



DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Eine Zusammenschau von Schöpfung, Erlösung und
Apokalyptik anhand von Röm 8,18–27 mit Blick auf
gegenwartsbezogene gesamtgesellschaftliche
Herausforderungen

verfasst von | submitted by

David Pleij BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Lic. Dr. Markus Tiwald

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich Univ.-Prof. Mag. Lic. Dr. Markus Tiwald meinen aufrichtigen Dank für seine wertvolle Begleitung im Entstehungsprozess dieser Diplomarbeit aussprechen. Die regelmäßigen Feedbackgespräche boten nicht nur anregende Diskussionen zu den einzelnen Themen, sondern erwiesen sich auch als wichtige Orientierungshilfe in anspruchsvollen Phasen des wissenschaftlichen Arbeitens.

Mein besonderer Dank gilt zudem meinen Eltern, Gerhard und Elisabeth, für ihre stetige, bedeutsame und bedingungslose Unterstützung während meines Studiums. Durch sie durfte ich die Freude am universitären Leben in Wien in besonderer Weise erfahren.

Abstract

Diese Diplomarbeit widmet sich einer exegetischen Zusammenschau von Röm 8,18–27 mit besonderem Fokus auf das Verhältnis zwischen dem Römerbrief und der frühjüdischen apokalyptischen Literatur. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass in diesem Abschnitt zentrale Motive paulinischer Theologie – etwa Hoffnung, Geist, Schöpfung und Erlösung – in einer sprachlich dichten und theologisch vielschichtigen Weise zusammengeführt werden. Die synchrone Analyse steht im Mittelpunkt der Untersuchung und erschließt Aufbau, Stilistik, Semantik und Argumentation der Perikope, sowie der Anlass des Schreibens dieses umfassenden Briefes und sein gattungsspezifischer Charakter. Darauf aufbauend erfolgt eine diachrone Betrachtung, die auf Basis einer strukturierten Typologie apokalyptischer Merkmale vergleichend analysiert, inwieweit Paulus in Kontinuität oder bewusster Abgrenzung zur frühjüdischen Apokalyptik steht.

Ziel der Arbeit ist es, einerseits einen eigenständigen Beitrag zur exegetischen Erschließung der Perikope zu leisten und andererseits das apokalyptische Profil paulinischer Theologie präziser zu konturieren. Methodisch wird auf textkritische, übersetzungsbezogene, literarische und traditionsgeschichtliche Verfahren zurückgegriffen. Die Untersuchung versteht sich nicht nur als Beitrag zur akademischen Diskussion, sondern auch als Impuls für ein theologisch verantwortetes Nachdenken angesichts gegenwärtiger Krisenphänomene, in denen das Seufzen der Schöpfung und die Hoffnung auf Erneuerung eine neue Dringlichkeit erhalten.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 Schmuck (ornatus) (Göttert, Einführung in die Rhetorik, 45.).....	41
Abbildung 2 Ist-Zustand des Handlungsstrangs von Röm 8,18–27 (Eigene Darstellung).....	62
Abbildung 3 Soll-Zustand des Handlungsstrangs von Röm 8,18–27 (Eigene Darstellung)	62
Abbildung 4 κτίσις: Geographische Verteilung (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia)	66
Abbildung 5 κτίσις: Verteilung nach Jahrhunderten (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia)	66
Abbildung 6 πνεῦμα: Geographische Verteilung (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia)	76
Abbildung 7 πνεῦμα: Verteilung nach Jahrhunderten (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia).....	76
Abbildung 8 ἐλπίς: Geographische Verteilung (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia).....	88
Abbildung 9 ἐλπίζω: Geographische Verteilung (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia).....	88
Abbildung 10 ἐλπίς: Verteilung nach Jahrhunderten (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia)	88
Abbildung 11 ἐλπίζω: Verteilung nach Jahrhunderten (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia).....	88

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Textkritik.....	7
3. Übersetzungskritik.....	11
4. Synchrone Textuntersuchung.....	15
4.1 Textabgrenzung, Kontextanalyse und Textgliederung	15
4.1.1 Makrokontext	15
4.1.2 Mikrokontext	23
4.2 Syntaktische Analysen	29
4.2.1 Grammatikalische Syntaktik	30
4.2.2 Stilistische Syntaktik.....	40
4.2.2.1 Stilfiguren	41
4.2.2.2 Tropen.....	47
4.3 Semantische Analysen.....	51
4.3.1 Textsemantik	53
4.3.2 Wortsemantik.....	62
4.3.2.1 <i>Κτίσις</i>	64
4.3.2.2 <i>Πνεῦμα</i>	72
4.3.2.3 <i>Ἐλπί-</i>	82
4.4 Textpragmatische Analysen	92
4.5 Form- und Gattungskritik.....	98
5. Diachrone Textuntersuchung	102
5.1 Literarische Einflüsse und Hintergründe des Paulus	103
5.2 Paulus, ein Apokalyptiker?	105
6. Theologische Deutung	120
Literaturverzeichnis.....	124

1. Einleitung

Er markierte Wendepunkte, die den Lauf der Kirchengeschichte tiefgreifend veränderten.¹ Er forderte Generationen von Wissenschaftler:innen heraus, Jahre ihres Denkens und Forschens darin zu investieren.² In ihm verdichten sich zentrale theologische Einsichten eines Mannes, der als brillanter Denker, wortgewaltiger Schriftsteller und leidenschaftlicher Missionar das beginnende Christentum entscheidend mitgeprägt hat.³ Die Rede ist vom Römerbrief des Apostels Paulus. Und schon an dieser Stelle eröffnet sich ein erster Streitpunkt: Wenn dem Römerbrief eine so überragende Wirkungsgeschichte attestiert wird, sind dann seine Forschungsergebnisse inzwischen restlos ausgeschöpft? Oder birgt er noch immer unentdeckte oder unvollständige Perspektiven für die Gegenwart und die Zukunft?

Wer sich mit einem Werk beschäftigt, welches über Jahrhunderte hinweg unzählige Forschende in seinen Bann gezogen hat, steht unweigerlich vor einer heiklen Frage: Welchen eigenständigen Beitrag kann man zu einem Gegenstand leisten, der bereits so umfassend erforscht worden ist? Auch ich sah mich mit diesem Dilemma konfrontiert, als ich mich entschied, meine Diplomarbeit diesem außergewöhnlichen Brief zu widmen. Es bedeutet, in die Fußstapfen großer Denker zu treten – von Augustinus über Martin Luther bis hin zu zahllosen weiteren Denkerinnen und Denkern, deren Namen an dieser Stelle kaum alle zu nennen sind.

Nun ist es Chance und Herausforderung zugleich in der Recherche einer Fülle an Literatur zum Römerbrief zu begegnen. Einerseits eröffnet sich dadurch ein reichhaltiges Fundament, auf dem das eigene Thema aufgebaut werden kann. Andererseits stellt es eine Herausforderung dar, aus diesem Konglomerat sich für die relevanten Werke zu entscheiden, die für die Arbeit das benötigte Wissen beinhalten.

Mit dem Thema „Eine Zusammenschau von Schöpfung, Erlösung und Apokalyptik anhand von Röm 8,18–27 mit Blick auf gegenwartsbezogene gesamtgesellschaftliche Herausforderungen“ widme ich mich einem Abschnitt, der trotz umfangreicher Forschung nach wie vor exegetisches und theologisches Potenzial birgt. Die Relevanz des Römerbriefs steht angesichts seiner

¹ Vgl. Stefan SCHREIBER, Der Römerbrief, in: Martin EBNER – DERS. (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ³2020, 277–302, hier: 277.

² Vgl. Michael THEOBALD, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 1.

³ Vgl. Peter WICK, Paulus (UTB 2858), Stuttgart 2006, 13.

intensiven Rezeptions- und Wirkungsgeschichte außer Frage, entscheidend ist jedoch, ob sich auch heute noch neue Zugänge eröffnen lassen, die einen qualitativen Erkenntnisgewinn ermöglichen. In Röm 8,18–27 verdichten sich zentrale Motive paulinischer Theologie – insbesondere seine Pneumatologie, Eschatologie, Anthropologie und Soteriologie – auf eindrucksvolle Weise. Die Passage entfaltet ein komplexes Spannungsfeld zwischen gegenwärtigem Leiden und zukünftiger Herrlichkeit und ist zugleich geprägt von einer hohen metaphorischen Dichte und rhetorischen Kraft. Ihre Lektüre wirkt angesichts gegenwärtiger globaler Krisen wie dem Klimawandel, geopolitischer Spannungen und wachsender Unsicherheit erstaunlich zeitgenössisch. Das Seufzen der Schöpfung und der Menschen (Röm 8,22f.) spiegelt sich im kollektiven Krisenbewusstsein unserer Zeit wider. Und doch bleibt die Perspektive nicht in der Klage verhaftet: Die Passage öffnet einen Horizont der Hoffnung – jenseits bloßer Vertröstung – und artikuliert eine eschatologische Erwartung, die mit der Realität der Gegenwart in einem Verhältnis der Dissidenz zu stehen scheint.

Vor diesem Hintergrund wird die frühjüdische Apokalyptik als traditionsgeschichtlicher Bezugsrahmen herangezogen, um die theologischen und motivischen Linien von Röm 8,18–27 einzuordnen und weiter auszuleuchten. Auch in den apokalyptischen Texten des Judentums wird die Gegenwart vielfach als leidvolle, von kosmischem Verfall gekennzeichnete Zeit beschrieben, der eine zukünftige, von Gott herbeigeführte Erneuerung gegenübersteht. Anhand der von KLOPPENBORGS⁴ systematisierten Merkmale apokalyptischer Literatur soll eine vergleichende Analyse durchgeführt werden, die darauf bedacht ist, sowohl Übereinstimmungen als auch Differenzen zu Paulus sichtbar zu machen. Das Ziel ist es, das apokalyptische Profil vom Römerbrief präzise zu konturieren und Paulus Theologie im Spannungsfeld zwischen frühjüdischer Tradition und seine durch das Christusereignis gewonnene Neuinterpretation zu verorten. Damit leistet die Untersuchung nicht nur einen Beitrag zur historischen Kontextualisierung, sondern ermöglicht zugleich eine differenzierte theologische Einordnung der paulinischen Hoffnungsperspektive innerhalb des frühjüdisch geprägten Denkens seiner Zeit.

Der Ausgangspunkt, dem dieser zentrale Teil vorangestellt wird, bildet eine synchrone Analyse der Perikope, in der sprachliche, stilistische und theologische Merkmale herausgearbeitet werden. Ziel ist es, einerseits einen eigenständigen Beitrag zur exegetischen Erforschung dieser Passage zu leisten und andererseits ein klar umrissenes Profil paulinischer Theologie im Horizont

⁴ Vgl. John S. KLOPPENBORG, Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q, in: HTR 80/3 (1987) 287–306, hier: 294f.

apokalyptischer Denkweisen zu skizzieren. Darüber hinaus versteht sich die Arbeit als Impuls, der auch außerhalb des akademischen Diskurses Wirkung entfalten kann: Angesichts der ökologischen, politischen und sozialen Herausforderungen der Gegenwart, die auf der vorherigen Seite schon entfaltet wurden, kann eine theologisch fundierte Reflexion wie diese das religiöse Bewusstsein für Verantwortung gegenüber der Schöpfung und für das Miteinander der Menschen stärken. Gewiss wird diese Untersuchung keine globalen Probleme lösen, sie will aber dazu beitragen, einen Raum für Orientierung, Hoffnung und theologische Tiefenschärfe inmitten einer krisengeprägten Welt zu eröffnen. Was diese Arbeit nicht zu leisten vermag, sind praxisorientierte Lösungen anzubieten. Es handelt sich um eine neutestamentlich bibelwissenschaftliche Arbeit und nicht um eine sozialetische Abhandlung. Es ist natürlich nicht auszuschließen, dass die in dieser Arbeit gewonnenen Erkenntnisse in der Auseinandersetzung mit sowohl säkularen als auch religiösen Endzeitvorstellungen, die momentan Hochkonjunktur erfahren⁵, dafür herangezogen werden können.

Welche Ergebnisse liegen diesbezüglich schon vor? Wie bereits in der Einleitung erwähnt, blickt der Römerbrief auf eine äußerst umfangreiche Forschungsgeschichte zurück, die ein breites Spektrum an Deutungsansätzen hervorgebracht hat. Exegetische Untersuchungen zu Röm 8,18–27 lassen sich in zahlreichen Kommentaren nachlesen, und auch das Verhältnis zwischen dem Römerbrief und der frühjüdischen apokalyptischen Literatur ist in jüngerer Zeit erneut in den Blick geraten. THEOBALDS⁶ Römerbriefkommentar, der in zwei Bänden angeführt wird, ist hierbei besonders hervorzuheben, da er für Teile der synchronen Analyse bedeutende Informationen bereithielt. Außerdem hat sich THEOBALD noch in weiteren Werken wie „Der Römerbrief“⁷ und „Studien zum Römerbrief“⁸ eingehend mit dem Römerbrief befasst. In Bezug zu Paulus und der frühjüdischen Apokalyptik sind HAHNE⁹ und SHAW¹⁰ zu nennen: Ersterer legt seinen Schwerpunkt insbesondere auf die Schöpfungsthematik, während zweiterer die zeitgenössische apokalyptische Paulusdeutung unter hermeneutischen und theologischen Vorzeichen, vor allem anhand von Römer 1–8, analysiert. In der Vorbereitung dieser Arbeit konnte jedoch keine systematische Zusammenschau der charakteristischen Merkmale frühjüdischer Apokalyptik mit dem Text von

⁵ Vgl. Christian RÖTHER, Apokalypse. Für immer Endzeit? (22.04.2020). URL: <https://www.deutschlandfunk.de/apokalypse-fuer-immer-endzeit-100.html> [Abruf: 01.08.2025].

⁶ Vgl. Michael THEOBALD, Römerbrief Kapitel 1–11 (SKK–NT 6/I), Stuttgart 1992.

⁷ Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief.

⁸ Vgl. Michael THEOBALD, Studien zum Römerbrief (WUNT/2 136), Tübingen 2001.

⁹ Vgl. Harry A. HAHNE, The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19–22 and Jewish Apocalyptic Literature (LNTS 336), London – New York 2006.

¹⁰ Vgl. David A. SHAW, The "Apocalyptic" Paul. An Analysis and Critique with Reference to Romans 1–8 (WUNT/2 616), Tübingen 2024.

Röm 8,18–27 ausfindig gemacht werden. Da beide Forschende meist auf spezifische thematischen Fokussierungen Wert legen, fehlt eine prägnante Gesamtschau.

Die methodische Vorgehensweise orientiert sich gewissenhaft an bibelwissenschaftliche exegetische Methoden. Es ist im Ganzen eine Literaturarbeit, in der passende Abbildungen oder Definitionen aus Lexika eingespeist werden. Aufgrund der historisch-kritischen Zugangsweise bei der Erörterungen der Biographie des Apostels, der Bezugnahme frühjüdischer apokalyptischer Literatur und der Untersuchung einzelner auffallender Lexeme der Perikope werden griechisch sprachige Zitate direkt von Flavius Josephus, Philon von Alexandria, einzelner biblischer Schriften oder auch paganer Autoren wie Parthenius von Nizäa herangezogen und auf Primärquellen wie 1 Henoch, das Jubiläenbuch, Daniel und die apokalyptische Literatur von Qumran verwiesen. An dieser Stelle sei angemerkt, dass das Large Language Model (KI) ChatGPT unterstützend eingesetzt wurde, um Formulierungsalternativen zu prüfen und einzelne Passagen sprachlich zu überarbeiten. Dabei wurde selbstverständlich darauf verzichtet, von ChatGPT stammende Inhalte als eigene Zitate auszugeben oder sie ohne entsprechenden Quellenverweis zu übernehmen.

In Anbetracht der genauen Einhaltung bibelwissenschaftlicher exegetischer Methoden gliedert sich die Arbeit in sechs Teile. Nach der Einleitung folgt das zweite Kapitel – die textkritische Analyse von Röm 8,18–27. Dieses Kapitel geht auf Sichtung und Bewertung der wichtigsten textkritischen Varianten auf Basis maßgeblicher Handschriften und unter Rückgriff auf den textkritischen Apparat des NESTLE-ALAND¹¹ ein. Ziel ist es, mögliche Unterschiede in der Überlieferung aufzuzeigen und deren Relevanz für die spätere Auslegung zu reflektieren. Die Analyse beschränkt sich nicht auf rein formale Varianten, sondern berücksichtigt auch theologisch bedeutsame Differenzen in Wortwahl oder Satzstruktur. Durch die kritische Beurteilung dieser Varianten wird eine tragfähige Textbasis, die möglichst nah am Urtext bleibt, für die weitere Untersuchung geschaffen.

Das dritte Kapitel widmet sich der Übersetzungskritik. Ausgehend vom griechischen Urtext wird eine eigene, möglichst textnahe Übersetzung von Röm 8,18–27 erarbeitet. Dabei wird besonderes Augenmerk auf semantisch gewichtige Begriffe, auf syntaktisch markante Strukturen sowie auf idiomatische Besonderheiten gelegt. Die erarbeitete Übersetzung wird im Anschluss mit

¹¹ Vgl. Kurt ALAND – Barbara ALAND, Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart ²1989.

ausgewählten deutschen Bibelübersetzungen verglichen. Das Vorhaben zielt nicht nur auf eine präzise sprachliche Erfassung des Textes, sondern auch auf eine hermeneutische Reflexion darüber, wie unterschiedliche Übersetzungslösungen das theologische Verständnis der Perikope prägen und möglicherweise verengen oder erweitern.

Im vierten Kapitel steht die synchrone Exegese des Abschnitts im Mittelpunkt. Röm 8,18–27 wird in einem ersten Schritt als literarische Einheit argumentiert. Darauf anknüpfend wird die innere Struktur und die stilistische Gestaltung herausgearbeitet. Neben einer Gliederung der Perikope erfolgt eine detaillierte Analyse zentraler Begriffe und semantischer Felder. Auch rhetorische Mittel werden identifiziert und in ihrer Wirkung reflektiert. Die semantische Spannung der Perikope – zwischen gegenwärtigem Leid und zukünftiger Herrlichkeit, zwischen menschlicher Schwachheit und göttlicher Fürsprache – wird in ihrer sprachlichen Gestaltung nachvollzogen. Hier schon vorwegnehmend soll angemerkt werden, dass in der wortsemantischen Untersuchung drei für die Perikope herausragenden Lexemen, etwa *κτίσις* (Schöpfung), *ἐλπίς* (Hoffnung) und *πνεῦμα* (Geist), besonders viel Raum gegeben wird, da diese indirekt eine wichtige Rolle in der Motivkritik spielen. Abschließend wird in diesem Kapitel den Hintergründen der Abfassung des Römerbriefs sowie seiner literarischen Gattungszugehörigkeit nachgegangen.

Das fünfte Kapitel öffnet den Blick auf die traditionsgeschichtliche Verortung der Perikope und wendet sich der diachronen Untersuchung zu. Im Zentrum steht die Verhältnisbestimmung zwischen Röm 8,18–27 und der frühjüdischen apokalyptischen Literatur. Methodisch wird dazu auf das traditions- und motivgeschichtliche Instrumentarium zurückgegriffen. Zunächst werden grundlegende Merkmale frühjüdischer Apokalyptik skizziert, insbesondere nach der Typologie von KLOPPENBORG. Anschließend wird untersucht, inwieweit entsprechende Merkmale in der Perikope wiedergefunden, transformiert oder theologisch umgedeutet werden. Hier geht es nicht um eine bloße Herkunftsanalyse, sondern um eine differenzierte Gegenüberstellung, die es erlaubt, die Eigenständigkeit paulinischer Theologie im Kontrast zu oder in Kontinuität mit frühjüdischem apokalyptischem Denken zu erfassen. Es mag verwundern, dass dieses Kapitel das Herzstück der Diplomarbeit ist, weil die diachrone Analyse formal kürzer ausfällt. Dafür führt sie die Ergebnisse der umfangreichen synchronen Untersuchungen thematisch zusammen und bringt sie in einen übersichtlichen Rahmen. Weiters beinhaltet die synchrone Analyse einige Auflistungen von Wörtern, Darstellungen von Abbildungen und umfangreiche Einträge von Definitionen unterschiedlicher Lexeme, die von Natur aus viel Platz einnehmen.

Das sechste Kapitel stellt schließlich die theologische Reflexion dar. Die zuvor gewonnenen Beobachtungen der Text- und Übersetzungskritik und der synchronen und der diachronen Analyse werden hier abschließend zusammengetragen.

Die vorliegende Arbeit versteht sich damit als Beitrag zu einer verantwortungsvollen Exegese neutestamentlicher Texte, die sowohl den historischen Tiefenraum paulinischer Theologie als auch ihre mögliche Relevanz für gegenwärtige Deutungsprozesse ernst nimmt – im Vertrauen darauf, dass die Schrift auch heute noch zu sprechen vermag.

2. Textkritik

Keine Urfassung des Neuen Testaments ist uns in einer Gesamtkomposition überliefert. In der Tat sind die ältesten Handschriften mit Sorgfalt behandelt worden, dies trifft insbesondere auf die Paulusbriefe zu. Der 1. Clemensbrief, der im Jahr 95 nach Christus geschriebene und neben dem Neuen Testament älteste christliche Zeugnis, verweist auf den Römerbrief, 1. Korintherbrief und den Hebräerbrief, weshalb eine Sammlung urchristlicher Briefe nahe liegt. Es wäre jedoch ein Trugschluss davon auszugehen, dass bereits früh in der christlichen Historie ein weitgehender Konsens über die Authentizität jeweiliger Schriften bestand. Beispielsweise musste die Johannesoffenbarung im Osten um seine Anerkennung ringen. Indizien, die auf eine fluide Überlieferungsgeschichte hinweisen. Diese Divergenz der Anerkennung bestimmter neutestamentlichen Schriften führt konsequenterweise zu einer komplexen Überlieferungsgeschichte. Hinzu kommt, dass einzelne Handschriften zu Gruppen gesammelt und diese wiederum mit anderen Schriftengruppen unterschiedlicher Qualität zu Großhandschriften erweitert wurden. Dadurch bekommen die Großhandschriften einen eigenen Stil, eine eigene Färbung. Diesen Großhandschriften wird, abhängig von der Nähe zum wahrscheinlichen Urtext, ein unterschiedliches Gewicht zugemessen.¹² Für die textkritische Arbeit werden, zur Klärung von Textveränderungen, innere und äußere Kriterien herangezogen. In Anbetracht des Vervielfältigens von Handschriften durch die Entstehung neuer christlicher Gemeinden, die wiederum auf Vorlagen des nächstgelegenen christlichen Zentrums, wie Rom, Alexandrien und Antiochien, zurückgriffen, entstanden über die Zeit hinweg Textfamilien. Die jeweiligen Textfamilien sind unterschiedlich gewichtig, wobei das Alter und die Länge ein hilfreicher Indikator ist.¹³

Im Folgenden soll Röm 8,18–27 einer textkritischen Analyse unterzogen werden, welche auf Grundlage des textkritischen Apparates im *Novum Testamentum Graece* von NESTLE–ALAND¹⁴, auf die dort angegebenen griechischen Quellen Bezug nimmt. Der Originaltext oder eine Version, die diesem möglichst entspricht, wird herauszuarbeiten versucht. Dazu werden die Stellen textkritisch untersucht, die entgegen, der im Fließtext angegebenen Variante einzelner bedeutender Handschriften, als „anders zu lesen“ gekennzeichnet sind und Anlass zur weiteren Diskussion bieten. So soll, eigens vom Verfasser dieser Arbeit, die Rekonstruktion des Urtextes

¹² Vgl. ALAND – ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, 57–60.

¹³ Vgl. Wilhelm EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg i. B. u. a. 1987, 47–49; Vgl. Hans-Alwin WILKE, *Das Arbeiten mit Neutestamentlichen Texten. Eine Einführung in die exegetischen Methoden*, Bd. 2: *ABC des Neuen Testaments*, Essen 1987, 13–15.

¹⁴ Vgl. ALAND – ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 282012.

von NESTLE–ALAND kritisch beurteilt werden. Grundsätzlich sind innere und äußere Kriterien Maßstäbe für die Ursprünglichkeit des in den Handschriften bezeugten Textes. Dabei ist nur eine Lesart als die ursprüngliche zu erheben, wobei dieses Unterfangen wegen der Komplexität der neutestamentlichen Überlieferung zu dem Ergebnis nebeneinanderstehenden gleichwertigen Zeugnissen der Handschriften führt. Von etwaigen Eingriffen wie Glossen oder Konjekturen in den neutestamentlichen Text muss aber abgesehen werden. Allgemein dürfen innere und äußere Kriterien nicht gegeneinander ausgespielt werden, vielmehr ist die Divergenz der beiden der optimale Zustand für den Erweis der Originalität.¹⁵ Mit äußeren Kriterien ist der Wert der Handschrift gemeint. Es zeigt sich nämlich, dass der ägyptisch–alexandrinische Text, denen die Codices Vaticanus (B) und Codex Sinaiticus (S) angehören, von höchstem Wert ist, wodurch auf die Qualität und nicht die Quantität, der von den Handschriften bezeugten, Lesart zu achten ist.¹⁶ Innere Kriterien prüfen die Handschrift anhand der kontextuellen Stelle im Text, theologischen oder stilistischen Verbesserungen und Abschreibfehlern. Die Faustregel besagt, dass der kürzeren (*lectio brevior*) und schwierigeren (*lectio difficilior*) Lesart Vorzug zu geben ist, obgleich diesem Prinzip nicht automatisch zu folgen ist, sondern stets je nach Fall neu zu beurteilen ist.¹⁷

Freilich soll nicht der Anspruch erhoben werden, den Urtext sicher herstellen zu können. Ein gewisser Vorbehalt bleibt.

Der textkritische Apparat im Novum Testamentum Graece von NESTLE–ALAND lässt mehrere Abweichungen zu gewissen Textfamilien erkennen. Dem Codex Vaticanus und Codex Sinaiticus deviante Stellen im Haupttext bedürfen größerer Aufmerksamkeit, wodurch Röm 8,20 Anlass einer näheren Analyse dient. Hier sind innerhalb eines Verses zwei Stellen vermerkt, nämlich *οὐχ ἐκοῦσα* (nicht freiwillig) und *ἐφ' ἐλπίδι*. Bei ersterem steht nur in den Codices F, G, D 06 (unleserlich) und in der lateinischen Übersetzung von Irenäus (Ir^{lat}) das Partizip Präsens Nominativ feminin *οὐ θελουσα* (nicht wollend), das sich auf *κτίσις* (Schöpfung) bezieht. Ein aktives Partizip ist hier fraglich, da die Schöpfung, bezugnehmend zum Vor– und Nachherigen, passiv und nicht aktiv agiert, wie das sonst durch ein *οὐ θελουσα* akzentuiert werden würde. Im Vergleich dazu ist die Unstimmigkeit bei Zweiterem sorgfältiger zu untersuchen, vor allem B und P⁴⁶, zwar eines der ältesten Papyri, zugleich aber freierer Text¹⁸, *επ ελ* stehen hat. Hingegen verwendet der Codex Sinaiticus *εφ*, anstatt *επ*. Ein Hörfehler ist höchstwahrscheinlich

¹⁵ Vgl. ALAND – ALAND, Der Text des Neuen Testaments, 281f.

¹⁶ Vgl. WILKE, Das Arbeiten mit Neutestamentlichen Texten, 26–28.

¹⁷ Vgl. ALAND – ALAND, Der Text des Neuen Testaments, 282f.

¹⁸ Vgl. ebd. 68.

auszuschließen, da ein π und ein φ kaum phonetisch ähnlich klingen. Zum Verwechseln ähnlich sind Phi und Pi weder in Kleinbuchstaben noch in Großbuchstaben. Allgemein ist die Regel im Koine Griechisch bekannt, dass die Präposition $\varepsilon\pi\iota$, in ein $\varepsilon\varphi$ umgewandelt wird, sollte das dazugehörige Nomen mit einem Vokal beginnen, das bei diesem Beispiel zutrifft.¹⁹ Womöglich schlich sich im Codex Vaticanus und bei den, im kritischen Textapparat genannten Handschriften, ein grammatikalischer Fehler ein.

In Röm 8,21 bietet $\sigma\tau\iota$ Grund für weitere Diskussionen, zumal der Codex Sinaiticus, eine bestimmte Lesart von D, F, G $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ anstelle von $\sigma\tau\iota$ anführt, wohingegen der Codex Vaticanus, P⁴⁶, D und Ψ $\sigma\tau\iota$ bezeugt. Die beiden Worte sind von ihrer Bedeutung her ähnlich. Sie werden meistens mit „denn“, „oft“, „dass“ übersetzt. Warum nun die einen Handschriften $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ verwenden, lässt sich durch das vorangehende $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\delta\iota$ womöglich erschließen. Da die *scriptio continua* die vorherrschende Schreibweise war und Majuskelhandschriften nur aus Großbuchstaben bestanden²⁰, stand $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\delta\iota$ und $\sigma\tau\iota$ direkt nebeneinander. Dies sah, um es zu illustrieren, folgendermaßen aus: $\mathbf{\acute{E}\Lambda\mathbf{\Pi}\mathbf{\Lambda}\mathbf{I}\mathbf{O}\mathbf{T}\mathbf{I}}$. Nun ist, durch die zusätzliche Markierung, ersichtlich, dass möglicherweise unbeabsichtigt $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ anstatt $\sigma\tau\iota$ herausgelesen und abgeschrieben wurde. Dies wird durch die Tatsache unterstützt, dass $\sigma\tau\iota$ und $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ fast gleich übersetzt werden und somit der Abschreibfehler zu eigentlich keinen gravierenden Sinnveränderungen geführt hätte.

Die nächste textkritische Stelle ist mit Röm 8,24 lokalisiert. Dabei wird das Augenmerk auf den Schluss des Verses gelegt, der als variantenreich zu bezeichnen ist, da er von allen wichtigen Handschriften unterschiedlich bezeugt wird. Jedoch sind dabei die Handschriftenfamilien nicht einheitlich, wenn im textkritischen Apparat angegeben wird, dass einerseits die Handschriften untereinander anderes bezeugen und andererseits der ursprüngliche Text einer Handschrift Korrekturen erfahren hat. Daher kann man mit einem fluiden Übersetzungsprozess rechnen. Wenn entgegen dem NESTLE–ALAND $\tau\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{\iota}$ angeführt wird, liegt auf den ersten Blick eine versehentliche Verdoppelung nahe. Müdigkeit oder schnelles Lesen kann bei Majuskeln entweder zu Auslassungen oder zur Dittographie von Buchstaben, Worten, Wortpaaren oder Sätzen führen.²¹ Eine absichtliche Textveränderung ist durch zweierlei Gründen eine mögliche Erklärung für die Abweichung. Der Urtext ist meist dadurch gekennzeichnet, dass er einerseits kürzer (*lectio*

¹⁹ Vgl. B. H. MCLEAN, *New Testament Greek. An Introduction*, Cambridge 2011, 82 [e. Ü.].

²⁰ Vgl. WILKE, *Das Arbeiten mit Neutestamentlichen Texten*, 15.

²¹ Vgl. ebd. 18.

brevior) und andererseits schwerer (*lectio difficilior*) zu lesen ist.²² Beide Kriterien treffen hier zu, insofern *τίς* gegenüber den anderen zwei Varianten in den Handschriften *τίς, τί καὶ* und *τίς, τί*, kürzer und schwieriger ist. Das *τί* nimmt auf das Objekt, das zu Schauende, Bezug, wodurch das Wortpaar *τίς* und *τί* „wer“ und „was“ elegant auf die Verben *βλέπει* und *ἐλπίζει* „sehen“ und „hoffen“ aufgeteilt werden kann und so ein stimmiges Bild erzeugt. Da im Text vom NESTLE–ALAND das *τί* fehlt, muss dieses aus dem Sinnzusammenhang logisch gedacht werden und einem der zwei Verben zugeteilt werden, wodurch *ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει* unter anderem als „denn was einer schaut, wer erhofft es“ übersetzt werden kann. Diese Übersetzung ist an die vom Münchener Neues Testament angelehnt.²³ Bei der Behauptung, der NESTLE–ALAND habe, kontrastierend zu den anderen Handschriften, die einfachere Variante stehen haben, indem ein Übersetzer oder eine Übersetzerin bei *ὁ γὰρ βλέπει τίς τί ἐλπίζει* angeleitet sein könnte, „was sieht er, und wer hofft auf das“ herauszulesen, da, der Satzstellung geschuldet, *τίς* mit *βλέπει*, *τί* mit *ἐλπίζει* verknüpft werden würde, fehlt eine solide Argumentationsbasis. Denn auf solch eine strenge Einhaltung der Satzordnung müsste Einspruch erhoben werden, kann doch die altgriechische Syntax weitaus flexibler gestaltet werden als die Syntax im Deutschen oder Englischen.²⁴ Dementsprechend ist es nicht weiter problematisch *τίς* mit *ἐλπίζει* und *τί* mit *βλέπει* in Verbindung zu setzen, um eine stimmige Übersetzung zu gewährleisten. Spannend ist der Umstand, dass eine frühere Lesart vom NESTLE–ALAND *τίς, τί καὶ* bezeugt, die schließlich durch ein alleiniges *τίς* ersetzt wurde. Insgesamt geht der Verfasser dieser Diplomarbeit davon aus, dass eine absichtliche Textveränderung stattgefunden hat, um den Leser:innen den Text klarer verstehbar zu machen. Die beiden Kriterien *lectio brevior* und *lectio difficilior* unterstreichen solch eine Annahme, wobei die Schwierigkeit im Ermessen der jeweiligen Übersetzer:innen liegt und im Bereich der Subjektivität zu verorten ist. Zudem haben die Handschriftenfamilien Korrekturen erfahren, vermutlich haben die damaligen Revisor:innen selbst um die Korrektheit des Textes gerungen.

In Summe kann angenommen werden, dass der Text von NESTLE–ALAND möglichst dem Urtext nahekommt. Um dies aufzuzeigen, sind die textkritischsten Stellen einer eingehenden Analyse unterzogen worden, das mehrere aufschlussreiche Ergebnisse bringen sollte. Bisweilen konnten für alle signifikanten Abweichungen Ergebnisse gefunden werden, die sowohl auf absichtliche als auch unabsichtliche Textveränderungen hinweisen. Somit werden hier keine Veränderungen des NESTLE–ALAND Textes als nötig oder sinnvoll empfunden.

²² Vgl. EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament, 52.

²³ Vgl. Josef HAINZ (Hg.), Münchener Neues Testament, Düsseldorf ¹²2020.

²⁴ Vgl. MCLEAN, New Testament Greek, 49 [e. Ü.].

3. Übersetzungskritik

Römer 8,18–27

Novum Testamentum Graece:

^{18a}Λογίζομαι γὰρ ὅτι ^{18b}οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσιν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.

¹⁹ἢ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.

^{20a}τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη,
^{20b}οὐχ ἐκούσα
^{20c}ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα,
^{20d}ἐφ' ἐλπίδι

^{21a}ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς ^{21b}εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.

²²οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν·

^{23a}οὐ μόνον δέ, ^{23b}ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ^{23c}τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες,

^{23d}ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν ^{23e}υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, ^{23f}τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.

^{24a}τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν·
^{24b}ἐλπίς δὲ βλέπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς·
^{24c}ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει;

^{25a}εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, ^{25b}δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.

^{26a}Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν·

^{26b}τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὼ δει οὐκ οἶδαμεν, ^{26c}ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις·

Eigene Übersetzung:

[1] ^{18a}Denn ich meine, dass ^{18b}die Leiden der jetzigen Zeit in Hinblick auf die bevorstehende Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird, nicht würdig sind.

[2] ¹⁹Denn die Sehnsucht der Schöpfung erwartet die Offenbarung der Söhne Gottes.

[3] ^{20a}Denn die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, ^{20b}nicht freiwillig ^{20c}aber durch den, der sie unterworfen hat, ^{20d}mit der Hoffnung,

[4] ^{21a}dass die Schöpfung selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit ^{21b}zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit werden wird.

[5] ²²Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung gemeinsam seufzt und bis nun in Geburtswehen liegt,

[6] ^{23a}nicht aber allein sie, ^{23b}sondern auch wir selbst, ^{23c}welche die Erstlingsfrucht des Geistes haben,

[7] ^{23d}und wir selbst seufzen in uns, ^{23e}während wir die Sohnschaft ^{23f}und die Befreiung unseres Leibes erwarten.

[8] ^{24a}Denn auf Hoffnung hin wurden wir gerettet, ^{24b}aber geschaute Hoffnung ist keine Hoffnung, ^{24c}denn was einer schaut, wer erhofft es?

[9] ^{25a}Wenn wir aber das, was wir nicht sehen, hoffen, ^{25b}erwarten wir es durch Geduld.

[10] ^{26a}Ebenso aber steht der Geist auch unserer Schwachheit bei,

[11] ^{26b}Denn, was wir beten sollen, wie man muss, wissen wir nicht, ^{26c}aber der Geist selbst hält mit unaussprechlichen Seufzen Fürsprache.

^{27a}ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ
φρόνημα τοῦ πνεύματος, ^{27b}ὅτι κατὰ θεὸν
ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων.²⁵

[12]

^{27a}Der aber, welcher die Herzen durchforscht, weiß, was das Streben des Geistes ist, ^{27b}denn gemäß Gott tritt er für die Heiligen ein.

Um für eine entsprechende Übersicht zu sorgen, wurde der biblische Text in kleinere Verseinheiten unterteilt, bei denen sowohl der altgriechische Text als auch die deutsche Übersetzung gegenübergestellt wurden. Mehrere Versteile werden in ihrer Bedeutung nur grob umrissen, da genauere Analysen in den weiteren Kapiteln folgen. Grundsätzlich wurde eine eher wörtliche Übersetzung des Textes einer praxisbezogenen Fassung, wie sie in der Einheitsübersetzung wiedergegeben ist, vorgezogen. Dementsprechend weist die in dieser Arbeit übersetzte Form Ähnlichkeiten mit der Fassung des Münchener Neuen Testaments auf. Das liegt daran, dass durch die wörtliche Übersetzung eine zu starke Abweichung vom Originaltext vermieden wird. Logischerweise soll damit nicht die Bedeutung der Einheitsübersetzung geschmälert werden, wenn daran eine Reihe von Expert:innen arbeiteten, bei denen plausibel von einer korrekten Übersetzung gesprochen werden kann. Die Einheitsübersetzung dient dadurch einem praxisorientierten Einsatz in der Liturgie und eignet sich weniger für exegetische Methoden. Für einen einzelnen Übersetzer, wie in dieser Arbeit, erschien die Variante der wortwörtlichen Übersetzung, trotz der sperrigen Lesart, sinnvoller. Teilweise lässt sich eine Übersetzung im übertragenen Sinne erkennen, um nicht völlig auf eine flüssige Lesbarkeit des Textes zu verzichten. Diese Kombination von wörtlicher und praxisbezogener Übersetzung, wobei die übersetzte Version in dieser Arbeit in Richtung erster geht, lässt sich an mehreren Beispielen aufzeigen:

Ad 18b: „würdig“ (*ἄξια*) klingt auf den ersten Blick ein wenig unklar, obwohl dies, wie in deutsch-altgriechischen Wörterbüchern²⁶ zu finden ist, die korrekte Übersetzung darstellt. Verständlicher Weise lässt sich rückfragen, inwiefern Leid in jeglichem Kontext als würdig erachtet werden kann. Kontextualisiert wiederum ist das würdig hier nicht verkehrt, da es dessen Unbedeutsamkeit darstellt, in Hinblick auf die Herrlichkeit, die offenbart wird. Zusätzlich ist die Infinitivkonstruktion interessant, die als ein AcI (Accusativo cum Infinito) tituiert wird. Dieses Gebilde erlaubt dem/der Übersetzer:in das mit dem Infinitiv verbundene Substantiv im Akkusativ

²⁵ Barbara ALAND, Kurt ALAND u.a. (Hg), Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁷1993.

²⁶ Vgl. Rudolf KASSÜHLKE, Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament Griechisch-Deutsch, Stuttgart ⁶2013, 19.

als Nominativ zu denken, wodurch dieses als Subjekt im Satz gilt. Der dazugehörige Infinitiv wird abgestimmt auf das Nomen in dem Sinne eines Verbes in der 3. Person übersetzt,

Ad 19: Dass die Sehnsucht wartet, lässt sich vorerst schwierig vorstellen. Es wird der Sehnsucht eine Handlung zugesprochen, die für sie auf den ersten Blick untypisch wirkt. Sich nach etwas zu sehnen und gleichzeitig zu warten, klingt widersprüchlich, da eigentlich das „sich sehnen“ der Sehnsucht implizit gegeben ist. Nichtsdestotrotz bedeutet sowohl *ἀποκαταδοκία* „Sehnsucht“²⁷ als auch *ἀπεκδέχεται* „warten“ oder „erwarten“²⁸. Wiederum kann die Formulierung so verstanden werden, dass „erwarten“ die Handlung der Sehnsucht verstärkt und das „sich sehnen“ ihren innigsten Wunsch ausdrückt. Wäre die Schöpfung schon an ihrem Ziel, müsste sie sich danach nicht sehnen. Das Warten der Sehnsucht ist eine logische Schlussfolgerung.

Ad 23c: In diesem Teil lässt sich beobachten, dass die Wörter nacheinander eins zu eins übersetzt wurden. Die Partizipialkonstruktion *ἔχοντες* wird folglich durch einen Relativsatz aufgelöst, anstatt, zugunsten der Übersichtlichkeit, wörtlich mit „habend“, was erneut eine Verknüpfung wörtlicher und praxisbezogener Übersetzung zum Ausdruck bringt.

Ad 23e: Ähnlich verhält es sich in diesem Segment, wenn die Partizipialkonstruktion nicht adverbial, sondern der Lesbarkeit halber temporal aufgelöst wird. *Απεκδεχόμενοι* ist ein *Deponens*, welche Verben beschreiben, die nur in der medialen Form vorkommen, aber trotzdem in aktiver Form übersetzt werden.²⁹ Eine Verbform in Partizip Präsens Medium, wie *ἀπεκδεχόμενοι*, wird meistens in gleichzeitiger Weise mittels „als oder während“ übersetzt

Ad 24a: Das achte Segment sollte möglichst wörtlich übersetzt werden. Dies hätte aber dazu geführt, dass der Satz „der Hoffnung wurden wir gerettet“ grammatikalisch und formal nicht korrekt klingt. Bei *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* handelt es sich um einen *Dativus instrumentalis*, der verwendet wird, um ein Mittel oder Instrument auszudrücken, mit dem eine Handlung durchgeführt wird. In diesem Fall repräsentiert das Nomen „Hoffnung“ (*ἐλπίς*) das Instrument und das dazugehörige Verb „retten“ (*σώζω*) die Handlung.

Ad 27a: Im ersten Teil des Abschnitts wurde das Partizip *ἐραυνῶν*, dem ein Artikel beisteht und somit als substantiviert zu bezeichnen ist, unter Zuhilfenahme eines Relativsatzes übersetzt,

²⁷ Vgl. KASSÜHLKE, Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament Griechisch-Deutsch, 23.

²⁸ Vgl. ebd. 20.

²⁹ Vgl. Werner STOY u. a. (Hgg.), Bibel Griechisch leicht gemacht. Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁰2015, 75f.

erneut zugunsten der formalen Korrektheit. Im Gegensatz dazu scheint die Formulierung „gemäß Gott“ für „κατὰ θεόν“ ein wenig unhandlich zu sein, jedoch wird κατὰ mit Akkusativ „langs, gemäß, nach“ übersetzt³⁰. Hierbei lag die Priorität auf die direkte und korrekte Wiedergabe des Wortpaares.

³⁰ Vgl. STOU, Bibel Griechisch leicht gemacht, 41.

4. Synchrone Textuntersuchung

Die synchrone Textuntersuchung eines biblischen Textes ist ein unabdingbares Werkzeug, um den Text in seiner Einheit zu begreifen. Die synchronen Methoden untersuchen nicht das sukzessive Wachstum eines Textes, wie die diachrone Textuntersuchung, sondern analysieren das Beziehungsgeflecht sowohl innerhalb als auch außerhalb des Textes, welche es erlaubt, den Text in einer kohärenten und einheitlichen Größe zu betrachten. Genauer gesagt, meint „innerhalb“ die Beziehung einzelner Textsegmente des Gesamttextes und „außerhalb“ die Verbindung des Textes mit außertextlichen Faktoren. Diese Untersuchung geschieht unter mehreren Gesichtspunkten, die in den folgenden Unterpunkten behandelt werden.³¹

4.1 Textabgrenzung, Kontextanalyse und Textgliederung

4.1.1 Makrokontext

Röm 8,18–27 kann nicht als ein isolierter und kontextunabhängiger Text betrachtet werden, zumal in den Bibelübersetzungen dieser Text nicht für sich alleine steht. Die Stelle lässt sich nur ausgehend vom Vorherigen und Nachherigen verstehen, sprich den Kapiteln davor und danach und in seiner Gesamtkomposition – dem Römerbrief.

Bevor allerdings der Römerbrief in seinem historischen Wachstum genauer unter die theologische Lupe genommen wird, werden die Römerbriefkommentare von THEIBEN und VON GEMÜNDEN³², THEOBALD³³ und WENGST³⁴ herangezogen, um für eine übersichtliche und ausführliche Gliederung des Römerbriefs zu sorgen. Bei THEOBALD werden zwei Werke zum Römerbrief angeführt, weil das spätere Werk das frühere in geringem Umfang ergänzt und weiter unterteilt. Bei der Erörterung des Mikrokontextes wird das frühere Werk konsultiert, da dieses die einzelnen Verse systematisch theologisch durchbuchstabiert und nicht überblicksmäßig zu ganzen Perikopen Bezug nimmt. Diese Kommentare werden zwecks Eigentümlichkeiten miteinander

³¹ Vgl. EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament, 74f.

³² Vgl. Gerd THEIBEN – Petra VON GEMÜNDEN, Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, Göttingen 2016.

³³ Vgl. THEOBALD, Römerbrief Kapitel 1–11; Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief.

³⁴ Vgl. Klaus WENGST, „... on des Gesetzes werck ...“. Über den antijüdischen Schatten protestantischer Paulusauslegung, in: DERS., „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“. Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008.

verglichen. Um eine systematische Zusammenschau der Gliederung des Römerbriefes, anhand der Kommentare, sicherzustellen, erscheint es vernünftig die Gliederungsebenen in aufsteigender Reihenfolge miteinander zu vergleichen. Bezüglich dessen werden die Gliederungen der jeweiligen Kommentator:innen in ihrer Gesamtschau präsentiert und die jeweiligen Gründe dafür zusammenfassend angeführt, um im nächsten Schritt Nuancen bis größere Unterschiede zwischen den Kommentaren zur Sprache zu bringen.

Gliederung nach Theißen und von Gemünden³⁵:

Briefrahmen 1,1–17

Verkündigung des Evangeliums als Herrscherproklamation

Thema des Briefes: Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (1,16–17)

Systematischer Teil 1,18–11,36

I. 1–3 Heil durch Werke (1,18–3,20)

Die Universalität des Zornes Gottes über alle Menschen

Verkündigung als Gerichtsprophetie:

Gott als Richter über alle Menschen, Heiden (1,18–32) und Juden (2,1–29)

Zwei Vorwürfe gegen Paulus:

Antijudaismus (3,1–6) und Libertinismus (3,8)

Der Zorn Gottes über alle: Keiner ist gerecht (3,9–20)

II. 3–5 Heil durch Glauben (3,21–5,21)

Die Universalität der Gerechtigkeit Gottes für alle Menschen

Verkündigung als Priesteramt:

Gott als Priester, der Sühne für alle Glaubenden schafft

a) Abraham als Stammvater aller Gläubigen (4,1–25)

b) Versöhnung und Frieden mit Gott (5,1–11)

c) Adam/Christus als Stammväter aller Menschen:

Rechtfertigung für alle (5,12–21)

Die Herrschaft der Gnade Gottes (5,21)

³⁵ THEIßEN – VON GEMÜNDEN, Der Römerbrief, 58–60.

III. 6–8 Heil durch Verwandlung (6,1–8,39)

Zurückweisung des libertinistischen Vorwurfs (3,8)

durch die Verwandlung der Christen mit Christus in der Taufe (6,1–11)

a) Freiheit von Sünde: Der Sklave und sein Herrenwechsel (6,12–23)

b) Freiheit vom Gesetz: Die Frau und ihre zweite Ehe (7,1–6.7–25)

c) Freiheit von der Vergänglichkeit: Der Sohn und seine Adoption (8,1–30)

Der Hymnus auf die Liebe Gottes (8,31–39)

IV. 9–11 Heil durch Erwählung (9,1–11,36)

Zurückweisung des antijudaistischen Vorwurfs (3,1–6)

durch die Privilegien Israels in der Geschichte (9,1–5)

a) Israels Erwählung in der Vergangenheit: Gott der Töpfer (9,6–33)

b) Israels Unglaube in der Gegenwart (10,1–21)

c) Israels Erlösung in der Zukunft: Gott der Gärtner (11,1–32)

Das Erbarmen Gottes über alle (11,32)

Der Hymnus auf die Weisheit und Erkenntnis Gottes (11,33–36)

Paränetischer Teil 12,1–15,13

a) Allgemeine Paränese: Liebe und Staatsloyalität (12,1–13,14)

b) Spezielle Paränese: Starke und Schwache (14,1–15,6)

Vereinigung aller Menschen im Gottesdienst (15,7–13)

Segen durch den Gott der Hoffnung (15,13)

Briefrahmen

Reisepläne des Paulus (15,14–33)

Segen durch den Gott des Friedens (15,33)

Schlusskapitel: Grüße (16,1–23)

Gliederung nach Theobald³⁶:

Präskript (1,1–7): Die Visitenkarte des Apostels

Briefliche Danksagung (1,8–12) und Selbstempfehlung (1,13–15) mit Angabe des Briefthemas (1,16f.)

I. Argumentative Entfaltung des Evangeliums:

Heil für alle: Juden und Heiden (1,18–11,36)

- 1) Die Heillosigkeit der Welt ohne das Evangelium (1,18–3,20)
 - a) Prophetische Gerichtsrede gegen die Heiden (1,18–32)
 - b) Prophetische Gerichtsrede gegen die Juden (2,1–29)
 - c) Offene Fragen (3,1–8)
 - d) Schlussplädoyer der Anklage (3,9–20)
- 2) Die Eröffnung des Heils im Evangelium (3,21–5,21)
 - a) Grundlegung: Das Kreuz Jesu als Heilsort für alle Menschen (3,2–31)
 - b) „Abraham, unser aller Vater“: Biblische Identifikationsfigur für Juden und Heiden (4,1–25)
 - c) Die Gewissheit der Hoffnung auf die Verwirklichung des Heils (5,1–11)
 - d) Zusammenfassung: Adam und Christus oder vergebliches und erfülltes Menschsein (5,12–21)
- 3) Befreit zum Gehorsam durch das Evangelium (6,1–8,17)
 - a) Der Tauftod: Ermöglichungsgrund eines neuen Lebens für Gott (6,1–23)
 - b) Vom Gesetz befreit – im Geist erneuert (7,1–8,17)
 - (1) 7,1–6: Einleitung mit Angabe der Gliederung
 - (2) 7,7–24: Die negative Seite: Das alte Leben unter dem Gesetz
 - (3) 7,25–8,11: Die positive Seite: Das neue Leben im „Geist“ Gottes
 - (4) 8,12–17: Die Zuspitzung: Der Einsatz des Menschen unter dem Antrieb des Geistes
- 4) Die Gewissheit der Hoffnung in allem Leiden (8,18–39)
 - a) Stöhnen und Seufzer: Die Sprache der Hoffnung (8,18–30)
 - b) Der Lobpreis der Gerechtfertigten (8,31–8,39)
- 5) Heil für „ganz Israel“ (9,1–11,36)

³⁶ THEOBALD, Der Römerbrief, 48–50.

- a) Die Zuverlässigkeit des vorzeiten an Israel ergangenen Gotteswortes (9,1–33)
- b) Die Gründe für das gegenwärtige Scheitern des Evangeliums in Israel (10,1–21)
- c) Heilsgewissheit für Israel Zukunft (11,1–36)

II. Die Praxis des Evangeliums:

Weisungen für das Leben der Gemeinde (12,1–15,13)

- 1) Grundsätzliche Weisungen (12,1–13,14)
- 2) Konkrete Weisungen (14,1–15,4) samt abschließendem Zuspruch (15,5f.)
- 3) Zusammenfassung der Paränese im Blick auf Briefkorpus (15,7–12) samt Zuspruch (15,13)

Briefschluss (15,14–16,23):

- 1) Reisepläne (15,14–29)
Mit Schlussparänese (15,30–32) und fürbittendem Segenswunsch (15,33)
- 2) Postskript (16,1–16,20b–23)
mit Empfehlung der Briefüberbringerin (16,1f.), Grußträgern (16,3–16a), Ausrichtung eines ökumenischen Grußes (16,16b), christologischem Schlussgnadenwunsch (16,20b) und nachgetragenen Grußausrichtungen einzelner Personen (16,21–23)

Gliederung nach Wengst³⁷:

I. Briefeingang (1,1–17)

- 1. Das Präskript (1,1–7)
- 2. Das Proömium (1,8–15)
- 3. Angabe des Themas (1,16f)

II. Negative Aufhebung des Unterschieds zwischen Israel und den Völkern: Alle sind unter der Sünde (1,18–3,20)

- 1. Die Offenbarung von Gottes Zorn (1,18–32)
- 2. Wer das böse Handeln anderer verurteilt, tut dasselbe (2,1–11)
- 3. Die Aufhebung des Unterschieds von Juden und Nichtjuden unter dem Gericht Gottes (2,12–29)

³⁷ WENGST, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“, 10–12.

4. Der Vorzug des Judentums hebt nicht das Urteil auf, dass alle Menschen unter der Sünde sind (3,1–8)
5. Alle Menschen stehen unter der Herrschaft der Sünde (3,9–20)

III. Positive Aufhebung des Unterschieds zwischen Israel und den Völkern: Gott erweist seine Gerechtigkeit auch den Völkern (3,21–8,39)

1. Rechtfertigung aufgrund von Treue und Vertrauen auch außerhalb des Geltungsbereiches der Tora (3,21–31)
2. Abraham als Vater der auf Gott Vertrauenden (4,1–25)
3. Die Gegenwart der kommenden Weltzeit im Modus begründeter Hoffnung (5,1–11)
4. Die universale Dimension von Adams Übertretung und Jesu Rechtstat (5,12–21)
5. Unter der Gnade zu leben, bedeutet keine ethische Beliebigkeit (6,1–14)
6. Unter die Gnade zu kommen, bedeutet Herrschaftswechsel vom Dienst der Sünde zum Dienst für Gerechtigkeit (6,15–23)
7. Grundsätzliche Darlegung, warum die mit dem Gesalbten Verbundenen nicht unter der Tora sind (7,1–6)
8. Die Tora ist gut, aber sie schützt nicht vor der Sünde (7,7–25)
9. Der Geist als Ermöglichung des Lebens im Tun des von der Tora geforderten Rechten (8,1–11)
10. Die Gabe des Geistes als Unterpfand der Hoffnung und als gegenwärtige Gewissheit (8,12–39)

IV. Die bleibende Besonderheit Israels im Verhältnis zu Gottes Handeln im Gesalbten Jesus (9,1–11,36)

1. Gottes erwähnendes Handeln an Israel und den Völkern (9,1–33)
2. Die Ignorierung des Handelns Gottes in Jesus durch Israel (10,1–12)
3. Gottes Treue zu seinem Volk Israel (11,1–36)

V. Bewährung des Miteinanders im Leben der Unterschiedenen (12,1–15,6)

1. Grundlegung der Ethik (12,1f.)
2. Sich auf die eigene Begabung besinnen und sie zum Zuge kommen lassen (12,3–8)
3. Allgemeine Verhaltensregeln nach innen und nach außen (12,9–21)
4. Loyalität gegenüber der politischen Macht (13,1–7)
5. Die Liebe als Summe der Tora (13,8–10)
6. Abschließende Mahnungen angesichts des nahen Tages (13,11–14)

7. Mögliches Miteinander bei unterschiedlicher Lebensweise (14,1–15,6)

VI. Fazit (15,7–13)

VII. Briefschluss (15,14–16,23)

1. Rückblicke und Ausblicke (15,14–33)
2. Empfehlungen und Grußaufträge (16,1–16)
3. Schlussmahnungen (16,17–20)
4. Grußbestellungen (16,21–23)

Bei der Gliederung nach THEIßEN und VON GEMÜNDEN wurden vor den jeweiligen Kapitelnummern römische Zahlen vorgesetzt. Dies erleichtert eine Zusammenschau aller Gliederungen, zumal die Gliederung nach THEOBALD und nach WENGST dieser Nummerierung folgen. Die alphabetische Reihenfolge auf dritter Ebene bei Wengst wird hier nicht angeführt, da die Gliederung insgesamt sonst zu ausufernd wäre.

Sowohl der *Briefeingang* als auch der *Briefschluss* stellen bei allen drei Gliederungsschemata eine gemeinsame Basis dar. Der Beginn reicht von 1,1–17, der Schluss von 15,14–16,23. Dies dürfte durch die paulinische Art und Technik, seine Briefe zu formen³⁸, nachvollziehbar sein.

Der Rahmen um den *Hauptteil* scheint für alle Kommentator:innen klar ersichtlich zu sein. Im Vergleich dazu haben sich die Kommentator:innen im Hauptteil einer differenten Gliederungsebene und Nomenklatur bedient. So unterteilt THEOBALD den Römerbrief in zwei große Teile, die grob als theoretische und praxisleitende Entfaltung des Evangeliums charakterisiert werden können. Im Gegenzug strukturieren THEIßEN und VON GEMÜNDEN die erste Gliederungsebene in vier Segmente, die das Thema „Heil“ als zentrale Bezugsgröße kennzeichnen. Für THEOBALD ist der Gegenstand „Heil“ keineswegs fremd, ebenso führt auch er das „Heil“ als Sachverhalt des ersten Blockes (1,18–11,36) ein. WENGST nimmt den Briefbeginn– und Schluss in die erste Gliederungsebene mithinein, wodurch er den Römerbrief in sechs Teile zerlegt und die Verhältnisbestimmung zwischen Israel und den Völkern als Schwerpunkt seiner Überlegungen setzt. Folglich sind bereits auf erster Gliederungsebene, in ihrer Unterteilung und Benennung, Diskrepanzen festzumachen, was auf den jeweiligen interessegeleiteten Forschungsgegenstand der Kommentator:innen hinweisen könnte. Nichtsdestotrotz sind in diesen Unstimmigkeiten, nennenswerte Parallelen erkennbar, nämlich die Segmentierung in 1,18–3,20

³⁸ Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief, 50.

und 9,1–11,36, die von allen Kommentator:innen bestätigt wird. Wären bei THEOBALD Teil III in 3,21–5,21 und 6,1–8,39 zerteilt und Teil V mit Teil VI verbunden und bei WENGST Teil I.3 und I.4 miteinander fusioniert, würde sich durch diese geringen Änderungen folgende einheitliche Gliederung ergeben, die sich ihrer Kompaktheit halber an die Gliederung nach THEIßEN und VON GEMÜNDEN anlehnt:

Teil I: 1,18–3,20

Teil II: 3,21–5,21

Teil III: 6,1–8,39

Teil IV: 9,1–11,36

Bei der Benennungsweise der Segmente ist dieses Vorhaben nicht zielführend. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass dort Homogenisierungsbestrebungen den thematischen Schwerpunkt der Kommentare nicht gerecht werden würde. Es erscheint sinnvoll, Parallelen zwischen den Bezeichnungssystem der jeweiligen Kommentator:innen aufzuzeigen. Demnach ist „Heil“ für THEOBALD, THEIßEN und VON GEMÜNDEN als roter Faden des Römerbriefes beobachtbar. Dies zeigt Teil I bei THEOBALD und Teil I–IV bei THEIßEN und VON GEMÜNDEN. Für alle drei Kommentare ist die Israeltheologie ein Kernpunkt ihrer Gliederung, zumal bei allen Israel namentlich angeführt wird. Zusätzlich eint sie ein ethisch–paränetischer Schluss des Hauptteiles, der von 12,1–15,32 reicht.

Auf der zweiten Gliederungsebene sind in der Kapitel– und Versabgrenzung Nuancen erkennbar. Gegenüber WENGST und THEOBALD, die größere Kapitel– und Verseinheiten in kleinere Segmente ausdifferenzieren, strukturieren THEIßEN und VON GEMÜNDEN die zweite Gliederungsebene großzügiger und verzichten darauf, die Kapitel– und Verseinteilung in noch kleinere Sinnabschnitte zu kategorisieren. Eine nennenswerte Ungereimtheit ist bei der Gliederung nach THEOBALD beobachtbar, da dieser I.3.b.(2) mit 7,24, anstatt, wie die anderen Kommentator:innen mit 7,25, abschließen lässt. Den ethisch–paränetischen Schlussteil setzen THEOBALD, THEIßEN und VON GEMÜNDEN von 12,1–15,13 an. Bei WENGST ist demgegenüber eine kleine Verschiebung erkennbar, indem er 15,7–13 als separaten Teil aussondert. Ein ähnlicher Fall liegt bei THEOBALD vor, wenn er 6,1–8,39 in 6,1–8,17 und 8,18–8,39 trennt. Der Briefschluss wird von THEOBALD eigens weiter unterteilt, bei dem sogar einzelne Verse explizit hervorgehoben werden. Im Wesentlichen sind die Kapitel– und Verseinteilung bei allen Kommentator:innen aber weitreichend konvergent.

Grundsätzlich kann allen Gliederungsschemata viel abgewonnen werden, wobei, für diese Arbeit, die Präferenz auf eine detaillierte Fassung liegt, da der Diplomarbeit zugrundeliegende Stelle, Röm 8,18–27, dabei deutlicher hervorgehoben und nicht einem großen Abschnitt eingegossen wird. Andererseits ist nicht vonnöten, alle Segmente in ihre einzelnen Bestandteile zu zerlegen, wozu WENGST eher tendiert. Dementsprechend bietet sich die Gliederung nach THEOBALD als Grundlage dieser Arbeit an.

4.1.2 Mikrokontext

Der vorangegangene Abschnitt erläuterte bereits einen Gesamtüberblick über den Römerbrief. Dieser Abschnitt wird sich nun konkret mit Röm 8,18–27 befassen, um zu untersuchen, ob dieser Abschnitt als eigenständiger Teil im Gesamt betrachtet werden kann. Obwohl Kapitel- und Versangaben eine nützliche Orientierung bieten, können alternative Einteilungen je nach Interpretation der Forschenden überzeugender erscheinen. Signalisierende Faktoren wie Zeit- und Ortswechsel, Themenwechsel sowie das Erscheinen neuer Haupt- und Nebenakteure sind entscheidend, um den Text angemessen zu strukturieren. Eine Unterteilung des Textes in kleinere Einheiten ist unumgänglich, um den Mikrokontext zu verdeutlichen. Es sollte auch bedacht werden, dass die Kapiteleinteilung im 13. Jahrhundert und die Verseinteilung im 16. Jahrhundert nach Christus erfolgten. Zudem wurden neutestamentliche Texte oft redaktionell bearbeitet und in ihrer frühen Phase mündlich überliefert. Obwohl für die neutestamentliche Briefliteratur nicht immer dieselben literarkritischen Konzepte gelten, ist es dennoch wichtig, ihre literarische Vorgeschichte angemessen zu berücksichtigen.³⁹

In Übereinstimmung mit vielen Kommentaren zum Römerbrief wird in dieser Arbeit argumentiert, dass Röm 8,18 als Beginn einer neuen Perikope hervorgehoben werden sollte. Alle Kommentare, die im Kapitel Makrokontext zur Gliederung herangezogen wurden, bestimmen Vers 18 als Beginn eines neuen Abschnitts. WENGST begründet dies folgendermaßen: „Diese These von der Unverhältnismäßigkeit kommender Herrlichkeit gegenüber gegenwärtigen Leiden wird in drei konzentrischen Kreisen entfaltet, die immer enger werden.“⁴⁰ Ihm zufolge setzt mit Vers 18 ein Themenwechsel ein, nämlich die sukzessive Verheißung der Herrlichkeit der ganzen

³⁹ Vgl. WILKE, Das Arbeiten mit Neutestamentlichen Texten, 31.

⁴⁰ WENGST, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“, 278.

Welt. Von der Schöpfung über die Gemeinde bis hin zum seufzenden und stöhnenden Gebet, das vom Geist übersetzt wird, wird die Erlösung alle überströmen. Trotz Themenwechsel ist Vers 18 nicht völlig von Vers 17 abgekoppelt, da Vers 17 durch den nachfolgenden Vers 18 näherbestimmt wird.⁴¹ „Sind wir aber Kinder, dann auch Erben; wir sind Erben Gottes und sind Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.“ (Röm 8,17) Die Verkündigung des messianischen Erbes liegt eigentlich in völligem Kontrast zur gegenwärtig erlebten leidvollen Situation, wobei der Schlussteil von Vers 17 erklärend hinzufügt, dass das Leiden in Gleichsetzung zu Christus Leiden eine Entsprechung findet. Vers 18 konkretisiert dieses Deutungsschema der Antwort auf das Leiden, indem das Leiden in weiterer Folge gegenüber der kommenden Herrlichkeit als vernachlässigbar erscheint. Dadurch wiederum schlusszufolgern, Vers 18 stelle keinen Beginn eines neuen Abschnitts dar, wäre unzureichend, da einerseits mit den Worten „denn ich meine...“ (Vers 18) etwas semantisch Neues anklingt und andererseits sich der Schwerpunkt vom Leiden zur kommenden Herrlichkeit verlagert, wobei damit nicht der qualitative Unterschied der beiden konnotiert ist, sondern der Fokus auf die Hoffnung als solche ausgerichtet wird.⁴² Mag ein Themenwechsel offensichtlich sein, kann bei näherem Hinsehen von einem Zeitwechsel gesprochen werden, insofern sich durch die Ankündigung einer der leidvollen Gegenwart kontrastierenden kommenden Herrlichkeit eine Verheißung zeigt, die im übertragenen Sinne zeitlich konnotiert ist. Womöglich gehen Thema und Zeit hier in eine soteriologische und eschatologische Synthese ein, da Gegenwart und Zukunft als Pendant von Leid und Herrlichkeit auftreten, wenngleich die Herrlichkeit schon im Hier und Jetzt anbricht.

THEOBALD strukturiert Röm 8,18–30 in argumentativ–eschatologische Art und Weise. Das heißt, dass mit Vers 18 eine These angeführt wird, die, trotz des gegenwärtigen Leids, eine konsequente Befreiung vom Seufzen und Klagen proklamiert, die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes verkündet und unzweifelhaft an dieser Hoffnung festhält. Schließlich überprüft der Apostel in den folgenden Versen diese Behauptung auf ihren Wahrheitsgehalt, indem er die These in vier Begründungen argumentativ zu untermauern versucht. Dabei nähern sich das unverständliche Seufzen und Klagen der Gläubigen über zur ganzen Schöpfung bis hin zum Geist einer Klimax, die zum Thron Gottes reicht und sich dort als Sprechweise der Hoffnung manifestiert. In den tiefgreifenden Ausformulierungen der Argumente mag zwar der Konnex mit der grundlegenden These in Vers 18 ein wenig nachlassen, nichtsdestotrotz docken die Worte „Denn wir wissen...“

⁴¹ Vgl. Walter SCHMITHALS, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988, 284; Vgl. THEOBALD, *Römerbrief Kapitel 1–11*, 240.

⁴² Vgl. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, 284.

(Röm 8,22) – beides mal beginnend mit *οἶδαμεν* – in Vers 22 und Vers 28 an die in der Einleitung selbstsicher und hoffnungsvoll zur Sprache kommenden, Worte „Denn ich meine...“ (Röm 8,18) semantisch an und weisen daher auf eine Kohäsion des Abschnitts 18–30 hin. Mit Vers 30 endet der Abschnitt aus dem Grund, dass mit Vers 31 der argumentative Sprachstil sich in einen hymnischen transformiert.⁴³

Der Kommentar von THEIBEN und VON GEMÜNDEN bestätigt, wie die vorangegangenen Kommentare, Röm 8,18–30 zwar als eigenständigen Abschnitt, jedoch kontextualisieren sie diesen in einen größeren Rahmen, nämlich in 8,1–30, der ihrer Ansicht nach eine pneumatisch-soteriologische Kontrastfolie zu den ausformulierten gesetzeskritischen-harmatologischen Gedankengängen in Röm 7,7–25 bildet, vereinfacht gesagt als Gegensatz von „Leben im Gesetz“ (Röm 7,7–25) und „Leben im Geist“ (Röm 8,1–30). Nun wäre es zu kurz gegriffen zu behaupten, THEIBEN und VON GEMÜNDEN würden die thematische Einheit von Röm 8,18–30 übersehen. Vers 18 läutet den Beginn der Entfaltung der neuen Geburt des Menschen ein, vorher in Röm 8,12–17 nämlich stand das „Bild der Adoption“ im Zentrum, und wechselt vom Tod von Römer 6–8 zum Leben in Röm 8,18–30. Mit diesem Übergang sind logischerweise Geburtswehen implizit vorgegeben, die sich im Seufzen widerspiegeln. Dieses Seufzen ertönt von den drei Stimmen, nämlich der gesamten Schöpfung, der Gläubigen und des Geistes. Vers 30 als Ende der Perikope wird dadurch erklärt, dass ab Vers 31 eine hymnische Sprache ertönt und so ein neuer Teil eingeleitet wird.⁴⁴

Wie gezeigt worden ist, sind sich ein Großteil der Römerbriefkommentare einig, ab Vers 18 einen Beginn einer neuen Einheit vorliegen zu haben, indes neue und seltene Wörter platziert werden, mit kommender Herrlichkeit eine Antwort zum gegenwärtigen Leiden in Vers 18 eingeleitet wird. Zugleich geschieht eine zeitliche Verschiebung, nicht eine konkrete Ausführung des neuen ewigen Äons, sondern eine hoffnungsvolle zukunftsorientierte Verheißung des Vorübergehens der präsenten Leiden, wobei Vers 17 die verheißene Verherrlichung schon anklingen lässt. Deshalb kann plausibel von einem Abschnitt gesprochen werden, gleichzeitig wäre es aber zu weit

⁴³ Vgl. THEOBALD, Römerbrief Kapitel 1–11, 239f.

⁴⁴ Vgl. THEIBEN – VON GEMÜNDEN, Der Römerbrief, 72f.

ausgeholt von einem klaren Bruch zu sprechen.⁴⁵ Vers 30 als Ende der Perikope zu kennzeichnen wurzelt in der Begründung, dass ein Wechsel von argumentativer Sprechweise zu hymnischer Sprache stattfindet. Leser:innen dieser Arbeit sollten zu diesem Zeitpunkt erkennen, dass hier mit Vers 27 schon eine Grenze gezogen wird. Mehrere Gründe sollen diese Maßnahme verdeutlichen, wobei hier nicht der Anspruch erhoben werden soll, dass Vers 28 völlig von Vers 27 abgekoppelt ist. Eher werden Argumente angeführt, die plausibel machen sollen, weshalb die Verse 18–27 für sich genommen als einen vollständigen Zusammenhang betrachtet werden können, auch wenn zusätzliche Anmerkungen die innere Einheit von Vers 18 bis 27 nicht in ihren Grundfesten erschüttern würden.

Erstens wird die leidende Schöpfung und die Kinder Gottes, sowie der Geistes Hauptgegenstand dieser Arbeit sein. Die Verse 28–30 werden hier als nennenswerten Zusatz gesehen, der allerdings für diese Arbeit nicht weiter erheblich ist. Offensichtlich leitet Vers 18 einen neuen Sinnabschnitt ein, der in den vorherigen Seiten ausführlich begründet wurde. Die Verse 19–27 führen dann die schöpfungstheologisch-eschatologischen Überlegungen ausführlich aus, die schließlich in Vers 27 in einer abschließenden hoffnungsvollen Zusage münden, etwas „das Eintreten des Geistes für die Heiligen in gottgemäßer Weise“ (Röm 8,27). Nun mag tatsächlich Vers 28 an diesen Gedanken der Zusage anknüpfen, indem die Gewissheit der Hoffnung nochmals zur Sprache kommt und das Vertrauen in der Erlösung vom Leid in Gottes Hände gelegt wird.⁴⁶ Es ist aber eher als Zusatz zu werten, wo sonst Raum für mehrdeutige Interpretamente sein könnte, die in dieser Arbeit noch diskutiert werden.

Was spricht sonst dafür, dass ab Vers 28 ein neuer Sinnabschnitt eingeleitet wird? Mit *Οἶδομεν* (Vers 28) scheint ein neuer Aspekt ins Spiel zu kommen⁴⁷, der sich von Vers 27 abheben will. Es scheint wie ein Zusatz, der die vorangegangenen Verse zwar in einer Klimax der Zusage steigern möchte, jedoch nicht unverzichtbar für die Verse 18–27 ist, die auch ohne die Verse 28–30 ein stimmiges Bild ergeben würden. Thematisch ist ebenfalls die Begrifflichkeit der Rechtfertigung,

⁴⁵ Entgegen der Mehrheitsmeinung differenziert KÄSEMANN den Abschnitt Röm 8,18–30 in Röm 8,18.28–30 und Röm 8,19–27. Dies begründet er, dass im Letzteren eine antienthusiastische Stoßrichtung artikuliert wird und eine unmissverständliche Zäsur zwischen Vers 18 und 19 gegeben ist. Demnach bilde Röm 8,19–27, strukturiert durch drei Näherbestimmungen des „Seufzen und Stöhnen“, eine eigenständige Passage. Das Prinzip der Heilsgewissheit beginne in Vers 18 und knüpfe wieder in Vers 28–30 nahtlos an. Worin aber KÄSEMANN an der Mehrheitsmeinung anknüpft, ist der Auftakt eines neuen Teils, der in Vers 18 Fuß fasst. Vgl. dazu Ernst KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 99), Tübingen ⁴1980, 222f.

⁴⁶ Vgl. WENGST, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“, 282; Vgl. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, 300.

⁴⁷ Vgl. KÄSEMANN, *An die Römer*, 223f.

die in Vers 30 angedeutet wird, für die Verse 18–27 nicht wirklich von Relevanz. So wie der Wortstamm *ελπι*– den Abschnitt von Vers 18 bis Vers 27, sowohl als Verb als auch als Nomen, durchzieht, kann das gleiche vom Stamm *αγαπ*– behauptet werden, das von Vers 28 bis Vers 39 viermal nachzuweisen ist.⁴⁸ Zwar verhalten sich Hoffnung und Liebe nicht als *pro* und *contra*, da sie sich in einer sinnvollen Synthese zueinander verhalten können, nichtsdestotrotz richten sie in diesem Fall ihr Augenmerk auf heterogene Sachverhalte. Während Hoffnung zum gegenwärtigen „Seufzen und Stöhnen“ Bezug nimmt, findet die Liebe von Vers 28 bis Vers 30 mit der Rechtfertigung ihre Entsprechung und ist von Vers 31 bis 39, trotz aller kommenden Repressalien, mit der Gewissheit der Glaubenden verbunden.

Zweitens sind semantische Besonderheiten feststellbar. Ein erster Hinweis, der Röm 8,18–27 als eigenständigen Abschnitt bezeichnen lässt, sind die häufig vorkommenden Begriffe, deren Präsenz in den protopaulinischen Briefen und im Neuen Testament einzigartig sind. Nämlich *ματαιότης* (Vers 20), *συστενάζειν*, *συνωδίνειν* (Vers 22), *συναντιλαμβάνεσθαι*, *στεναγμός*, *ἀλαλήτος* (Vers 26).⁴⁹ Zugleich bezeugt der Text *ελπις* sechsmal (Vers 20.24f), wohingegen die restlichen Verse von Röm 8 *ἐλπίς* nicht belegen. Vers 27 fällt durch die Verwendung von *υπέρ ἁγίων* als Formulierung auf, die nur an dieser Stelle im Text erscheint. Ansonsten wird diese Wendung üblicherweise mit einem Artikel angeführt oder durch weitere Begriffe präzisiert, während sie in diesem Fall absolut substantiviert ist.

Diese Überlegungen führen, drittens, zur plausiblen Annahme, dass die Verse 18–27 vorpaulinisches Traditionsgut verkörpern. Sicherlich sind traditionskritische Ausführungen in der diachronen Textuntersuchung umfassend auszuformulieren, jedoch sollten hier einzelne Hinweise kurz zur Sprache kommen, welche die Annahme, die Verse 18–27 als eine abzugrenzende Einheit betrachten zu können, stützen. Einige Wörter, die sonst nur in überliefertem traditionellem Formelgut belegt sind, erscheinen in einer nennenswerten Zahl. Unter anderem treten von Vers 18 bis Vers 27 einzelne Wörter wie *απεκδέχεσθαι*, *ἀποκάλυψις*, *ἀπολύτρωσις* oder Verbindungen wie *ἐντυγχάνειν ὑπέρ*, *πνεῦματι ἐκ πίστεως* an anderen neutestamentlichen Stellen auf, die traditionelles Formelgut beinhalten. Dazu ist die eigentümliche Verwendung von *ἀποκάλυψις* und *κτίσις* auffallend, die sonst in einem anderen Sinn gebraucht werden. *Κτίσις* hat eine mannigfaltige Bedeutung, die, je nach Kontext, eschatologische Charakterzüge besitzt, auf die Gesamtheit der

⁴⁸ Vgl. Henning PAULSEN, Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (WMANT 43), Neukirchen-Vluyn 1974, 133.

⁴⁹ Vgl. Peter VON DER OSTEN-SACKEN, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (FRLANT 112), Göttingen 1975, 80.

Schöpfung verweist oder einfach Kreaturen meint. Sonstige Abkömmlinge des Stammes *κτι-* oder verbalisierte Formen von *κτίσις* spielen nahezu keine Rolle für Paulus, umso mehr überrascht einerseits das positive Bild der Schöpfung und andererseits die viermalige Erwähnung dieses für Paulus sonst unbedeutenden Wortes innerhalb eines kurzen Abschnitts. Ein letztes ausschlaggebendes Argument, zwischen Vers 27 und 28 einen Bruch zu proklamieren, ist mit der außerordentlichen Rolle des *πνεύμα* gegeben. Der Geist als engelhafter Fürsprecher, der apokalyptische Motive anklingen lässt, ist in den sonstigen Paulusbriefen nicht belegt.⁵⁰

Abschließend soll die Perikope in Sinnzeilen gegliedert werden, um eine visuelle Übersicht der inneren Einheit von Röm 8, 18–27 zur Schau zu stellen:

- ¹⁸ Denn ich bin meine,
dass die Leiden der jetzigen Zeit in Hinblick auf die bevorstehende Herrlichkeit,
die an uns offenbar werden wird,
nicht würdig sind.
- ¹⁹ Denn die Sehnsucht der Schöpfung erwartet die Offenbarung der Söhne Gottes.
- ²⁰ Denn die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen,
nicht freiwillig
aber durch den, der sie unterworfen hat,
mit der Hoffnung,
²¹ dass die Schöpfung selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit
zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit werden wird.
- ²² Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung gemeinsam seufzt und bis nun in Geburtswehen liegt.
- ²³ Nicht aber allein sie, sondern auch wir selbst,
welche die Erstlingsgabe des Geistes haben,
und wir selbst seufzen in uns,
während wir die Sohnschaft und die Befreiung unseres Leibes erwarten.
- ²⁴ Denn auf Hoffnung hin wurden wir gerettet,
aber geschaute Hoffnung ist keine Hoffnung, denn was einer schaut, wer erhofft es?
- ²⁵ Wenn wir aber das, was wir nicht sehen, hoffen, erwarten wir es durch Geduld.
- ²⁶ Ebenso aber steht der Geist auch unserer Schwachheit bei;

⁵⁰ Vgl. VON DER OSTEN-SACKEN, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, 80–87.

Denn, worum wir beten sollen,
wie man muss,
wissen wir nicht,
aber der Geist selbst hält mit unaussprechlichen Seufzen Fürsprache bei.
²⁷ Der aber, welcher die Herzen durchforscht, weiß, um das Sinnen des Geistes,
denn gemäß Gott tritt er für die Heiligen ein.

Der Abschnitt ist durch drei konzentrische Argumente gekennzeichnet, die durch die Hauptaussage in Vers 18 – die Überzeugung der Überlegenheit der Hoffnung beziehungsweise der Herrlichkeit gegenüber dem Leid – eingeleitet werden. Auf erster Ebene stehen die in Hoffnung ausharrenden Protagonisten des Stöhnens und Seufzens: die Schöpfung, die Menschen und der Geist. Sie treten in direkter Weise als aktive oder passive Subjekte des Geschehens in Erscheinung. Grundsätzlich macht es Sinn, zwischen Haupt- und Nebensatz zu unterscheiden und den Nebensatz auf die zweite Ebene zu heben. Auf dritter und vierter Ebene werden schließlich Präzisierungen oder Ergänzungen von Nebensätzen, darunter Relativsätze oder einen Nebensatz einleitende Konjunktionen angesiedelt, die das Gesagte noch weiter vertiefen oder erklären. Diese Voraussetzung trifft aber nicht für die Konjunktion „denn“ zu, weil zwar die drei Protagonisten dabei genauer skizziert werden, jedoch jeweils mit einem neuen eigenständigen Satz, der einen anderen nuancierten Sachverhalt zum Ausdruck bringt.

4.2 Syntaktische Analysen

Lag die Aufmerksamkeit auf den unmittelbaren textuellen Kontext, in dem Röm 8,18–27 eingebettet ist, widmet sich dieser Teil spezifisch dem Satzbau der Perikope. Die Aufgabe der syntaktischen Analyse definiert SCHNELLE mit folgenden Worten:

„Die sprachlich–syntaktische Analyse erhebt den Wortschatz eines Textes und untersucht die in einem Text vorkommenden Wortarten (Substantiv, Verb, Adjektiv, Pronomen, Präposition, Artikel, Konjunktion), Wortformen (Tempus, Genus, Modus, Numerus, Kasus) sowie deren Verknüpfung nach den Regeln der Grammatik.“⁵¹

⁵¹ Udo SCHNELLE, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ⁸2014, 60.

4.2.1 Grammatikalische Syntaktik

Wie im vorherigen Zitat kurz angeschnitten, soll der altgriechische Text gründlich in seiner spezifischen grammatikalischen Struktur ausgewertet werden. Dies umfasst die Erhebung der Anzahl bestimmter Wortarten sowie die Form, in der sich die Wörter befinden, zu durchleuchten. Intratextuelle Beziehungen werden hierbei Gegenstand der Untersuchung sein. Der Text erscheint als ein Gewebe von Wörtern, die sprachlich aufeinander verweisen, und auf die Kohärenz des Textes rückschließen lassen.⁵²

Dies stellt durchaus eine Herausforderung dar. Ein dichter Text ist demnach viel mehr als ein Konglomerat von bloßen Worten, die lose nebeneinanderstehen. Infolgedessen dient eine auflistende Tabelle für eine geeignete Übersicht, die sich zugleich an die Reihenfolge der Verse orientiert. Dadurch kann sich der/die Leser:in nicht nur über die Anzahl der Wörter und das Auftreten von Wortarten einen Eindruck verschaffen, sondern auch die Variationen eines Wortstamms in chronologischer Reihenfolge im Blick behalten.⁵³ Dabei erfolgt eine Segmentierung in kleinste Sinneinheiten. Allerdings beziehen sich die Kapitel 4.2.1, 4.2.2.2 und 4.2.2.1, geschuldet durch den Fokus auf Satzteile und ganze Sätze, auf die Versnummerierung in Kapitel 3.

Vers	Präp.	Pron.	Art.	Part. ⁵⁴	Adj.	Konj.	Subst.	Verben
18a						γάρ <i>denn</i>		Λογίζομαι 1. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>ich meine</i>
b			τά <i>die</i>	οὐκ Part. Neg. <i>nicht</i>	ἄξια Akk. Sg. <i>würdig</i>	ὅτι <i>dass</i>	παθήματα Nom. Pl. <i>Leiden</i>	
c			τοῦ <i>gegenwärtig</i>	νῦν			καιροῦ Gen. Sg. <i>Zeit</i>	

⁵² Vgl. Ursula U. KAISER, Neutestamentliche Exegese kompakt. Eine Einführung in die wichtigsten Methoden und Hilfsmittel (UTB 5984), Tübingen 2022, 67.

⁵³ Vgl. ebd. 68.

⁵⁴ Die Partikel umfassen hier die Adverbien und Negationspartikel. Wegen ihrer geringen Häufigkeit im vorliegenden Text, lassen sich diese zwei Wortarten unter einem Punkt definieren. Das Aufscheinen zweier Konjunktionen nebeneinander lässt sich durch ihre sprachlogische Zusammengehörigkeit erklären. Beispielsweise bildet *ἀλλά καί* (aber auch) ein festes Wortpaar.

Vers	Präp.	Pron.	Art.	Part.	Adj.	Konj.	Subst.	Verben
d		πρός <i>gegenüber</i>	τὴν <i>die</i>				δόξαν Akk. Sg. <i>Herrlichkeit</i>	μέλλουσιν Akk. Part. Präs. Akt. <i>kommen</i>
e	εἰς <i>in</i>	ἡμῶν pers. Pl. Akk. <i>ihr</i>						ἀποκαλυφθῆναι Inf. Aor. Pass. <i>offenbaren</i>
19a			ἡ <i>die</i>			γάρ <i>denn</i>	ἀποκαταδοκία Nom. Sg. <i>sehnsüchtige Erwartung</i>	ἀπεκδέχεται 3. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>erwarten</i>
b			τῆς				κτίσεως Gen. Sg. <i>Schöpfung</i>	
c			τὴν <i>die</i>				ἀποκάλυψιν Akk. Sg. <i>Offenbarung</i>	
d			τῶν				υἱῶν Gen. Pl. <i>Söhne</i>	
e			τοῦ				θεοῦ Gen. Sg. <i>Gott</i>	
20a			τῇ			γάρ <i>denn</i>	ματαιότητι Dat. Sg. <i>Nichtigkeit</i>	
b			ἡ <i>die</i>				κτίσις Nom. Sg. <i>Schöpfung</i>	ὑπετάγη 3. Sg. Ind. Aor. Pass. <i>unterwerfen</i>
c				οὐχ Neg. Part. <i>nicht</i>	ἐκοῦσα 1. Sg. Akk. <i>freiwillig</i>			
d	διὰ <i>durch</i>		τόν <i>den</i>		ἀλλὰ <i>sondern</i>			ὑποτάξαντα Akk. Part. Aor. Akt. <i>unterwerfen</i>

Vers	Präp.	Pron.	Art.	Part.	Adj.	Konj.	Subst.	Verben
e	ἐφ’ <i>auf</i>						ἐλπίδι Gen. Sg. <i>Hoffnung</i>	
21a		αὐτή dem. Nom. Sg. <i>selbst</i>	ἡ <i>die</i>		ὅτι καί <i>dass</i> <i>auch</i>		κτίσις Nom. Sg. <i>Schöpfung</i>	ἐλευθερωθήσεται 3. Pl. Ind. Aor. Pass. <i>befreien</i>
b	ἀπό <i>von</i>		τῆς				δουλείας Gen. Sg. <i>Knechtschaft</i>	
c			τῆς				φθορᾶς Gen. Sg. <i>Vergänglichkeit</i>	
d	εἰς <i>in</i>		τὴν <i>die</i>				ἐλευθερίαν Akk. Sg. <i>Freiheit</i>	
e			τῆς				δόξης Gen. Sg. <i>Herrlichkeit</i>	
f			τῶν				τέκνων Gen. Pl. <i>Kinder</i>	
g			τοῦ				θεοῦ Gen. Sg. <i>Gott</i>	
22a						γάρ <i>denn</i>		οἶδαμεν 1. Pl. Ind. Präs. Akt. <i>wissen</i>
b			ἡ <i>die</i>		πᾶσα Nom. Sg. <i>ganze</i>	ὅτι <i>dass</i>	κτίσις Nom. Sg. <i>Schöpfung</i> <i>seufzen</i>	συστενάζει 3. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>gemeinsam</i>

Vers	Präp.	Pron.	Art.	Part.	Adj.	Konj.	Subst.	Verben
c	ἄχρι <i>bis</i>		τοῦ	νῦν <i>jetzt</i>		καί <i>und</i>		συνωδίνει 3. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>in Geburtswehen</i> <i>liegen</i>
23a				οὐ Neg. Part. <i>nicht</i>	μόνον Nom. Sg. <i>allein</i>	δέ aber		
b		αὐτοί dem. Nom. Pl. <i>selbst</i>	τήν <i>die</i>			ἀλλά καί <i>aber</i> <i>auch</i>	ἀπαρχήν Akk. Sg. <i>Erstlingsfrucht</i>	ἔχοντες Nom. Part. Akt. Präs <i>haben</i>
c			τοῦ				πνεύματος Gen. Sg. <i>Geist</i>	
d		ἡμεῖς pers. Akk. Pl. <i>wir</i>				καί <i>auch</i>		στενάζομεν 1. Pl. Ind. Präs. Akt. <i>stöhnen</i>
e	ἐν <i>in</i>	ἐαυτοῖς refl. Dat. Pl. <i>uns</i>						
f		αὐτοί dem. Nom. Pl. <i>selbst</i>						
g							υἰοθεσίαν Akk. Sg. <i>Sohnschaft</i>	ἀπεκδεχόμενοι 1. Pl. Part. Med. <i>erwarten</i>
h			τήν <i>die</i>				ἀπολύτρωσιν Akk. Sg. <i>Befreiung</i>	
i		ἡμῶν pers. Gen. Pl. <i>unseres</i>	τοῦ				σώματος Gen. Sg. <i>Leib</i>	
24a			τῇ			γάρ <i>denn</i>	ἐλπίδι Dat. Sg. <i>Hoffnung</i>	ἐσώθημεν 1. Pl. Ind. Aor. Pass. <i>retten</i>

Vers	Präp.	Pron.	Art.	Part.	Adj.	Konj.	Subst.	Verben
b						δέ <i>aber</i>	ἐλπίς Nom. Sg. <i>Hoffnung</i>	βλεπομένη Nom. Sg. Part. Med. <i>sehen</i>
c				οὐκ Neg. Part. <i>nicht</i>			ἐλπίς Nom. Sg. <i>Hoffnung</i>	ἔστιν 3. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>sein</i>
d		ὁ rel. Nom. Sg. <i>was</i>						
e		τίς interr. Nom. Sg. <i>jemand</i>				γάρ <i>denn</i>		βλέπει 3. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>sehen</i>
f								ἐλπίζει 3. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>hoffen</i>
25a						εἰ δέ <i>wenn</i> <i>aber</i>		ἐλπίζομεν 1. Pl. Ind. Akt. <i>hoffen</i>
b		ὁ rel. Nom. Sg. <i>was</i>		οὐ Neg. Part. <i>nicht</i>				βλέπομεν 1. Pl. Ind. Akt. <i>sehen</i>
c	δι’ <i>durch</i>						ὑπομονῆς Gen. Sg. <i>Geduld</i>	ἀπεκδεχόμεθα 1. Pl. Ind. Präs. Med. <i>erwarten</i>
26a			τό <i>der</i>	Ὡσαύτως <i>ebenso</i>		δὲ καί <i>aber</i> <i>auch</i>	πνεῦμα Nom. Sg. <i>Geist</i>	συν– αντιλαμβάνεται ⁵⁵ <i>beistehen</i>
b		ἡμῶν pers. Dat. Pl. <i>unserer</i>	τῇ				ἀσθενεία Dat. Sg. <i>Schwachheit</i>	

⁵⁵ Aufgrund der Wortlänge wurde, um die Übersicht zu wahren, ein Bindestrich eingefügt.

Vers	Präp.	Pron.	Art.	Part.	Adj.	Konj.	Subst.	Verben
c		τί frage. Nom. Sg. <i>was</i>	τό <i>der</i>			γάρ <i>denn</i>		προσευζόμεθα 1. Pl. Aor. Opt Pass. <i>beten</i>
d				καθό <i>wie</i>				δεῖ 3. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>man muss</i>
e				οὐκ Neg. Part. <i>nicht</i>				οἶδαμεν 1. Pl. Ind. Präs. Akt. <i>wissen</i>
f		αὐτό dem. Nom. Sg. <i>selbst</i>	τό <i>der</i>			ἀλλ’ <i>aber</i>	πνεῦμα Nom. Sg. <i>Geist</i>	ὑπερεντυγχάνει 3. Pl. Ind. Präs. Akt. <i>Fürsprache einlegen</i>
g					ἀλαλήτοις Dat. Pl. <i>unaus- sprechlich</i>		στεναγμοῖς Dat. Pl. <i>Seufzer</i>	
27a			ὁ <i>der</i>			δέ <i>aber</i>		οἶδεν 3. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>wissen</i>
b			τὰς <i>die</i>				καρδίας Akk. Pl. <i>Herzen</i>	ἐραυνῶν Nom. Sg. Part. Präs. Akt. <i>durchforschen</i>
c		τί frag. Nom. Sg. <i>was</i>	τό <i>das</i>				φρόνημα Nom. Sg. <i>Streben</i>	
d				τοῦ			πνεύματος Gen. Sg. <i>Geist</i>	

Vers	Präp.	Pron.	Art.	Part.	Adj.	Konj.	Subst.	Verben
e	κατά <i>gemäß</i>						θεόν Akk. Sg. <i>Gott</i>	
f	ὕπέρ <i>für</i>				ἁγίων Akk. Gen. <i>heilig</i>	ὅτι <i>dass</i>		ἐντυγχάνει 3. Sg. Ind. Präs. Akt. <i>eintreten</i>

Insgesamt umfasst die Perikope 37 Substantive, 29 Verben, 20 Konjunktionen, 15 Pronomen, 10 Präpositionen und 6 Adjektive. Eine die Perikope ausbuchstabierenden Tabelle lässt nach weiteren Schritten zur Ergründung der Grammatik fragen. Um schließlich die Grammatik zu begreifen sind mehrere Anhaltspunkte hilfreich. Anaphora durch Pro-Formen, Wort- oder Satzwiederholungen oder sonstige Stilmittel geben Einblick in die Satzstruktur und deren Kohäsion.⁵⁶

Anaphora durch Pro-Formen meint ein Substantiv, Verb, Adjektiv, Adverb oder einen Eigennamen substituierendes Wort, das auf das vorhergehende Wort Bezug nimmt und eine Wiederholung des besagten Wortes vermeidet. Wohingegen alle Wortarten außer das Substantiv durch eine Pro-Form derselben Wortart ersetzt wird, dient das Pronomen als Pro-Form eines Substantivs. Pro-Formen eignen sich dazu, den Text abwechslungsreicher und effizienter zu gestalten und auf überflüssige Wortwiederholungen zu verzichten.⁵⁷

Für Röm 8,18–27 lassen sich allerdings nur eine Anapher durch Pro-Form erkennen. In Vers 23f. fungiert *αὐτοί* als Pronomen für das Subjekt in den vorherigen Sätzen. Es bezieht sich auf dieselbe Gruppe oder dieselben Personen, die bereits zuvor in Vers 23b erwähnt wurden. Somit dient *αὐτοί* als Pronomen, um das Subjekt „wir“ erneut zu kennzeichnen, ohne es wiederholen zu müssen.

Demgegenüber gibt Röm 8,18–27 Wiederholungen in nennenswerter Zahl wieder. Der markante Beginn „*λογίζομαι*“ (meinen, überzeugt sein) in Vers 18 der Perikope ist eine Wendung, der sich Paulus alleine im Römerbrief hinweg mehrmals bedient, wie in Röm 2,3; 3,28; 4,3; 4,5; 4,6; 6,11. Noch signifikanter ist aber das *γάρ* (denn, nämlich, also, usw.), welches das Textgerüst im eigentlichen Sinne zusammenhält. In Vers 19.22.24.26 werden neue Denkansätze mit *γάρ* initiiert,

⁵⁶ Vgl. KAISER, Neutestamentliche Exegese kompakt, 81.

⁵⁷ Vgl. Wolfgang U. DRESSLER, Einführung in die Textlinguistik (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 13), Tübingen 2016, 25–28.

wodurch gerade diese Stellen bedeutende Wegstationen der Argumentation von Paulus markieren. Dabei fällt auf, dass *γάρ* die Verse einleitet und dadurch einen argumentativen Neuansatz einführt, während auf die Konzepte in den vorangegangenen Versen Bezug genommen wird. *Γὰρ* dient folgerichtig als Verbindungsstück zweier Gedankengänge und ist ein ausschlaggebender Indikator für die Textkohärenz.

Υποτάσσω (unterwerfen, unterordnen) wiederholt sich in Vers 20 – einmal davon als Partizip – und lässt auf einen inneren Zusammenhang schließen. Die Schöpfung ist nicht von sich aus der Vergänglichkeit unterworfen, sondern durch einen sie Unterwerfenden⁵⁸. Es wirkt wie ein logischer Schluss, der die Unzulänglichkeit und Passivität der Schöpfung akzentuiert.

Ἀπεκδέχομαι (erwarten, warten, abwarten) tritt in drei unterschiedlichen Versen (8,19.23.25) in der Perikope auf, wobei die Verse 23–25 einen der drei konzentrischen Kreise bilden⁵⁹ und somit das Warten oder die Erwartung in das Zentrum rücken. Auch hier, wie bei *ὑποτάσσω*, ist *ἀπεκδέχομαι* einmal als Partizip gebildet. Der Spannungsbogen ist in Vers 19 durch *ἀπεκδέχομαι* deutlich erfassbar. Vor allem in der Kombination mit *ἀποκαραδοκία* (sehnsüchtige Erwartung) erhält die Erwartung einen besonderen Tiefencharakter.

Nomen, deren Auftreten in Röm 8,18–27 ebenfalls kaum unbemerkt bleiben können sind *πνεῦμα* (Geist), *ἐλπίς* (Hoffnung) und *κτίσις* (Schöpfung). Das Verbum *ἐλπίζω* ist hier mitgemeint. Während *κτίσις* am Beginn der Perikope in Vers 20–23 anzutreffen ist, dominiert *ἐλπίς* im Mittelteil (Vers 20.24.25) und *πνεῦμα* (Vers 23.26) am Schluss, wobei sie klarerweise nicht voneinander abgeschnitten sind, da sie an anderen Stellen vereinzelt auftreten. Diese Schlagwörter geben den Ton an und fassen in verdichteter Form das Thema der jeweiligen Verse zusammen, dennoch darf *ἐλπίς* nicht als Repräsentant einer der drei konzentrischen Kreise wie *κτίσις* und *πνεῦμα* missverstanden werden, sondern durchzieht diese gleichsam und ist *in nuce* das Verbindungsstück der einzelnen Verse miteinander.⁶⁰

⁵⁸ Wer hier als handelndes Subjekt die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen hat, gibt die Stelle im Text nicht klar her. Es könnte sich um Gott, Adam oder Adams Übertretung handeln. Alle drei Optionen haben ihre Daseinsberechtigung. Eventuell lässt Paulus dies absichtlich offen oder für die Adressaten müsste es klar gewesen sein, weshalb Paulus auf eine nähere Erläuterung verzichtet. Vgl. dazu SCHMITHALS, Der Römerbrief, 286.

⁵⁹ Vgl. PAULSEN, Überlieferung und Auslegung in Römer 8, 107.

⁶⁰ Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief, 252.

Signifikant ist die Anzahl an Konjunktionen, deren Zahl sogar die der Präpositionen und Adjektive zusammen übersteigt. Ein Indiz für die komplexe innere Verwobenheit der Perikope. Bis auf Vers 23, der keine Konjunktion beinhaltet, umfassen Vers 19 und 20 eine Konjunktion und die restlichen Verse sogar mindestens zwei Konjunktionen. Mit Blick auf die bemerkenswerte Länge und Vielschichtigkeit gewisser Sätze sind diese für das Textverständnis unumgänglich. Beispielsweise sind Vers 24 und 25, die einen langen Satz bilden, in vier Haupt- und Nebensätze gegliedert. *Γάρ* ist – auf der vorherigen Seite schon thematisiert – der syntaktische rote Faden der Perikope, der nicht nur ganze siebenmal zum Einsatz kommt, sondern auch das so häufig gebrauchte Wort *καί* in seiner Zahl übersteigt. Indessen steht *καί* in der Perikope selten alleine und ist mit einer weiteren Konjunktion wie *δέ* oder *ἀλλά* verknüpft. Das signalisiert den argumentativen Charakter der Perikope, wohingegen ein alleiniges *καί* für narrative Texte gebräuchlich ist, siehe Mk 6,21–29.⁶¹

Semantisch und thematisch zusammenhängende Wörter sind ebenso anzutreffen. *Τέκνων* (21f), *υἱῶν* (19d) und *υἰοθεσίαν* (23g) sind aus logischer Perspektive Begriffspaare und bedingen einander. Mit Kindern sind die Söhne implizit mitgemeint. Umgekehrt dient Sohnschaft oder Söhne als generisches Maskulinum, obwohl der Begriff „Kinder“ in den Ohren heutiger Menschen inklusiver anmutet. Ein weiteres über Verse hinweg zusammenhängendes Wortpaar ist *ματαιότητι* (20a) mit *φθορᾶς* (21c) und *παθήματα* (18a) mit *δουλείας* (21b) und *στεναγμοῖς* (27d). Nichtigkeit und Vergänglichkeit sind im eigentlichen Sinne Synonyme. Leiden, Knechtschaft und Seufzen gehören im Kontext der Perikope zwar nicht unmittelbar, jedoch thematisch untrennbar zusammen, was in weiterer Abfolge deutlich wird, wenn es für die Gesamtheit der Schöpfung heißt: „die Schöpfung selbst wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit werden“ (Vers 21) und „der Geist selbst hält mit unaussprechlichen Seufzen Fürsprache“ (Vers 27). Insgesamt überwiegt die Zahl der Parataxen (16) gegenüber der von den Hypotaxen (4) um ein Vielfaches. Unter Hypotaxe und Parataxe versteht man:

„Hypotaxis is the logico-semantic relation between a dependent element and the element on which it is dependent (dominant element). Parataxis, on the other hand, is the logicosemantic relation between two linguistic elements of equal status and, thus, either could stand independently of the other (e.g. 'I am going to the store' ... and I will buy some soup').“⁶²

⁶¹ Vgl. Klaus BERGER, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977, 15.

⁶² Stanley E. PORTER, *A Handbook to the Exegesis of the New Testament* (NTTS 25), Leiden – Boston 1997, 205.

Trotz der Überlegenheit von Parataxen, die den Text leserlicher und flüssiger gestalten, ist die Vielschichtigkeit und Komplexität des Textes unverkennbar. In diesem Kontext entschärft die Dominanz der Parataxen gegenüber den Hypotaxen – bei gleichzeitiger textueller Tiefenschicht – eine zu sperrige und verschränkte Lesart. Ein in Sinnzeilen angeführter Text soll das Textgefüge klar zur Schau stellen. Einrückungen werden bei den Hypotaxen gesetzt:

¹⁸ Denn ich bin meine,

dass die Leiden der jetzigen Zeit in Hinblick auf die bevorstehende Herrlichkeit,
die an uns offenbar werden wird,
nicht würdig sind.

¹⁹ Denn die Sehnsucht der Schöpfung erwartet die Offenbarung der Söhne Gottes.

²⁰ Denn die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen,

nicht freiwillig

aber durch den, der sie unterworfen hat,

mit der Hoffnung,

²¹ dass die Schöpfung selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit
zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit werden wird.

²² Denn wir wissen,

dass die ganze Schöpfung gemeinsam seufzt und bis nun in Geburtswehen liegt.

²³ Nicht aber allein sie, sondern auch wir selbst,

welche die Erstlingsgabe des Geistes haben,

und wir selbst seufzen in uns,

während wir die Sohnschaft und die Befreiung unseres Leibes erwarten.

²⁴ Denn auf Hoffnung hin wurden wir gerettet,

aber geschaute Hoffnung ist keine Hoffnung,

denn was einer schaut,

wer erhofft es?

²⁵ Wenn wir aber das,

was wir nicht sehen,

hoffen,

erwarten wir es durch Geduld.

²⁶ Ebenso aber steht der Geist auch unserer Schwachheit bei;

Denn, worum wir beten sollen,

wie man muss,

wissen wir nicht,

aber der Geist selbst hält mit unaussprechlichen Seufzen Fürsprache bei.

²⁷ Der aber, welcher die Herzen durchforscht, weiß, um das Sinnen des Geistes, denn gemäß Gott tritt er für die Heiligen ein.

Maßgebliche grammatikalische Besonderheiten sind in Röm 8,18–27 nur vereinzelt nachweisbar. Nur zweimal in Röm 8 formuliert Paulus seine Gedanken in 1. Person Singular, einmal mit *λογίζομαι* in Vers 18 und *πέπεισμαι* in Vers 38, beides mal in Verbindung mit *γάρ*. Bezugnehmend auf die Konjunktionen kann festgehalten werden, dass Röm 8,18–27 diese verhältnismäßig mehr gebraucht als in Röm 8,1–17 und Röm 8,28–39 und das bei einer Differenz von 123 Wörtern gegenüber den Versen 1–17 und 35 Wörtern gegenüber Verse 28–39. Dieses dichte Konglomerat an Konjunktionalsätzen (*ὅτι, γάρ, ἀλλά, δέ*) in den Versen 18–27 ist für solch einen kurzen Abschnitt außergewöhnlich. Dieses Ausmaß an Konjunktionen – sind diese doch an den entscheidenden Stellen von Röm 8 präsent – zeugt von der komplexen theologisch-argumentativen Struktur der Perikope.⁶³ Die Verben mit ihren mehrheitlichen Präsensformen markieren keine nennenswerten grammatikalischen Eigenheiten, da dies der Haupttempus des ganzen Kapitels ist. Die Perikope zeigt eine bevorzugte Verwendung des Genitivs für Substantive, was mit den übrigen Versen in Römer 8 übereinstimmt. Für die restlichen Wortarten konnten keine grammatikalischen Signifikanten ausfindig gemacht werden.

4.2.2 Stilistische Syntaktik

Dieses Kapitel wird unter dem Blickwinkel zweier sprachlicher Phänomene, etwa den Tropen und den Stilfiguren behandelt. Tropen sind zweckmäßige Ersetzungen oder Wendungen eines bestimmten eigentlichen Ausdrucks in etwas Uneigentliches. Dieses Uneigentliche transformiert sich durch figurative Stilmittel wie einer Metapher, Ironie, Metonymie und sonstiges, mit der entweder das Uneigentliche dem Eigentlichen ähnlich, gegenteilig oder nahstehend erscheint.⁶⁴ Demgegenüber sind Stilfiguren sprachliche Mittel, die dazu dienen, die normale Struktur oder Bedeutung von Wörtern oder Sätzen zu verändern, zu verstärken und vor allem zu durchbrechen.

⁶³ Vgl. Antoinette C. WIRE, 'Since God is One', Rhetoric as Theology and History in Paul's Romans, in: Elizabeth Struthers MALBON – Edgar V. MCKNIGHT (Hgg.), *The New Literary Criticism and the New Testament* (JSNT 109), Sheffield 1994, 213.

⁶⁴ Vgl. Karl-Heinz GÖTTERT, *Einführung in die Rhetorik. Grundbegriffe – Geschichte – Rezeption* (UTB 1599), Paderborn 2009, 47.

Dies unterscheidet sie insofern von Tropen, als dass diese Durchbrechung sich in Umstellung, Auslassung und Hinzufügung manifestiert und weniger die Grundbedeutung einzelner Wörter oder Wortgruppen in etwas Uneigentliches transformiert.⁶⁵ Hier werden Stilfiguren und Tropen gesondert behandelt. Bei beiden dienen die neben den griechischen Wörtern kursiv gekennzeichneten Begriffe zur Hervorhebung der Stilfiguren und Tropen.

Diese Erklärung soll durch folgende Grafik vereinfacht illustriert werden:

Schmuck					
in Einzelwörtern	in Wortverbindungen				
Tropen	Wortfiguren			Sinnfiguren	Wortfügung
Ersetzung	Hinzufügung	Auslassung	Umstellung	Lizenz Apostrophe rhetorische Frage Konzession Anheimstellung Evidenz Personifikation Allegorie	Rhythmus Klauseln (<i>cursus</i>)
Metapher Katachrese Metonymie Synekdoche Emphase Hyperbel Umschreibung	Anapher Epipher Paronomasie Polyptoton Synonymie Polysyndeton Asyndeton	Ellipse Zeugma	Hyperbaton Parallelismus Antithese Chiasmus		

Abbildung 1 Schmuck (*ornatus*)
(Göttert, Einführung in die Rhetorik, 45.)

4.2.2.1 Stilfiguren

Die Darlegung jedweder Stilfiguren im diesigen Kapitel sind dem umfangreichen Werk von BÜHLMANN und SCHERER⁶⁶ entnommen. Die Stilfiguren werden in einer systematischen Kategorisierung nach Figuren der Wiederholung, Wort- und Satzstellung, Abkürzung und Häufung, Umschreibung, Verschleierung und Entschleierung⁶⁷ gegliedert. Tropen werden gesondert betrachtet.

⁶⁵ Vgl. GÖTTERT, Einführung in die Rhetorik, 51.

⁶⁶ Vgl. Walter BÜHLMANN – Karl SCHERER, Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk (BiBe 10), Fribourg 1973.

⁶⁷ Da solch eine Figur nur einmal in der Perikope, und zwar als Paradoxie auftritt, wird sie im Bereich der Tropen behandelt, da sie an derselben Stelle wie die Trope (Synekdoche in Vers 22–23c) auftritt. Sie hängen thematisch miteinander zusammen, weswegen eine voneinander getrennte Thematisierung beider eher als Bruch erscheint.

Figuren der Wiederholung: Vers 22–23b ist *chiastisch* strukturiert, deren Akteure „wir“ und „Schöpfung“ im Satz kreuzweise aufeinander bezogen sind. Die klassische *chiastische* Abfolge mit a – b – b' – a' wird bei diesem Beispiel stilvoll illustriert:

Röm 22–23b:

²²οἶδαμεν (a) γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις (b) συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν·

^{23a}οὐ μόνον (b') δέ, ^{23b}ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ (a')

²²Denn wir wissen (a), dass die ganze Schöpfung gemeinsam seufzt und bis nun in Geburtswehen liegt (b),

^{23a}nicht aber allein sie (b'), ^{23b}sondern auch wir selbst (a')...

In der deutschen Übersetzung ist der *Chiasmus* jedenfalls eindeutiger als solcher zu erkennen als beim griechischen Originaltext. *Οὐ μόνον δέ* kann zwar mit „nicht aber allein“ übersetzt werden, doch ändert dies nichts an der Tatsache, dass in diesem Satzteil unweigerlich die Schöpfung implizit als Akteur agiert, wenn es nachfolgend heißt „sondern auch wir selbst“. In diesem Zusammenhang kristallisiert sich das Beziehungsgeflecht von „Wir“ und „Schöpfung“ heraus, welches im Gesamt von Röm 8,18–27 in einer Verbindung steht.

Die eigentümliche Anordnung in Vers 24 lässt sich – diese Konstruktion wird vom Verfasser der Arbeit so betitelt und ist eine eher unkonventionelle Bezeichnung – als einen scheinbar mit dem *Parallelismus* gekoppelten *Chiasmus* beschreiben, indem zweimal aufeinanderfolgend ein Satz mit gleichen Wörtern in umgekehrter Reihenfolge wiedergegeben wird und weiterführend der Mittelteil in gleicher Reihenfolge erneut angeführt wird. Zum besseren Verständnis soll dies veranschaulicht werden:

Röm 8,24b–25a:

^{24b}ἐλπίς (a) δὲ βλέπομένη (b) οὐκ ἔστιν ἐλπίς (a')·

^{24c}ὃ γὰρ βλέπει (b') τίς ἐλπίζει (a'');

^{25a}εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν (b'') ἐλπίζομεν (a''')...

^{24b}aber Hoffnung (a), die geschaut (b) wird, ist keine Hoffnung (a'),

^{24c}denn was einer schaut (b'), wer erhofft (a'') es?

^{25a}Wenn wir aber das, was wir nicht sehen (b''), hoffen (a''')...

Unter Ausblenden von *οὐκ ἔστιν ἐλπίς* bildet 24b mit 24c einen *Chiasmus*, da „Hoffnung“ und „schauen“ in einer Kreuzstellung miteinander in Beziehung stehen. Dies führt allerdings weiter zu dem Problem, dass dann unter diesem Standpunkt ein essenzieller Teil der Übersetzung fehlt. Denn Paulus möchte die Spannung zwischen „schauen“ und „hoffen“ mittels *οὐκ ἔστιν ἐλπίς*, worin eine geschaute Hoffnung als tatsächliche Hoffnung negiert wird, bekräftigend aufzeigen. In diesem Fall würde die strukturelle Anordnung der Sätze nicht mehr einem *Chiasmus* entsprechen. Daher ist es wichtig zu beachten, dass die strukturelle Integrität des Textes und seine Bedeutung bei der Analyse von literarischen Figuren berücksichtigt werden müssen.

Eine antithetische Struktur ist schon zu Beginn der Perikope anzutreffen. Dabei erfährt der/die Leser:in den gesamten Vers 18 als durchgängig antithetisch, denn die Erzählperspektive wechselt nicht nur vom singulären *λογίζομαι* (ich meine) zum pluralen *ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς* (an uns offenbar werden), vor allem sind die *τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* (gegenwärtige Leiden) der *τὴν μέλλουσαν δόξαν* (bevorstehenden Herrlichkeit) zeitlich und inhaltlich entgegengesetzt. Als *antithetisch* muss in Bezug zu Vers 18 vor allem das zweite Gegensatzpaar bezeichnet werden, diese zeichnen sich in einer qualitativen Diskrepanz aus, das zweite Gegensatzpaar hingegen als quantitativer Kontrast, der aber nicht in einem so zwiespältigen Verhältnis steht wie ersterer. Paulus betrachtet sich selbstverständlicherweise als Teil anstatt als Antitypus der Gruppe. Visualisiert sich die/der Lesende diese Anordnung, wird die *chiastische* Satzordnung sichtbar:

^{18a}*Λογίζομαι* (a) γὰρ ὅτι ^{18b}*οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* (b) πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν (b') ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς (a').

^{18a}Denn ich meine (a), dass ^{18b}die Leiden der jetzigen Zeit (b) in Hinblick auf die bevorstehende Herrlichkeit (b'), die an uns (a') offenbar werden wird, nicht würdig sind.

Ein Beispiel für einen Synthetischen Parallelismus findet sich in Vers 19–20a:

¹⁹ἢ γὰρ ἀποκαρδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.

^{20a}τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη,

¹⁹Denn die Sehnsucht der Schöpfung erwartet die Offenbarung der Söhne Gottes.

^{20a}Denn die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen...

Hier wird dem Vorbehalt – die sich geduldende Sehnsucht nach dem Offenbarwerden der Söhne Gottes – unmittelbar der ernüchternde Stempel der Vergänglichkeit aufgedrückt. Vers 20 veranschaulicht die logische Konsequenz, die aus der zuvor erwähnten Sehnsucht resultiert. Das sich sehnen nach der Offenbarung der Söhne Gottes ist bezeichnend für die diesseitige endliche Schöpfung. Nicht zuletzt sind durch denselben Satzbeginn mittels *γάρ* die beiden Verse thematisch und textuell parallel aufeinander abgestimmt.

Mit dem jeweilig an zweiter Stelle wiederholenden *γάρ* (denn) in 18a.19–20a gibt der griechische Text im Vergleich zur deutschen Übersetzung zugegebenermaßen keine *Anapher* her. Im restlichen Text ist davon auch keine Spur. Dasselbe gilt für das Gegenstück der *Anapher*, die *Epipher*.

Ähnlich klingende aufeinanderfolgende Anfangslaute (*Homoiokatarkton*) sind weder bei Nomen noch bei Verben festzumachen, eher noch im exorbitanten Gebrauch gleicher oder ähnlicher Artikel wie in „21^a... τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς 21^b εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ“. Von 15 Wörtern sind fünf Artikel im Genitiv, ein Artikel im Akkusativ. Konsequenterweise müssen feminine Artikel prinzipiell mit Nomen in Numerus, Kasus und Genus übereinstimmen, dadurch tritt fortführend genau das gegenteilige stilistische Phänomen ein, etwa nacheinander folgende gleichlautende Endreime (*Homoiooteleuton*) mit *δουλείας φθορᾶς δόξης*, obgleich *ἐλευθερίαν* mit dem Reimfluss bricht. In diesem Vers steckt sogar eine weitere Stilfigur. Dazu muss sich der Blick weg von den Buchstaben und hin zur Wortbedeutung richten. Hierbei fällt auf, dass von den vier Nomina, *δουλείας*, *φθορᾶς*, *δόξης* und *ἐλευθερίαν*, jeweils zwei semantisch konvergent sind. Erstens *δουλείας* und *φθορᾶς*, zweitens *δόξης* und *ἐλευθερίαν*. In ihren Bedeutungen sind zwar Nuancen feststellbar, nichtsdestotrotz würde ein Vertauschen beider Wörter – von der Vergänglichkeit der Knechtschaft zur Freiheit der Herrlichkeit – den Text kompositorisch nicht groß verzerren. Bis zu einem gewissen Maße sind die Begriffe als *Synonymie* angeordnet, demnach stehen sie in einem sinnverwandten Verhältnis. Zusätzlich sind die Begriffspaare aufeinander als *Antonyme* verwiesen und verkörpern ihren jeweils gegenteiligen Gehalt. Diese kreative Gestaltung erlaubt es, eine radikale Kehrtwende von der tiefen Zerrissenheit hin zum befreienden Streben nach Genesung und Ganzheit zu verdeutlichen.

Im Abschnitt *οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν* (Vers 22) stimmen die ersten zwei Buchstaben der fett markierten Wörter überein und weisen einen ähnlichen Lautklang auf, ein Anzeichen einer *paronomastischen* Anordnung.

Alliterationen mit mindestens zwei in Anfangsbuchstaben übereinstimmenden Wörtern sind zur Genüge vorhanden. Dadurch sollen die wenigen *Alliterationen* in den Fokus gerückt werden, bei denen die Buchstaben mehrfach aufeinanderfolgende Worte deckungsgleich sind. Zweifach ist dies bezeugt, einerseits in Vers 21 und andererseits in 24a–b. Ersterer führt idente bis hin gleichlautende Artikel mehrfach an, wodurch ein rhythmischer Lesefluss entsteht, vor allem gegen Schluss hin, wo drei Worte mit einem *Tau* und eines am Schluss mit dem fast identen *Theta* eingeleitet werden (^{21b}...τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ). Die zweite Alliteration mit mehr als zwei aufeinander abgestimmten Wortanfängen lässt drei Wörter hintereinander mit demselben Buchstaben beginnen (^{24a}...ἐλπίδι ἐσώθημεν· ^{24b}ἐλπίς). Von der Rhythmik her erreicht zweiterer das Niveau vom ersteren nicht, allerdings ist dies die einzige Stelle, welche nach Vers 21 eine länger anhaltende Buchstabenwiederholung bezeugt.

Die Verse 19–22 zeichnen sich durch ein kontinuierliches *Leitmotiv* aus, etwas *κτίσις* (Schöpfung) – der stetige Akteur der jeweiligen Handlungen. In Vers 19 mag der Eindruck entstehen, dass die Sehnsucht der Schöpfung das eigentliche Subjekt ist, jedoch muss dabei der enge Zusammenhang zwischen Schöpfung und Sehnsucht betont werden. Thematisch übernimmt *ἐλπίς* von Vers 24–25 dann das Ruder. Neben der Stilfigur *Leitmotiv*, beinhalten die Verse eine *Inclusio*, demzufolge ein markantes Wort im Zentrum der Verse und nicht am Anfang oder Ende steht. Denn in den Versen 19–22 ist *κτίσις* weder am Anfang noch am Ende, sei es an zweiter oder zweitletzter Stelle, platziert worden. *Κτίσις* befindet sich stets in der Mitte und ist bis auf das eine Mal, als im Genitiv gesetztes Verb, Hauptakteur der jeweiligen Handlungen.

Figuren der Wort- und Satzstellung: Vorerst ist anzumerken, dass das Verb keiner stringenten Satzstellung unterliegt und innerhalb des Satzes frei platziert werden kann, ohne dass der Satz seine eigentliche Bedeutung zu verlieren droht.⁶⁸ Infolgedessen lassen sich Stilmittel wie eine *Anastrophe*, *Hyperbaton* oder *Synchysis*, die ihrerseits auf Norm abweichende Wort- und Satzstellungen verweisen, nicht immer eindeutig identifizieren. Dieses Prinzip gilt aber nicht für alle Figuren der Wort- und Satzstellung, Einschübe sind nämlich nicht zwingend an der

⁶⁸ Vgl. STOY, *Bibel Griechisch leicht gemacht*, 33; Helma DIK, *Word Order in Ancient Greek. A Pragmatic Account of Word Order Variation in Herodotus*, Leiden – Boston 1995, 1.

Position des Subjekts, Objekt oder Verbs gebunden. Für Vers 26b τὸ γὰρ τί προσευζόμεθα καθὼ δει̃ οὐκ οἶδαμεν... (Denn, was wir beten sollen, wie man muss, wissen wir nicht...) ist καθὼ δει̃ (wie man muss) als eine *Parenthese* zu werten. Hier wird der Lesefluss des Satzes durchbrochen, denn der Satz könnte prinzipiell, ohne Verzicht eines logisch schlussgefolgerten Satzes, καθὼ δει̃ entbehren. Es fügt der Aussage lediglich eine Zusatzinformation hinzu.

Figuren der Abkürzung: In Anbetracht der Dichte der Perikope werden konsequenterweise Figuren der Abkürzung keinen geeigneten Platz darin finden. Paulus formuliert seine Gedanken klar und sorgfältig, bildet verschachtelte Sätze mit einer anschaulichen Präsenz zusammenhängender Substantiven. Daher bietet Paulus keine Grundlage für Figuren der Abkürzung.

Figuren der Häufung: Als Antityp zu Abkürzungen, sind Figuren der Häufung für Röm 8,18–27 deutlich wahrscheinlicher, allerdings ist die Art dieser Figuren allgemein nicht in einem Übermaß vorhanden. Dementsprechend ist allein die *Aufzählung* ein Mittel, dessen Paulus sich bedient. Vers 21b: εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ (...zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes) zählt eine Reihe semantisch verwandter Begrifflichkeiten auf. Gemeinsam weisen sie tiefgreifende positive Aspekte der Gottesbeziehung auf, die mit Ausdrücken wie „Freiheit“ „Herrlichkeit“ und auch „Kinder“ kreativ untermalt werden. Andererseits könnte hier auch von einer *Steigerung* die Rede sein, zumal der Weg von der Freiheit über die Herrlichkeit bis hin zum umfassendsten Beziehungsgeschehen, nämlich der Kindschaft Gottes, beschritten wird. Wiederum könnte der Einwand vorgebracht werden, dass Herrlichkeit nicht zwangsweise als Komparation der Freiheit gelten muss. In einem größeren Kontext (Vers 20–21) fungieren 21a–21b als *Prädikation* der zu Beginn angeführten Vergänglichkeit der Schöpfung, die in weiteren Haupt- und Nebensätzen sukzessive konkretisiert wird. Insbesondere Vers 21b bietet je nach textuellem Kontext, Raum für vielfältige Interpretationsmuster hinsichtlich Form und Stil.

Nach dieser ausführlichen Analyse der Stilfiguren, bei denen Wörter oder Wortgruppen auf Umstellungen, Auslassungen oder Hinzufügung geprüft worden sind, widmet sich das nächste Kapitel den sogenannten Tropen, deren Begriffsbestimmung in 4.2.1 schon kurz ausformuliert worden ist.

4.2.2.2 Tropen

Die Tropen, in antiker Historie immer wieder unter dem Verdacht der Verfälschung und Unwahrheit stehend⁶⁹, sind die schmuckhafte Umgestaltung eines Wortes mit bleibendem Verwandtschaftsverhältnis zu diesem und der Möglichkeit weiterer Assoziation, denen es gelingt den Bedeutungsspielraum des Wortes weiter auszuschöpfen⁷⁰. Dabei sind die Tropen neben Stilfiguren als Überbegriff in der Stilistischen Syntaktik zu verstehen⁷¹, zu deren Kategorie beispielsweise die *Metapher*⁷² gehört. Wie im vorherigen Kapitel, werden hier die Stilmittel innerhalb des Bereichs der Tropen aus dem Buch von BÜHLMANN und SCHERER angeführt.

Exemplarisch bietet Vers 22 eine *Metapher*: *Οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν*. Aus den Zeilen vom Römerbrief kann nicht in Bezug zu Gen 3 eine Art *Dyskreationshypothese* abgeleitet werden. Mit der *Dyskreationshypothese* wird die Schöpfung durch Adams Sündenfall als gefallene von der Sünde in gleicher Weise betroffene Größe identifiziert. Gewalt und Brutalität der Schöpfung lässt sich demnach auf die Sünde Adams zurückführen. Dieser Theorie ist eine gesunde Skepsis entgegenzubringen, allen voran das Alte Testament *in facto* die Schöpfung nicht als gefallen betitelt, eher sind mit Verweis auf die Plagen an Ägypten ein Erweis ihres Gehorsams anstatt ihrer Verkommenheit gegeben.⁷³ In den prophetischen Schriften des Alten Testaments wird die Erde in den göttlichen Strafprozessen oft miteinbezogen und mit menschlichen Eigenschaften versehen. Das Stöhnen und die Wehen der Erde symbolisieren die Teilhabe der Schöpfung an den göttlichen Urteilen gegen die Menschheit.⁷⁴ Da jedoch das „Seufzen“ als typisch menschliches Merkmal gilt, lässt sich dies als eine Form der *Personifikation* verstehen, bei der einem nicht menschlichen Objekt menschliche Verhaltensweisen zugeschrieben werden.

Vers 27, der bisher wenig im Vordergrund stand, beinhaltet eine *Metonymie*, die stilistisch der Metapher ähnelt, doch dem Wort, welchem es eine neue Bedeutung zuschreibt, in engem kausalem

⁶⁹ Vgl. Thomas SCHIRREN, *Lysias Etographos*, in: Michael ERLER – Christian TORNAU (Hgg.), *Handbuch Antike Rhetorik*, (HBRH 1), Berlin – Boston 2019, 185–214, hier: 213.

⁷⁰ Vgl. Roderich KIRCHNER, *Regeln für die Produktion einer Rede*, in: Michael ERLER – Christian TORNAU, *Handbuch Antike Rhetorik*, Berlin – Boston 2019, 539–555, hier: 551.

⁷¹ Vgl. Thorsten BURKARD, *Rhetorik im Mittelalter und im Humanismus*, in: Michael ERLER, Christian TORNAU, *Handbuch Antike Rhetorik*, Berlin – Boston 2019, 697–760, hier: 700.

⁷² Vgl. KIRCHNER, *Regeln für die Produktion einer Rede*, 551.

⁷³ Vgl. Matthew T. WARNEZ, *On Romans 8 and the Integrity of Creation*, in: CBQ 86/2 (2024) 326–347, hier: 327 [e. Ü.].

⁷⁴ Vgl. ebd. 345.

Zusammenhang steht. Ersichtlich wird dies im Ausdruck *ἐρυνῶν τὰς καρδίας*. Diese Handlung wird Gott zugeschrieben und kann mit „der die Herzen Durchforschende“ oder „der, welcher die Herzen durchforscht“ übersetzt werden, je nach präferierter Auslegung des Partizips. Herzen zu durchforschen, veranschaulicht die innigste Beziehung von Gott mit seinen Geschöpfen. In der antiken bibelgriechischen Sprache und Kultur werden die innersten Gedanken, Gefühle und Motivation einer Person oft durch das Herz symbolisiert und als deren Sitz der Seele betrachtet⁷⁵, daher wird es hier als *Gefäß oder Raum für Inhalt beziehungsweise Bewohner* – eine Sonderform der *Metonymie* – verwendet, um auf diese inneren Zustände hinzuweisen. In *τὰς καρδίας* ist noch eine zusätzliche Trope beinhaltet. Dem Wort „Herz“ liegt hauptsächlich in der hebräischen Bilderwelt, in der Paulus beheimatet ist, eine mannigfaltige Semantik zugrunde⁷⁶ und agiert als *Concretum pro abstracto*. Eine Trope, die mittels spezifischer Organe oder Körperteile abstrakte Begriffe repräsentiert.

Πνεῦμα (Geist) wird sukzessive in der Perikope eingeführt, anklingend in Vers 23 und voll präsent ab Vers 26, womit der Schlussteil durchgehend pneumatisch strukturiert ist. Dieser Tatsache geschuldet, agiert der Geist als *Hypostase*, demnach als göttliches Wesen oder Substanz. Interessanterweise nimmt die Hypostase zeitgleich sowohl eine aktive (Vers 26) als auch eine passive (Vers 27) Stellung ein und verweist auf das gesamtgöttliche Wirken.

Κτίσις (Schöpfung) repräsentiert als umfassendes Konzept die Welt und das Universum quantitativ, die einzelnen darin beinhalteten Subjekte und Objekte qualitativ und hat eine enorme Bedeutungsvielfalt inne, die in einem Begriff kulminiert. Dabei ist hier nicht nur rein von einer ontologischen Faktizität die Rede. Das Handeln Gottes⁷⁷, durch den Begriff „Schöpfung“ implizit ein (Beziehungs-) Geschehen⁷⁸ umfasst, ist nicht außer Acht zu lassen. Im Kontext von Röm 8,18–27 ist aber davon auszugehen, dass auf erster Deutungsebene der ontologische Charakter der Schöpfung angesprochen ist. Im Kapitel 5.1.1 wird das aber noch breiter thematisch durchbuchstabiert. Jedenfalls dient Schöpfung als *Synekdоче*, wobei nach Art der *Synekdоче* rückgefragt werden muss. In diesem Beispiel kann nicht eindeutig „Schöpfung“ als ein *pars pro toto* oder ein *totum pro parte* bezeichnet werden, denn ersterer möchte mit einem Wort ein Mehr

⁷⁵ Vgl. Annette WEISSENRIEDER – Katrin DOLLE (Hgg.), *Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament* (FoSub 8), Berlin – Boston 2019, 799.

⁷⁶ Vgl. ebd. 800.

⁷⁷ Vgl. Martin BREUL, *Schöpfung* (UTB 6065), Stuttgart 2023, 115.

⁷⁸ Vgl. ebd. 50.

seiner selbst ausdrücken, zweiterer verfolgt den entgegengesetzten Weg, indem ein einzelner Aspekt eines umfangreichen Ausdrucks akzentuiert wird. Die Schöpfung verweilt in einem Zwischenzustand. Einerseits greift sie zahlreiche Implikationen auf, die über eine bloße Wortwörtlichkeit hinausragen, andererseits wird der Begriff nur in Konkretionen greifbar. Die Tendenz geht in Richtung zweiterer, denn in Vers 23a wird die Schöpfung dem „wir“ – gemeint sind Menschen, beziehungsweise die „Kinder Gottes“ – gegenübergestellt, wodurch nicht das Ganze oder darüber hinaus der Schöpfung gemeint sein kann (*pars pro toto*), sondern ein eingegrenzter Teil (*totum pro parte*), dem das „wir“ nicht angehört. Diese Annahme wird durch *πᾶσα* im vorherigen Satz bekräftigt. Es handelt sich um eine ungewöhnliche Formulierung, da die gesamte Schöpfung eigentlich das „Wir“ einschließen müsste, statt sich im Gegensatz dazu abzugrenzen. Paradoxerweise wird der Schöpfung das Adjektiv „ganz“ zugeordnet, während im nächsten Schritt die „Kinder Gottes“ davon ausgeschlossen werden. Dieses „ganz“ impliziert jedoch, dass die „Kinder Gottes“ von Natur aus Teil der Schöpfung sein müssten. Darüber hinaus teilen sie die Faktizität des Leids als eine gemeinsame Wesenseigenschaft.

Weiters wird ihnen im Anschluss die „Erstlingsfrucht“ zugesagt, ein auf den ersten Blick – durch das zuvor angesprochene Leiden – widersprüchliche Feststellung. Diese *Paradoxie* von 22a–23c kann nicht auf eine falsch übersetzte Partizipialform abgewälzt werden, weil eine im Präsens eingegossene Partizipialkonstruktion im Neutestamentlichen Griechisch als eine gegenwärtige Aussage aufzulösen ist. In dieser Arbeit geschah die Übersetzung mithilfe eines Relativsatzes, steht aber ihrer Essenz nach in einem Verhältnis der Gleichzeitigkeit.⁷⁹

Jedoch bildet die Schöpfung als mannigfaltige Begrifflichkeit in der Perikope kein Alleinstellungsmerkmal, *ἀπαρχή* in Vers 23c (Erstlingsfrucht, Erstlingsgabe) ist *similiter* ein theologisch aufgeladenes Äquivalent. Erstlingsfrucht wurzelt in alttestamentlicher Tradition und wird in den neutestamentlichen Schriften in einen neuen Deutungshorizont eingeführt. Für fromme Israeliten war es eine obligatorische Vorschrift im Sinne der deuteronomistischen Bundestheologie Gaben in Form der jährlichen Erne zu entrichten. Die Erstlingsgabe- oder Frucht repräsentiert geweihte Gaben und dient vorwiegend der Versorgung der Priester. Von ihrer Funktion her ist sie dem kultischen Bereich zuzuordnen. Im Neuen Testament wird diese Funktion erweitert. Vor allem Paulus platziert in eschatologischen, ekklesiologischen bis hin zu

⁷⁹ Vgl. STÖY, Bibel Griechisch leicht gemacht, 297.

pneumatologischen metaphorischen Gedankengängen das selten vorkommende *ἀπαρχή*.⁸⁰ Diese prägnante Begriffsbestimmung von *ἀπαρχή* scheint hier als Erweis eines *pars pro toto*. In der Perikope steht die „Erstlingsfrucht“ zwar für eine bildgewaltige Symbolik, die eschatologisch–pneumatologische Vorstellungen repräsentiert und als Vorwegnahme der endgültigen Erlösung fungiert. Sie besitzt allerdings trotz ihrer Mehrdeutigkeit keinen repräsentativen Charakter, sondern kann vorerst mit den Kindern Gottes und weiters mit der Schöpfung selbst identifiziert werden, die ihrerseits im Zwischenzustand des „schon Jetzt“ und „noch Nicht“ verweilen. *Απαρχή* darf hier also nicht als *pars pro toto* überfordert werden, indem ihr über ihren soteriologischen Gehalt hinaus mehrere Wesenseigenschaften zugesprochen werden. Es lag im Sinne des Autors der Arbeit dieses mögliche Missverständnis aufzuschlüsseln.

Mehrfach ist schon die Satzdichte der Perikope thematisiert worden. Es scheint, als möchte Paulus möglichst viele Informationen in seinem Schreiben hineinpacken, eine Grundlage für *Hyperbeln* oder *Steigerungen*. Am ehesten kann das für *στεναγμοῖς ἀλαλήτοις* bezeugt werden, denn zugegebenermaßen hat die Äußerung „unaussprechliche Seufzen“ eine gewisse Übertreibung inne. Sie ist aber nicht so extrem, dass sie als unvorstellbar betrachtet werden kann.

Nach dieser gewissenhaften und detaillierten syntaktischen Analyse von Röm 8,18–27, eröffnete sich die Vielgestaltigkeit einzelner Verse. Die Mitte der Perikope zeichnet sich durch eine Reihe stilistischer Merkmale aus, hauptsächlich scheint sich der syntaktische Kulminationspunkt in den Versen 21–25 zu offenbaren, da Paulus dort eine Reihe von Stilfiguren und Tropen platziert. Gleichwohl darf daraus keinesfalls der voreilige Schluss gezogen werden, Paulus messe den einführenden Vers 18 und abschließenden Vers 27 keiner Bedeutsamkeit zu, denn erstens sind hier, wenngleich in verminderter Zahl, einzelne Stilmittel eingesetzt worden und zweitens ist ein Höhepunkt nur von einem durchdachten Beginn und Schluss her verstehbar. Damit ist die Perikope durch und durch eine syntaktische Gesamtkomposition, die von Rhythmen und Bilderworten durchzogen ist.

⁸⁰ Vgl. Christoph STENSCHKE, Rez. zu: Joel WHITE, Die Erstlingsgabe im Neuen Testament, Tübingen 2007, in: OTE 23/1 (2010), 201–203.

4.3 Semantische Analysen

Im Streben nach Verständnis, Bedeutung und Zusammenhang biblischer Texte ist es von entscheidender Tragweite, sich dem in Wörtern, Sätzen und Texten zu rückfragendem Verhältnis zwischen Zeichengestalt und- Gehalt bewusst zu werden. Es ist einerseits die äußerliche, physische Form eines Zeichens und andererseits der damit verknüpfte Sinn dessen, mit welchem sich die semantische Analyse beschäftigt und die im Fortgang zu einem fundierten Verständnis des Wortes, Satzes oder Textes beitragen soll.⁸¹

Dazu bezugnehmend beschreibt DRESSLER die Aufgabe und das Problem der grammatikalischen Syntax folgendermaßen:

„Aufgabe der Textsemantik ist die Darstellung der Bedeutungsstruktur eines Textes oder Textstücks und insbesondere der semantischen Relationen, die über die Bedeutungsstrukturen der Einzelsätze hinausgehen. Dies ist das grundlegende Problem der semantischen Kohärenz des Textes bzw. der semantischen Kohäsion der Sätze untereinander. Ist die semantische Kohärenz nicht gegeben, ist der Text kaum korrekt...“⁸²

Dementsprechend ist die Textkohärenz für die Logik eines Textes ein unumgängliches Charakteristikum. Dabei muss im Hinterkopf behalten werden, dass die Bedeutung eines Textes individuell und kontextuell variieren kann und Autor:innen keine Rede und Antwort mehr zur lexematischen Bedeutung ihrer Schriften stehen können. Dies sind in der Tat nicht zu unterschätzende Hürden für eine ansprechende semantische Analyse. Ein leuchtendes Beispiel für die herausfordernde Erörterung von Wortbedeutungen sind die biblischen Schriften. Als vielerorts ein über Jahrhunderte hinweg überlieferter begrenzter Korpus erhebt sie den Anspruch in sich ein zusammenhängendes komplexes System zu sein. Deshalb verwundert es nicht, biblische Schriften bis hin zur kleinsten Einheit, die Silbe, in ihrem Deutungsspielraum kaum ausschöpfen zu können.⁸³

Für diese Arbeit wird sich das methodische Vorgehen auf das Erstellen eines Inventars, welches im Sinngehalt korrespondierende und konträre Lexeme/Wörter zusammenfasst und zu

⁸¹ Vgl. EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament, 92f.

⁸² DRESSLER, Einführung in die Textlinguistik, 16.

⁸³ Vgl. Eberhard BONS u. a. (Hgg.), Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation (BZAW 443), Berlin – Boston 2015, 7 [e. Ü.].

übergreifenden Gruppen erweitert, konzentrieren. Im letzten Schritt soll das semiotische Viereck das Kernthema der Perikope veranschaulichen.

Zuerst soll der Frage nachgegangen werden, in welchen Gesamtkontext die Perikope einfließt. Darüber geben zwei Anhaltspunkte Ausschluss. Erstens der Umfang, den die jeweiligen Forscher:innen unterschiedlich setzen und zweitens das, was sie als den inhaltlichen Schwerpunkt dessen bezeichnen. Gewiss wird dieser Vergleich nur feine Unterschiede erkennen lassen, wodurch nicht in einem vollen Umfang Argumente der jeweiligen Expertisen gegenüberstellend angeführt werden. Im Folgenden wird den einen oder anderen Leser:innen bewusst werden, dass die hier herangezogenen Römerbriefkommentare andere sind als die im Kapitel 4.1 angegebenen. Einerseits soll die Bandbreite an Positionen gewürdigt werden, andererseits führen, im Gegensatz zu den oberen Kommentaren, die untenstehenden Kommentare mehrheitlich Gründe für ihre Kapiteleinteilung des Römerbriefes und die Benennungsweise der jeweiligen Sinneinheiten an.

MOO betrachtet Römer 5–8 als eine Einheit, klarerweise findet zwischen Kapitel 4 und 5 kein Bruch statt. Paulus rufe seine Schwestern und Brüder zur Dankbarkeit des Evangeliums auf und motiviere zur freudigen Annahme des diesseitigen zum Dienste Gottes aufgerufenen und des kommenden (jenseitigen) zutiefst hoffnungsvollen Lebens – zusammengefasst die Hoffnung auf Erlösung und die Gewissheit der Herrlichkeit.⁸⁴ Das Pendant im deutschsprachigen Raum ist mit KÄSEMANN gegeben, indem er ebenso Röm 5–8 von Röm 1–4 abgrenzt und ersterer als „die Glaubensgerechtigkeit als Wirklichkeit eschatologischer Freiheit“ betitelt.⁸⁵

In seinem umfangreichen Werk zieht WOLTER eine andere Konsequenz. Zwar erkennt er die enge Verbundenheit zwischen Kapitel 5 und 6, doch fehlt für ihn ein ausreichender thematischer Zusammenhang, um ihn zu Röm 6–8 dazuzuzählen. Paulus heilstheologische und gesetzestheologische Ausarbeitung wechsele in Kapitel 6 zu denjenigen Adressaten, welche das bezeichnende gnadenhafte Heil und die daraus resultierenden Folgen für das eigene Leben bereits empfangen haben. Fokus liege demnach auf ein von der Sünde befreites neues Leben.⁸⁶

CRANFIELD schließt sich in Bezug zum Umfang von MOO und KÄSEMANN an. Interessanterweise betont er in den einführenden Sätzen der Kapiteleinheit 5–8 das Spektrum an Bezeichnungen von

⁸⁴ Vgl. Douglas J. MOO, *The Letter to the Romans* (NICNT), Grand Rapids/MI 2018, 293–296 [e. Ü.].

⁸⁵ Vgl. KÄSEMANN, *An die Römer*, 123.

⁸⁶ Vgl. Michael WOLTER, *Der Brief an die Römer Teilband 1: Röm 1–8* (EKK IV/1), Göttingen 2022, 364.

Seiten anderer Kommentator:innen für diesen Abschnitt. Damit weist er auf die Vielgestaltigkeit der Kapiteleinheit hin und deutet damit die auf Schwierigkeit eines Konsenses. Dank dieses Umstandes überrascht es wenig, dass er mit einer möglichst allgemeinen Formulierung auf den Boden eines Minimalkonsenses stehen möchte. Einzelne Verse von Kapitel 5 legen ihm zufolge das Grundgerüst für die weiteren Überlegungen in den Kapiteln 6–8. Diejenigen, die gerechtfertigt sind, stehen in friedlicher Beziehung zu Gott, lautet die Devise.⁸⁷ Der Themenbereich ist also nicht scharf eingrenzbar.

Im vorhergegangenen Absatz klingt schon die Vielfältigkeit des Abschnitts an. Dies ist ohne Zweifel eine spannende Situation zur Rückfrage nach der Textkohärenz des Gesamt- und Unterabschnitts von Röm 8 in Bezug zum kompletten Römerbrief und zu möglichen Verbindungsstücken innerhalb des Briefes.

4.3.1 Textsemantik

Um sich über die Verknüpfungen und Beziehungen der einzelnen Textelemente innerhalb der Perikope gewahr zu werden, erscheint eine Zusammenschau ähnlicher oder verwandter Begriffe oder Ausdrücke des Textes zweckmäßig. Wie im Mannschaftssport werden einzelne Personen nacheinander gewählt, wodurch die Gruppe sukzessive wächst und voneinander abgegrenzt werden kann. Mit demselben methodischen Vorgehen wird der Text mittels eines semantischen Inventars zur Sammlung bedeutungsverwandter Wörter im Anschluss tabellarisch aufgelistet. Über die Zeilen der Perikope hinweg werden die zahlreichen aktiven und passiven Tätigkeiten bestimmter Handlungsträger offengelegt. Im Gesamt der Perikope kristallisiert sich die Dichotomie zwischen Vermögen und Unvermögen heraus. Dies zeigen die Hauptakteure *κτίσις* und im Weiteren die *οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ*, welche sich in einem Zustand zwischen Freiheit und Zwang, Herrlichkeit und Vergänglichkeit, Hoffnung und Seufzer befinden, wodurch ein reichhaltiger Spannungsbogen die Perikope prägt. Es bestünde auch die Möglichkeit, Vermögen und Unvermögen durch Freiheit und Zwang zu ersetzen. Der Zankapfel hier wäre aber, dass *ἐλευθερία* (Freiheit), beziehungsweise *ἀπολύτρωσις* (Befreiung) im Text selbst einen festen

⁸⁷ Vgl. Charles E. B. CRANFIELD, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Vol. 1, Introduction and Commentary on Romans I–VIII (ICC), Edinburgh 1982, 255. [e. Ü.]

Platz besitzen, wodurch dieser kategorisierende Begriff als innerer Teil der Perikope die anderen Ausdrücke nicht per se miteinschließt.

In Beispiel von Röm 8,21b muss die ganze Schöpfung zuerst zur Freiheit befreit werden. Die Voraussetzung dessen ist aber überhaupt das Vermögen zu besitzen, zu diesem letzten Schritt der Befreiung zu gelangen. Diese Kraft erfolgt aber nicht von sich aus, sondern wird durch die Teilnahme an diesem Geschehen durch den Geist an die Schöpfung und die Kinder Gottes herangetragen. Für das Vermögen als strukturgebende Kategorie kann im Griechischen die *δύναμις* (Kraft, Macht, Fähigkeit) herangezogen werden. *Δύναμις* und sein Gegenspieler *ἀσθένεια* (Schwachheit) oder auch *ἀδύνατος* (*unmöglich, schwach*)⁸⁸ durchleuchten die Perikope in einer Art metaphysischem Kräfteverhältnis, wobei *δύναμις* klarerweise das letzte Wort behält. *Δύναμις* taucht in den Paulusbriefen des Öfteren in Kombination mit *θεός, κύριος* oder *πνεῦμα* auf (Röm 1,4.16.20; 8,38; 15,13.19; 1 Kor 1,18; 2 Kor 4,19–20; 2 Thess 1,7 usw.). Das Auftreten an zahlreichen Stellen im paulinischen Korpus (199 mal!⁸⁹) weist auf die Mehrdeutigkeit des Terminus hin. Mehrfach bezeugen die Korintherbriefe den Konnex zwischen *δύναμις* und Schwäche, bei dem vor allem das Beispiel des tönernen Gefäßes als Erweis der *δύναμις* Gottes (2 Kor 4,7) exegetisches Aufsehen erregt. Dies kann dahingehend gedeutet werden, dass ausgehend von schöpfungstheologischem Denken, Gott als Töpfer das tönernen Gefäß durch das *πνεῦμα*, den Hauch Gottes, behaucht und belebt. Diese nicht menschliche Kraft offenbart sich besonders in Momenten der Schwachheit und Krankheit. Zusätzlich wird mit *δύναμις* das eschatologische Wirkungshandeln Gottes artikuliert und die Rückfrage nach Welterhaltung oder Weltenende gestellt. Mit dem *σωτηρίαν*, gedeutet im Lichte der Auferstehung der Toten, bekommt der/die Leser:in, entgegen allen Widrigkeiten der Welt, die unvergleichliche und hoffnungsvolle Zusage des Rettungshandeln Gottes.⁹⁰

Weil das Göttliche oder Heilige von der bereits erwähnten Dichotomie von Fähigkeit/Vermögen und Schwachheit nicht wie die Schöpfung betroffen sein kann, muss den beiden anderen

⁸⁸ Beide Ausdrücke dienen am ehesten noch als Kontrastfolie zu *δύναμις*. Mit *ἀσθένεια* wird hauptsächlich die Schwachheit oder Krankheit in Verbindung gebracht und dient als geeigneter Kontrast zu Fähigkeit, Kraft oder Macht. Das Adjektiv *ἀδύνατος* trägt den Vorteil, besonders im Kontext von Röm 8 die Gelähmtheit, Schwachheit oder Unmöglichkeit des Gesetzes auszuformulieren. Dass nicht einer als unmittelbarer Gegensatz zu *δύναμις* passender erscheint, resultiert wiederum aus den folgenden zwei Defiziten. Einerseits wird *ἀσθένεια* in der Perikope selbst wiedergeben und betont einen Aspekt innerhalb der Perikope, anstatt sie im Gesamten zu erfassen, andererseits ist *ἀδύνατος* weniger Bestandteil des paulinischen Wortschatzes, wie *ἀσθένεια*. Zusätzlich tritt *ἀδύνατος* im Neuen Testament stets als Adjektiv auf. Vgl. Horst BACHMANN – W. A. SLABY, Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd edition (ANTF 4), Berlin – New York 1980, 46f; Vgl. ebd. 236f.

⁸⁹ Vgl. ebd. 442–445

⁹⁰ Vgl. WEISSENRIEDER – DOLLE, Körper und Verkörperung, 676–680.

Kategorien eine dritte hinzugefügt werden. Mit der Kategorie *Transzendenz* wird die göttliche Wirklichkeit aus Gott selbst und in der Beziehung zu ihm hervorgehoben, die über diese momentane Aporie hinausgeht und sie transzendiert. Hierbei drückt *ὑπερβολή* (Übermaß) dieses über Maßen unvorstellbare heraus, was durch die neue Wirklichkeit als Kinder Gottes und das Handeln des Geistes inhaltlich gefüllt wird. Die Reihenfolge der Tabelle folgt chronologisch dem Versverlauf. Zur Übersicht wird die Versnummerierung übernommen. Sich wiederholende Wörter werden nur bei der Erstnennung angeführt. Aus diesen Überlegungen gestaltet sich die Tabelle folgendermaßen:

<i>Fähigkeit/Vermögen</i> (<i>δύναμις</i>)	<i>Unvermögen/Schwachheit</i> (<i>ἀσθένεια</i>)	<i>Transzendenz (ὑπερβολή)</i>
^{18a} λογίζομαι (meinen)	^{18b} παθήματα (Leiden)	¹⁹ υἱοὶ τοῦ θεοῦ (Söhne Gottes)
^{18b} μέλλω (anfangen, beginnen)	^{18b} οὐκ ἄξια (nicht würdig)	^{21b} τέκνα τοῦ θεοῦ (Kinder Gottes)
^{18b} δόξα (Herrlichkeit)	^{18b} νῦν καιροῦ (jetzige Zeit)	^{23b} πνεῦμα (Geist)
^{18b} ἀποκαλύπτω (offenbaren)	¹⁹ ἀποκαραδοκία (Sehnsucht)	^{27b} θεός (Gott)
¹⁹ κτίσις (Schöpfung)	^{20a} ματαιότης (Vergänglichkeit)	^{27b} ἅγιος (heilig)
¹⁹ ἀποκάλυψις (Offenbarung)	^{20c} ὑποτάσσω (unterwerfen)	
^{20d} ἐλπίς (Hoffnung)	^{20b} οὐχ ἑκούσα (nicht freiwillig)	
^{21a} ἐλευθερώω (befreien)	^{21a} δουλεία (Knechtschaft)	
^{21b} ἐλευθερία (Freiheit)	^{21a} φθορά (Vergänglichkeit)	
²² οἶδα (wissen)	²² συστενάζω (gemeinsam seufzen)	
^{23b} ἀπαρχή (Erstlingsfrucht)	²² συνωδίνω (in Geburtswehen liegen)	
^{23c} υἰοθεσία (Sohnschaft)	²² ἄχρι τοῦ νῦν (bis jetzt)	
^{23c} ἀπεκδέχομαι (erwarten)	^{23d} στενάζω (seufzen)	
^{23f} ἀπολύτρωσις (Befreiung)	^{23f} σῶμα (Leib)	
^{24b} ἐλπίζω (hoffen)	^{24b} βλέπω (sehen)	
^{25b} ὑπομονή (Geduld)	^{26a} ἀσθένεια (Schwachheit)	
^{26a} συναντιλαμβάνομαι (beistehen)	^{26b} οὐκ οἶδαμεν (nicht wissen)	

^{26b} προσευχώμαι (beten)	^{26c} στεναγμός (Seufzer)	
^{26c} ὑπερεντυγχάνω (Fürsprache halten)		
^{27a} ἐραυνῶ (durchforschen)	^{26c} ἀλάλητος (unaussprechlich)	
^{27a} καρδία (Herz)		
^{27a} φρόνημα (Streben)		
^{27b} ἐντυγχάνω (eintreten für)		

Innerhalb der Tabelle sind weitere Differenzierungen vorzunehmen, um den Wesenskern der Perikope herauszustreichen. Geeignete Anhaltspunkte sind Kriterien wie Häufigkeit und Bedeutsamkeit der Worte/Lexeme, wobei diese nicht zwangsläufig Hand in Hand gehen müssen.⁹¹ Nun sind von Anzahl und Position her hauptsächlich drei Begriffe die bedeutendsten Sinnlinien der ganzen Perikope. In Klammer wird die jeweilige Anzahl angeführt: *κτίσις* (4), *ἐλπίς/ἐλπίζω* (6) und *πνεῦμα* (4). Ersterer zieht sich wie ein roter Faden durch den ersten Teil der Perikope (Verse 19–23), zweiterer ist von Vers 24–25 voll präsent und gleichzeitig als Parallelismus stilistisch hervorgehoben. Im Textzusammenhang steht *ἐλπίζω* nicht für sich allein, sondern ist in einem Verhältnis der Polarität zu *βλέπω* (3) eingebettet. Das *πνεῦμα* ist Hauptprotagonist der Schlussverse, tritt aber schon in Vers 23 kurz auf. Was auf den ersten Blick in der Perikope nicht so eindrücklich erscheint, ist die Menge an Verbformen in 1 Person Plural (8) und das Personalpronomen *ἡμεῖς* (4). „Wir“ sind diejenigen, welche leiden, seufzen, warten, hoffen, beten, wissen und nicht wissen. Denn wie schon in Kapitel 4.1.2 angeschnitten wurde, repräsentieren die Schöpfung, die Menschen und der Geist die drei konzentrischen Kreise, die als Leitmotive das Textgewebe festigen.

Im weiteren Verlauf werden die semantischen Oppositionen veranschaulicht. Um sich davon einen Überblick zu verschaffen, werden erneut anhand einer Tabelle entgegengesetzte Wortpaare gegenübergestellt. Weil Paulus nicht zu jedem einzelnen Wort sein Antityp platziert hat, werden logischerweise nicht alle Wörter von der Tabelle übernommen. Auf der anderen Seite gibt es auch die Möglichkeit, dass ein Ausdruck mehreren Wörtern kontrahierend gegenübersteht, wie bei *ὑποτάσσω*, das zu ganzen drei Lexemen (*ἐλεύθερο*, *ἐντυγχάνω*, *συναντιλαμβάνομαι*) in dissonantem Verhältnis steht. Es sei noch zur Erklärung des Tabellenschemas angemerkt, dass hier

⁹¹ Vgl. EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament, 98.

mit der harmonischen Reihenfolge der Tabelle zuvor teils gebrochen werden muss, um die gegensätzlichen Lexeme einander kohärent zuzuordnen.

^{18b} τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ (Leiden der jetzigen Zeit)	^{18b} μέλλουσιν δόξαν (bevorstehende Herrlichkeit)
^{23e} υιοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι (während wir die Sohnschaft erwarten)	¹⁹ ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ (die Offenbarung der Söhne Gottes)
	^{21b} τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ (die Kinder Gottes)
^{20a} ματαιότης (Vergänglichkeit)	^{21b} δόξα (Herrlichkeit)
^{20c} ὑποτάσσω (unterwerfen)	^{21a} ἐλεύθερο (befreien)
	^{26a} συναντιλαμβάνομαι (beistehen)
	^{27c} ἐντυγχάνω (eintreten für)
²² συστενάζω (gemeinsam seufzen)	^{20d} ἐλπίζω (hoffen)
²² συνωδίνω (seufzen)	
^{24b} βλέπω (sehen)	
^{21a} δουλεία (Knechtschaft)	^{21b} ἐλευθερία (Freiheit)
	^{23f} ἀπολυτρώσις (Befreiung)
^{26b} οὐκ οἶδμεν (nicht wissen)	²² οἶδμεν (wissen)
^{26a} ἀσθένεια (Schwachheit)	^{25b} ὑπομονή (Geduld)
^{26c} στεναγμοί ἀλάλητοι (unaussprechliche Seufzer)	^{26c} ὑπερεντυγχάνω (Fürsprache halten)

Im Vergleich beider Tabellen sind zwar mehrere Wörter/Lexeme nicht übernommen worden, für den Großteil der Perikope aber konnten Gegensatzpaare ausfindig gemacht werden. Ein Indiz für die in divergente Sinnlinien strukturierte Form der Perikope. Mehrmals sind Wörter/Lexeme zu Gruppen zusammengefügt, die einzelne Wörter entgegengesetzt sind. Zugleich veranschaulicht die Abfolge in der Tabelle die Reihenfolge der Perikope, wodurch die textliche Raffinesse des Apostels systematisch ausgearbeitet wird. Besonders auffällig ist dies bei den Begriffen *ὑποτάσσω* und *ἐλπίζω*, denen jeweils sogar drei Gegenstücke zugeordnet sind. Zwischen den einzelnen Gegensatzpaaren können evidente und uneindeutige postuliert werden. Bei *στεναγμοί ἀλάλητοι* und *ὑπερεντυγχάνω* ist dieser eindeutige Kontrast durch das Sprechvermögen artikuliert. Die unaussprechlichen Seufzer – die völlige Unmöglichkeit jede Worte von sich zu geben – stehen mit dem Halten der Fürsprache in Konflikt. Wiederum ergibt sich nur aus diesem Textgebilde die

existenzielle Disparität von *ἐλπίζω* und *βλέπω*, die von ihrer Essenz her nicht als Gegensatzpaar auftreten.

Insgesamt begibt sich der Handlungsstrang auf einen eschatologisch-soteriologischen Weg. Der Apostel nimmt unter dem Vorzeichen der kommenden Herrlichkeit, beziehungsweise Erlösung, eine Gegenwartsanalyse vor. Der Auffassung, dass diese Hoffnung sich allein für zukünftige Geschehnisse erfüllen lässt, wird eine Absage erteilt. An mehreren Stellen ist das Heil schon präsenshaft erfahrbar. In 18a wird die Unwürdigkeit des Leidens betont, in 23a gilt die Erstlingsfrucht schon als den Gläubigen überreichtes Geschenk, in 24a ist das alleinige Hoffen als vollzogener Rettungsakt zu verstehen und 26a–c handelt von der bestärkenden Macht des Geistes, der zugleich als Fürsprecher den Gläubigen unter die Armen greift. Diese durchgängig positiv gestimmten Aussagen sind aber nur von der Kehrseite des Lebens zu verstehen – dem Leid, der Vergänglichkeit. Nicht umsonst überwiegt – mit einzelnen Ausnahmen – von Vers 19–23f ein durchwegs ernüchternder Tenor. Hier zeigt der Apostel den Ernst der Lage auf. Trotz des noch ausstehenden Übergangs zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes, dürfen die Gläubigen aber im Hier und Jetzt vom verheißenen gelobten Land einzelne Schimmer erhaschen.

In einem letzten Schritt wird die Bedeutungseinheit der ganzen Perikope erhellt. Dadurch sollen die einzelnen Entwicklungen und Umwandlungen des Textes geklärt werden. Unter Zuhilfenahme des semiotischen Vierecks⁹² soll dies grafisch verdeutlicht werden:

⁹² Vgl. Julien Algirdas GREIMAS, *Du sens. Essais sémiotiques I*, Paris 1992, 137.

Herrlichkeit

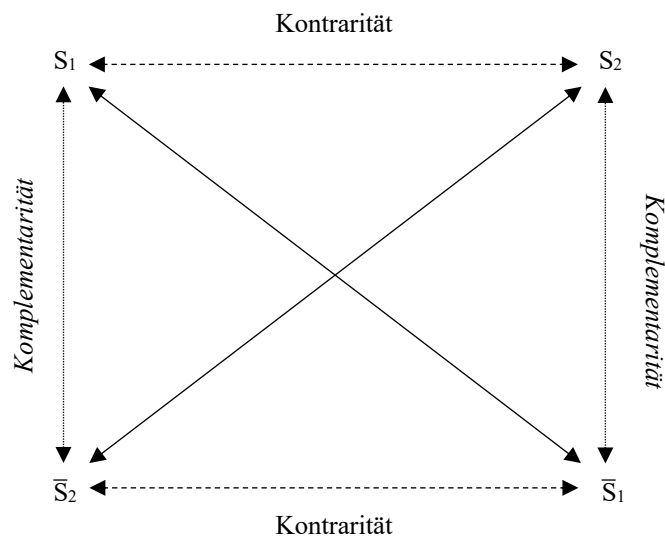
kommende
Offenbarung
Söhne Gottes
Freiheit
befreit
Erstlingsfrucht
Geist
beistehen
Befreiung
Fürsprache halten
eintreten
Heiligen
Herzen durchforschen

Leiden

jetzige Zeit

Knechtschaft
unterworfen
Vergänglichkeit

in Geburtswehen liegen
unaussprechliche Seufzen
seufzen



Nicht-Leiden

meinen
Hoffnung
wissen
hoffen
erwarten
beten

Nicht-Herrlichkeit

nicht freiwillig
Schwachheit
nicht wissen
nicht würdig
schauen

Das semiotische Viereck illustriert die komplexen semantischen Beziehungen in Röm 8,18–27. „Herrlichkeit“ und „Leiden“ stehen im Mittelpunkt der Diskussion, wobei „Nicht-Leiden“ und „Nicht-Herrlichkeit“ als komplementäre Begriffe fungieren. Die Begriffe innerhalb dieser Kategorien verkörpern die thematischen Schwerpunkte des Textes und verdeutlichen die Gegensätze und Verbindungen zwischen den verschiedenen Aspekten des menschlichen und göttlichen Handelns.

In Kapitel 4.2 sind die Kategorien „Fähigkeit“ und „Unfähigkeit“ als strukturgebende Elemente der Perikope gewählt worden, während „Herrlichkeit“ und „Leiden“ als Ausgangspunkt der

semantischen Sinnlinien dienen. Diese Verlagerung ist dem einleitenden Vers 18 geschuldet, worin Paulus das Thema seiner Perikope selbst benennt: die Unverhältnismäßigkeit kommender Herrlichkeit gegenüber gegenwärtigem Leiden.

Ausgehend von diesem eschatologischen Postulat entfaltet Paulus seine Überlegungen, wobei das semiotische Pendel zwischen „Herrlichkeit“ und „Leiden“ oszilliert und sich schließlich in der Prämisse des hoffnungsspendenden Eintretens Gottes stabilisiert.

Dieses semiotische Viereck hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Komplementarität klar und deutlich darzustellen. „Hoffen“, „beistehen“, „beten“, „Fürsprache halten“ und „eintreten“ sind als Wirkmechanismen der Befreiung vom „Leid“ zu verstehen. Diese Begriffe haben eine ähnliche Tragweite wie die Ausformulierungen der „Herrlichkeit“, setzen jedoch unterschiedliche Akzente. In den Korintherbriefen fundiert Paulus sein Verständnis der Herrlichkeit als komplexes Ineinander von christologischer und theologischer Transformation im Lichte der Gottesebenbildlichkeit. Durch die christologische Gottebenbildlichkeit ist an Christus Gottes Antlitz erkennbar geworden, wenn auch in der Paradoxie des Kreuzesgeschehen. Im Evangelium akzentuiert, kann der Mensch an dieser Sichtbarkeit des Unsichtbaren partizipieren. Im Spiegel der Herrlichkeit der neuen Auferweckungsexistenz ist die irdische Ebenbildlichkeit zwar nicht aufgehoben, letztendlich kommt ihr aber keine bleibende Bedeutung mehr zu. Um für die irdische Welt einen greifbaren Zugang zu schaffen, möchte sich Paulus als Verkünder der Herrlichkeit des Christusgeschehens, des neuen Bundes, legitimieren und vermischt autobiographische Erfahrungen des Leids und der Ablehnung aber auch die der Gnade mit dem Verhältnis der gebrochenen leidvollen Adamebenbildlichkeit und der verherrlicht erfüllten Christusebenbildlichkeit (2 Kor 3,18) und im Weiteren der unebrochenen Gottesebenbildlichkeit (2 Kor 4,4b). Paulus steht als Diener Christi den widergöttlichen Mächten gegenüber und macht dabei keinen Unterschied zwischen der Ablehnung seiner Person und die der Botschaft, die er verkündet. Seine doxologische, eschatologische, christologische und theologische Terminologie führt er im Römerbrief nahtlos fort, wenn auch mit einer gemäßigten Aktenzverschiebung. Deutlich vertritt er die These des Herrlichkeitsverlustes durch die Sünden aller Menschen (Röm 3,23), was nicht als endgültiges Plädoyer über das Schicksal der Menschen gedacht werden darf. Im Römerbrief prozessiert Paulus sein aus der Adamebenbildlichkeit resultierendes Sündenverständnis (Röm 5,12–21).⁹³ Für den diesigen Abschnitt (Röm 8,18–27) tritt diese

⁹³ Vgl. Marlis GIELEN, Von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Δόξα bei Paulus zwischen den Polen protologischer und eschatologischer Gottebenbildlichkeit am Beispiel der Korintherkorrespondenz, in: Rainer KAMPLING, Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn u. a. 2008, 79–122, hier: 102–115.

sündentheologische Explikation zwar nicht klar zu Tage, unverkennbar bleibt aber die Dichotomie zwischen Herrlichkeit und Leiden als göttliche und menschliche Existenzweisen, in denen die Schöpfung und die Menschen noch im Zwischenzustand des schon Jetzt und noch Nicht verweilen müssen. Die Geschöpfe sind nicht auf sich alleine gestellt, vielmehr nimmt sich der (Heilige) Geist ihrer Schwachheit an und setzt sich für sie in dem schon spürbar werdenden Transformationsprozess ein. Zusätzlich sind die Geschöpfe nicht ohne Weiteres den Zwängen und der Ohnmacht anheimgestellt, sondern die präsentischen Tätigkeiten, welche unter dem Nicht-Leiden subsumiert sind, wirken dem Leiden, das keine Zukunft besitzt, heilsam entgegen. Folgende Grafiken verdeutlichen den Verlauf des Handlungsstrangs und präsentieren die Protagonisten der Perikope. Zwischen beiden Abbildungen werden nur Nuancen ihr Spezifikum enthüllen. Diese dürfen als Spiegel des Ist-Zustandes (1), die gegenwärtige noch ungelöste Situation zum Leidwesen von Schöpfung und Mensch und der Soll-Zustand (2), das sichere Ziel, auf das sich Schöpfung und Mensch hinbewegen und bewegt werden, verstanden werden. Beim Ist-Zustand darf die Position von Schöpfung, als dem Geist nächstehend, nicht als qualitative Zuordnung gewertet werden. Mit anderen Worten befinden sich Schöpfung und Mensch auf gleicher Linie und verharren in einem Bereich zwischen Menschlichkeit und Göttlichkeit, bei dem ersterem paradigmatisch das Leid und zweiterem die Herrlichkeit zugewiesen werden. Ähnlich ergeht es dem Geist, welcher einen interimistisch Platz einnimmt, nicht aber unter derselben Beschaffenheit verweilt und nur so die Schöpfung und die Menschen in Richtung Soll-Zustand begleiten kann. Der Geist kann sich dem Leid der Kreatürlichkeit annehmen, nur nie vollumfänglich davon betroffen sein. Weiters gewinnt die Göttlichkeit und die Menschlichkeit auch in zeitlichen Parametern an Klarheit, wenn das jetzige Leid sich der kommenden Herrlichkeit textlich annähert, wie Röm 8,26f. mit dem Erscheinen des für die Schöpfung und Menschen sprechenden Geistes auch bestätigt. Im Soll-Zustand ist das sehnlichst erwartete Ziel erreicht, von dem die Perikope aber nur sequenzartige Schilderungen preisgibt. Daraus folgt eine zweite eher spekulative grafische Illustration, die nicht auf demselben sicheren Fundament der ersten Grafik zu stehen vermag. Dennoch möchte hier eine visuelle Darstellung die von Paulus geschilderte Vision einer vollen Gemeinschaft mit Gott, Anreiz geben, über den Tellerrand hinauszublicken. Um nicht Gott mit seinen Geschöpfen auf eine Stufe zu setzen, ist die Herrlichkeit die kumulative Schnittstelle, in der die Begegnung zwischen Gott, Mensch und Schöpfung seinen innigsten Moment erfährt. Diese Verbindung kann von außen nie unterbrochen werden, was mittels der geschlossenen Kreise eindrücklich vermittelt wird. Verschwimmen bei der ersten Grafik noch Schöpfung und Mensch, sind sie förmlich zu ihrer eigentlichen Größe herangewachsen. Der Geist

als göttlicher Mediator ist der Göttlichkeit anheimgestellt, indes das göttliche Band der Dreifaltigkeit in der noch defizitären Lage keineswegs gekappt war.

(1) Ist-Zustand:

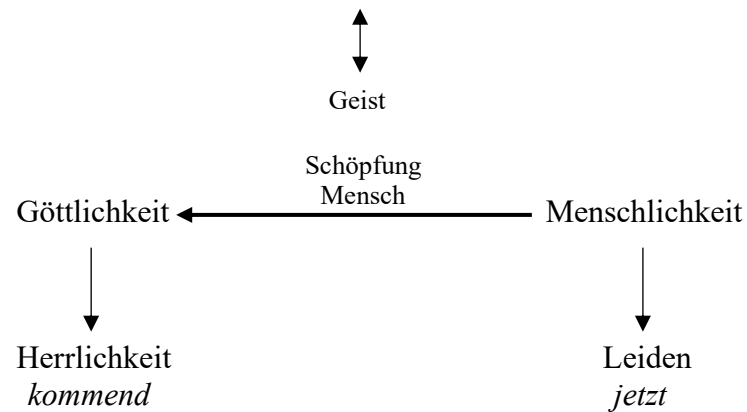


Abbildung 2 Ist-Zustand des Handlungsstrangs von Röm 8,18–27 (Eigene Darstellung)

(2) Soll-Zustand:

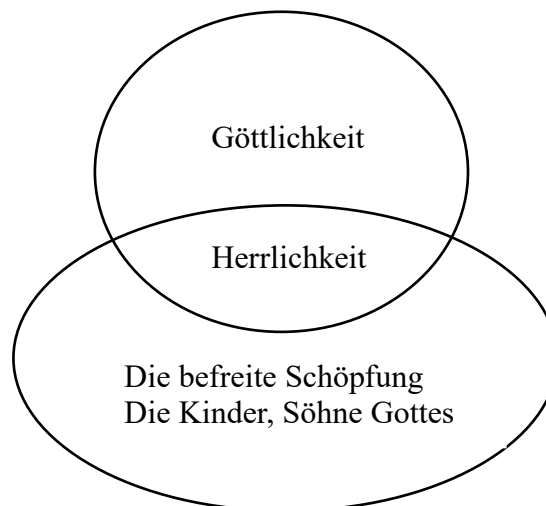


Abbildung 3 Soll-Zustand des Handlungsstrangs von Röm 8,18–27 (Eigene Darstellung)

4.3.2 Wortsemantik

Nachdem die Sinnlinien der Perikope entsprechend herausgearbeitet wurden, widmet sich dieses Unterkapitel den einzelnen von Paulus hervorgehobenen Begriffen. In Kapitel 4.2.1 sind diese

kurz angeschnitten und im weiteren Verlauf mehrfach im Mittelpunkt der Analysen gerückt worden. Einerseits ist der häufige Einsatz eines bestimmten Begriffs ausschlaggebend, andererseits deutet deren Platzierung im Textgewebe auf ihre Signifikanz hin. Paulus bedient sich des Wortes *κτίσις* viermal und ist, wie in Kapitel 4.2.2.1 und 4.2.2.2 aufgezeigt, Teil von parallelistisch und chiasmisch strukturierten Sätzen und erweist sich über mehrere Verse hinweg als Leitmotiv. Dasselbe gilt für *ἐλπί-* und *πνεῦμα*. Einerseits repräsentieren *πνεῦμα* und *κτίσις* die zwei der drei konzentrischen Kreise⁹⁴, andererseits setzt Paulus sie mehrfach ins Rampenlicht, besonders *πνεῦμα* im letzten Teil der Perikope. Obwohl *ἐλπί-* nicht als ein solches Aushängeschild bezeichnet werden kann, sticht es in Anzahl und Komplexität heraus. *Ἐλπίς* ist nicht nur sechsmal in der Perikope bezeugt, sondern Hauptprotagonist des am meist verschachtelten Abschnitts von Röm 8,18–27 und vergleichsweise kompliziert zu übersetzen.

Diesem Umstand geschuldet erscheint es sinnvoll, das Augenmerk auf die genannten Lexeme zu richten und unter Zuhilfenahme von Lexika zur Antike, antiken und biblischen Schriften, Motiv und Wortfeld in einem allgemeinen Kontext zu eruieren. Im zweiten Schritt wird der kontextuelle Charakter der jeweiligen Wörter im Römerbrief gedeutet.

Unter der Prämisse der jahrtausendelangen Entwicklung⁹⁵ der griechischen Sprache im Mittelmeerraum, scheint die Wahrscheinlichkeit gegeben zu sein, dass die zu nachforschenden Begriffe in ihren Bedeutungen Variationen zulassen. Daraus wird sich die Methodik an folgende Schritte orientieren: Erstens ist die Bedeutungsvielfalt zu erheben, weiters werden die prävalenten Quellen dazu angeführt, wodurch drittens der allgemeine Kontext möglichst rekonstruiert wird. Anhand dieser Vorgehensweise soll sich schließlich der spezifisch paulinische Gebrauch in Röm 8,18–27 offenbaren. Exegetische Hinweise für das nötige Verständnis an den Textstellen werden nur prägnant herangezogen, da ansonsten das schon ausführliche Kapitel zu ausufernd wäre. Zwei

⁹⁴ Paulus entscheidet sich in seiner Rede über die Kinder/Söhne Gottes nicht eindeutig für ein bestimmtes Lexem. Diesem Sachverhalt nach zu urteilen, müsste *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ, ἡμεῖς* und *αὐτοὶ* auseinanderdividiert und in ihrem Zusammenhang erörtert werden. Dies übersteigt zum einen den Rahmen einer Diplomarbeit und ist zum zweiten als Gegenüberstellung von *κτίσις* und *πνεῦμα* indirekt spezifiziert und eingegrenzt. Dieser Kompromiss ermöglicht eine präzise Fokussierung auf die zentralen Begriffe, ohne die grundlegenden Zusammenhänge zu vernachlässigen, die durch die Begriffe *κτίσις* und *πνεῦμα* bereits implizit behandelt werden.

⁹⁵ Griechisch gilt als eine der sieben Zweige der indoeuropäischen Sprachfamilie, der seinen Anfang im vierten Jahrtausend vor Christus nahm, und mit dem Indo-Iranischen ähnliche phonologische und morphologische Gemeinsamkeiten teilt. Über mehrere einschlägige zeitliche Perioden hinweg entwickeln sich zahlreiche Dialekte des Griechischen bis schließlich durch die Verbreitung der Koine diese Diversität sich zu vereinheitlichen beginnt. Vgl. dazu Jeremy RAU, *Greek and Proto-Indo-European*, in: Egbert J. BAKKER, *A companion to the ancient Greek language*, Chichester 2010, 171–188, hier: 172f [e. Ü].

Lexika haben sich als besonders hilfreich erwiesen. Erstens das Liddell-Scott-Jones (LSJ)⁹⁶ Lexikon und zweitens The Brill Dictionary of Ancient Greek (MGS)⁹⁷. Die jeweiligen Definitionen werden in einer Synopse illustriert. Die Thesaurus Linguae Graecae⁹⁸ (TLG) Datenbank stellt die geographische Verteilung, die Statistik und unter anderem die antiken Quellen der Lexeme bereit, welche für diese Arbeit nennenswert sind. Gewählt wurde bei allen Lexemen der Zeitraum vom zweiten Jahrhundert vor Christus bis in das erste Jahrhundert nach Christus. Dahinter steckt die zeitliche Nähe zu Paulus. Die Datenbanken sind zumeist in englischer Sprache gestaltet, weswegen unten auch die Übersetzungen vermehrt in englischer Sprache angeführt werden.

4.3.2.1 Κτίσις

Beginnend mit *κτίσις* sind mehrere Anwendungsmöglichkeiten erschließbar:

Liddel-Scott-Jones (LSJ)	The Brill Dictionary of Ancient Greek (MSG)
κτίσ-ις [ῑ], εως, ἥ, (κτίζω) founding, settling, Th.6.5; ἀποικιῶν Isoc. 12.190, cf. Plb.9.1.4 (pl.), etc.	κτίσις –εως, ἥ a foundation Thuc. 6.5.3 Pol. 9.1.4 (pl.) etc. ἡ κ. τῶν ἀποικιῶν the foundation of the colonies Isocr. 12.190
1. loosely, = <i>πρᾶξις</i> , κούφα κ. an easy <i>achievement</i> , Pi.O.13.83.	b extens. action, achievement: κούφα κ. easy accomplishment Pind. O. 13.83
2. <i>creation</i> , κ. κόσμου Ep.Rom. 1.20; ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως Ev.Marc.10.6, 13.19, etc.	c creation NT Mark 10.6, al. τοῦ κόσμου of the world NT Rom. 1.20

⁹⁶ Henry G. LIDDELL – Robert SCOTT, LSJ⁹, Oxford 1966.

⁹⁷ Franco MONTANARI, The Brill Dictionary of Ancient Greek [ital. Original: Vocabolario della Lingua Greca; übers. v. Madeleine GOH – Chad SCHROEDER], Leiden 2015.

⁹⁸ Maria PANTELIA. (2014). Thesaurus Linguae Graecae. <https://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>

3. <i>created thing, creature,</i> LXX Ju.9.12, Ev.Marc.16.15, Ep.Rom.8.19, etc.: in pl., LXX To.8.5. 4. <i>authority created or ordained,</i> 1 Ep.Pet.2.13.	fig. of the regeneration wrought by Christ and by grace Orig. SelPs . 32.9 etc. created thing, creature VT Tob. 8.5, al. NT Rom. 1.25, al. ὀπλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν will arm the creature for the revenge of his enemies VT Wis. 5.17 d institution NT 1Pet. 2.13.
---	--

Zunächst formulieren beide Werke ihre Definitionen in gleicher Abfolge, führen die gleichen Definitionen an und nennen dieselben Quellen, woraufhin eine Gegenüberstellung problemlos vollzogen werden kann. Allein die Kategorisierung der Untergruppe folgt einem anderen nicht grob unterscheidbaren Prinzip. Der Bedeutungsspielraum von *κτίσις* erstreckt sich von einem rein profanem Gründungsakt über die religiösen Sphäre der Erschaffung bis hin zur irdischen institutionellen Autorität. Zusätzlich wird *κτίσις* nicht in einer Art lexikographischer Isolation, sondern in Verbindung mit anderen Wörtern, analysiert. Denn im Konnex mit weiteren Lexemen wird *κτίσις* spezifiziert. Die folgenden Grafiken veranschaulichen die zeitliche Verteilung des Wortes *κτίσις* vom zweiten Jahrhunderte vor Christus bis zum ersten Jahrhundert nach Christus sowie die geographische Verbreitung der Handschriften, in denen das Lexem vorkommt.



Abbildung 4 κτίσις: Geographische Verteilung (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr.) (TLG, Pantelia)

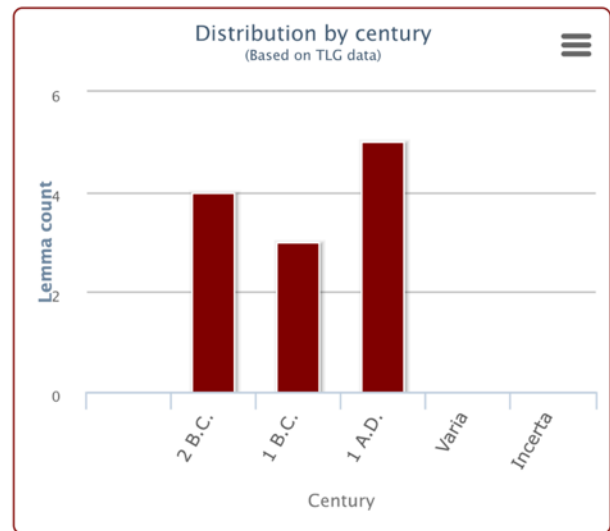


Abbildung 5 κτίσις: Verteilung nach Jahrhunderten (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr.) (TLG, Pantelia)

Am häufigsten ist κτίσις in den Schriften *Testamenta XII Patriarchum* bezeugt. Diese Sammlung weist eine komplexe Überlieferungsgeschichte auf, zumal die darin einzelnen bestehenden Bücher erst in einem Korpus zusammengeführt wurden.

Auch die Forschungsgeschichte ist nicht minder kompliziert, da kein weitgehender Konsens herrscht, ob das Werk als jüdisch⁹⁹ oder christlich¹⁰⁰ einzuordnen ist. Einerseits stehen die Stämme Juda und Levi besonders heraus, nicht zuletzt von beiden eine Retterfigur erwartet wird (*T. Levi* 15:1–3; 16:4–5; 18:9; *T. Zeb.* 9:8–9; *T. Dan* 6:6–7; *T. Ash.* 7:3), ähnlich wie es die Qumranschriften schildern. Zusätzlich zeigt sich eine typisch jüdische Polemik gegenüber den Kanaanitern und eine Hochachtung gegenüber Sem (*T. Sim* 6,5). Andererseits sind frühchristliche Elemente überliefert, wie die Zerstörung des Tempels, eine äußerst scharfe Kritik an Israels verkehrtem Umgang mit Gerechten (*T. Levi* 15,1–3; 16,4–5; 18,9; *T. Zeb.* 9,8–9; *T. Dan* 6,6–7; *T. Ash.* 7,3), sowie eine hochgeschätzte Anspielung auf Paulus (*T. Benj.* 11,2–5).¹⁰¹ Eine diplomatische These versucht beide Lager zu verbinden, indem von einem frühen jüdischen Grundstock Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christus ausgegangen wird, der dann

⁹⁹ Vgl. Emil SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Bd. 3/2 (175 B.C.–A.D. 135) [dt. Original: *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*; überarb. und herausg. v. Geza VERMES u. a.], London 2014, 771 [e. Ü.].

¹⁰⁰ Vgl. Marinus DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin*, Assen 1953, 36f [e. Ü.].

¹⁰¹ Vgl. Joel MARCUS, *The “Testaments of the Twelve Patriarchs” and the “Didascalia Apostolorum”. A Common Jewish Christian Milieu?*, in: *JThS* 61/2 (2010) 596–626, hier: 602 [e. Ü.].

sukzessive zu den zwölf Büchern erweitert wurde und in einer abschließenden späteren griechischen Sammlung zum Werk wurde, was heute als *Testamenta XII Patriarchum* bekannt ist. Der genaue Zeitpunkt dieser redaktionellen Arbeiten ist jedoch nicht abschließend zu beurteilen.¹⁰²

Die Textausschnitte der Schriften werden in Griechisch¹⁰³ mit deutscher Übersetzung¹⁰⁴ angeführt:

T. Ruben 2,3.8–9:

„(3) καὶ ἐπὶ τὰ **πνεύματα** ἐδόθη αὐτῷ ἐπὶ τῆς **κτίσεως**, τοῦ εἶναι ἐν αὐτοῖς πᾶν ἔργον ἀνθρώπου.“ [...] (8) Ἐβδομον **πνεῦμα** σπορᾶς καὶ συνουσίας, μεθ’ ἧς συνεισέρχεται διὰ τῆς φιληδονίας ἡ ἁμαρτία. (9) Διὰ τοῦτο ἔσχατόν ἐστι τῆς **κτίσεως** καὶ πρῶτον τῆς νεότητος, ὅτι ἀγνοίας πεπλήρωται, καὶ αὕτη τὸν νεώτερον ὁδηγεῖ ὡς τυφλὸν ἐπὶ βόθρον καὶ ὡς κτῆνος ἐπὶ κρημνόν.

„(3) Und sieben **Geister** sind ihm gegeben bei der **Schöpfung**, damit durch sie jedes Menschenwerk geschehe [...] (8) Der siebte (ist der) **Geist** des Samens und des Beischlafs, mit ihm kommt die Sünde durch die Liebe zur Begierde. (9) Darum ist er der letzte der **Schöpfung** und der erste der Jugend, denn er ist angefüllt mit Unwissenheitssünde, und diese führt den Jüngling wie einen Blinden zur Grube und wie Vieh zum Abgrund.“

T. Levi 4,1:

„(1) Νῦν οὖν γινώσκετε, ὅτι ποιήσει Κύριος κρίσιν ἐπὶ τοὺς **υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων**, ὅτι τῶν πετρῶν σχιζομένων, καὶ τοῦ ἡλίου σβεννυμένου, καὶ τῶν ὑδάτων ξηρανομένων, καὶ τοῦ πυρὸς καταπτήσσοντος, καὶ **πάσης κτίσεως** κλονουμένης, καὶ τῶν ἀοράτων **πνευμάτων** τηκομένων, τοῦ ἄδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου, οἱ ἄνθρωποι ἀπιστοῦντες ἐπιμενοῦσιν ἐν ταῖς ἀδικίαις.“

„(1) Nun wisse, daß der Herr Gericht über alle **Söhne der Menschen** halten wird: denn wenn [die Felsen sich spalten und die Sonne sich verfinstert und] die Wasser austrocknen und das Feuer einfriert und **jede Kreatur** sich ängstigt und die unsichtbaren **Geister** schmelzen" [und der Hades

¹⁰² Vgl. Markus TIWALD, Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das Parting of the Ways (KStTh 5), Stuttgart 2022, 209.

¹⁰³ Marinus DE JONGE (Hg.), Testamenta XII Patriarcharum (PVTG 1), Leiden 1970.

¹⁰⁴ Jürgen BECKER, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ 3/1), Gütersloh 1980.

beraubt wird bei dem Leiden des Höchsten,] (dann) werden die ungehorsamen Menschen in ihren Ungerechtigkeiten verharren. Darum werden sie durch Bestrafung gerichtet werden.“

T. Naphtali 2,2–3:

„(2) Καθὼς γὰρ ὁ κεραμεὺς οἶδε τὸ σκεῦος, πόσον χωρεῖ, καὶ πρὸς αὐτὸν φέρει πηλόν, οὕτω καὶ ὁ Κύριος πρὸς ὁμοίωσιν τοῦ πνεύματος ποιεῖ τὸ σῶμα, καὶ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἐντίθησι, (3) καὶ οὐκ ἔστι λοιπὸν ἐν ἐκ τοῦ ἐνὸς τρίτον τριχὺς· σταθμῶ γὰρ καὶ μέτρῳ καὶ κανόνι **πᾶσα κτίσις** ὑψίστου.“

„(2) Denn wie der Töpfer vom Gefäß weiß, wieviel es fassen soll, und zu ihm (entsprechend) Ton verwendet, so macht auch der Herr nach der Ähnlichkeit des **Geistes** den Körper; und nach der Kraft des Körpers setzt er den **Geist** dazu. (3) Und eines entspricht nicht dem anderen bis auf ein Drittel eines Haars, den nach Gewicht und Maß und Regel (ist) **alle Schöpfung** des Höchsten.“

Die Ausschnitte liefern in erster Linie vielsprechende Ergebnisse einer allgemeinen Zusammenschau von *κτίσις*. Erstens sind die einzelnen Schriften im religiösen Setting anzusiedeln, demzufolge *κτίσις* als Schöpfung, einzelnes Geschöpf oder Akt der Schöpfung definiert ist. Der Umstand, dass Paulus selbst aus einem jüdischen Milieu stammte und er seine Affinität zum Gesetz zwar veränderte, aber keineswegs aufgab¹⁰⁵, leitet zur Vermutung weiter, Paulus stehe in seinem Wortlaut dem *Testamenta XII Patriarchum* nahe. Diese Behauptung lässt sich dadurch bekräftigen, als dass eine sich entsprechende Semantik in *Testamentum Levi* und *Testamentum Naphtali* wiederkehrt. Denn in jedem oben angeführten Zitat finden sich weitere an *κτίσις* angrenzende Lexeme, die bei Paulus in derselben Systematik aufscheinen. Es sind insbesondere die in der Wortsemantik zu untersuchenden Lexeme, welche *Testamenta XII Patriarchum* bis auf *ἐλπίς* miteinander verbindet. In allen Auszügen erscheint *πνεῦμα*, *πᾶσα* ist zweimal als Adjektiv vorangestellt, und die *υἱοὶ* stehen in einem eschatologischen Gerichtsverhältnis zur *κτίσις*.

Vereinzelte Belege für *κτίσις* finden sich bei PARTHENIUS. Dieser wurde während des Mithridatischen Krieges um 66/65 vor Christus gefangen genommen und starb noch vor der Herrschaft (14 bis 37 nach Christus) von Kaiser Tiberius.¹⁰⁶ Mit seinem Wirken rund um die

¹⁰⁵ Vgl. TIWALD, Frühjudentum und beginnendes Christentums, 358–361.

¹⁰⁶ Vgl. Jonathan S. ROSE, Parthenius of Nicaea and the rise of Alexandrianism at Rome [unveröff. Dissertation Bryn Mawr College, Pennsylvania], 1994, 26–28 [e. Ü.].

Zeitenwende ist er ein Vertreter hellenistischer Dichtkunst und gibt Hinweise auf den Verwendungszweck von *κτίσις* bis in das erste Jahrhundert nach Christus, verweilt also in zeitlicher Nähe zu Paulus. Daraus resultierend sollten Elemente hellenistischer Tradition nicht zu kurz kommen.

PARTHENIUS nutzt *κτίσις*, um in *Amat. narr.* XXI. 3 auf eine Stadtgründung zu verweisen¹⁰⁷:

„Μέμνηται του πάθους τούδε καί ὁ τὴν Λέσβου **κτίσιν** ποιήσας ἐν τοῖσδε ...“

„Dieses Schicksals gedenkt auch der Verfasser der „**Gründung** von Lesbos“ mit folgenden Versen...“

In diesem Fall ist *κτίσις* als rein profaner Vorgang der Stadtgründung oder einer völkischen Niederlassung charakterisiert. Bei ihm ist *κτίσις* ursprünglich im weltlichen Bereich anzusiedeln. Davon zeugt auch der jüdisch-hellenistische Historiker FLAVIUS JOSEPHUS, der in seinem Werk *De Bello Judaico*¹⁰⁸ mit *κτίσις* ganz pragmatisch auf eine Gründung oder Erbauung anspielt. Beispielsweise schildert er in B. J. 6,269:

„καὶ ἀπὸ μὲν τῆς πρώτης αὐτοῦ **κτίσεως**, ἣν κατεβάλετο Σολομὼν ὁ βασιλεύς, μέχρι τῆς νῦν ἀναιρέσεως, ἡ γέγονεν ἔτει δευτέρῳ τῆς Οὐεσπασιανοῦ ἡγεμονίας, ἔτη συνάγεται χίλια ἑκατὸν τριάκοντα, πρὸς δὲ μῆνες ἑπτὰ καὶ πεντεκαίδεκα ἡμέραι...“

„Von seiner ersten Gründung, die durch den König Salomo erfolgt war, bis zu seiner jetzigen Zerstörung, die in das zweite Regierungsjahr Vespasians fielt, ergeben sich 1130 Jahre, 7 Monate und 15 Tage...“

Damit ist bei ihm die Verwendung von *κτίσις* nicht erschöpft, denn wie sich nachfolgend zeigen wird, verbindet er *κτίσις* unbestreitbar mit Gottes Schöpfung. In B. J. 4,533 heißt es:

¹⁰⁷ Wilhelm PLANKL, Parthenios Liebesleiden. Griechisch und deutsch, Wien 1947, 66f.

¹⁰⁸ Otto MICHEL – Otto BAUERNEFEIND, *De Bello Judaico*. Der Jüdische Krieg Griechisch und Deutsch. Bd. 2/1, München ²1962; DERS – DERS, *De Bello Judaico*. Der Jüdische Krieg Griechisch und Deutsch. Bd 3, München ²1962.

„δείκνυται δ' ἀπὸ σταδίων ἕξ τοῦ ἄστεος τερέβινθος μεγίστη, καὶ φασὶ τὸ δένδρον ἀπὸ τῆς **κτίσεως** μέχρι νῦν διαμένειν.“

„Sechs Stadien von der Stadt entfernt zeigt man eine ungeheuer große Terebinthe und erzählt, dieser Baum habe dort seit der **Weltschöpfung** bis zur Gegenwart dauernd gestanden.“

JOSEPHUS fungiert als Schnittstelle hellenistischer und jüdischer Tradition, was anhand der wortsemantischen Untersuchung von *κτίσις* schön aufgezeigt werden kann. Durch seinen hellenistischen Hintergrund wird er mit der profanen Verwendung von *κτίσις* in Kontakt gekommen sein. Vor allem die langjährige Schreibertätigkeit von JOSEPHUS in Rom, in der er gleichzeitig den Großteil seiner Werke verfasst hat, erklären den reziproken Ausgriff auf das Lexem. Als Kommandant der jüdischen Streitkräfte im ersten jüdischen Krieg und als Mitglied einer gesellschaftlich gut situierten Familie verkörperte JOSEPHUS eine berühmte Persönlichkeit.¹⁰⁹ Daher darf angenommen werden, dass sein Sprachgebrauch für das jüdische Milieu prägend war und somit seine Bilateralität von *κτίσις*, auch wenn die Quellenlage stark auf Seiten des religiösen Gebrauchs steht.

In der Hasmonäerzeit im zweiten Jahrhundert vor Christus, in der das Juditbuch zeitlich zu verorten ist¹¹⁰, wird in Jud 16,14 [LXX] von der dem Herrn zu dienenden ganzen Schöpfung berichtet:

„¹⁴σοὶ δουλευσάτω **πᾶσα ἡ κτίσις** σου· ὅτι εἶπας, καὶ ἐγενήθησαν· ἀπέστειλας τὸ **πνεῦμά** σου, καὶ ᾠκοδόμησεν· καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιστήσεται τῇ φωνῇ σου.“

„¹⁴Dienen muss dir deine **ganze Schöpfung**. / Denn du hast gesprochen und alles entstand. / Du sandtest deinen **Geist**, um den Bau zu vollenden. / Kein Mensch kann deinem Wort widerstehen.“

Als bemerkenswert entpuppt sich die hier auftretende Verbindung zwischen *πᾶσα* mit *κτίσις* und *πνεῦμά*. Im Buch Judith wird die Gesamtheit der Schöpfung in das Auge gefasst, ebenso der Mensch, was durch das Ende des Verses bestätigt wird. Der Mensch wird verpflichtet dem

¹⁰⁹ Vgl. Erich S. GRUEN, Polybius and Josephus on Rome, in: Jack PASTOR u. a. (Hgg.), Flavius Josephus (JSJ.S 146), Leiden – Boston 2011, 149–162, hier: 149f [e. Ü.].

¹¹⁰ Vgl. Helmut ENGEL, Das Buch Judith, in: Erich ZENGER u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1) Stuttgart 2016, 371f.

Schöpfer seinen Dienst zu erweisen, eine Forderung, die im Zusammenhang der Mächtigkeit Gottes keine andere Option übriglässt.

Prinzipiell sind die alttestamentlichen Belege für *κτίσις* rar. Für Paulus ist festzuhalten, dass er sich auf den Säulen derselben theologischen Rhetorik stützt, wenn er *κτίσις* in einen religiösen Zusammenhang setzt. Gleichzeitig ist bei ihm eine Distinktion zwischen der außermenschlichen Schöpfung und den Menschen bemerkbar. Dies lässt sich offenkundig anhand von Röm 20a–d; 22–23c ablesen:

^{20a}τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, ^{20b}οὐχ ἑκοῦσα ^{20c}ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ^{20d}ἐφ' ἐλπίδι [...] ²²οἶδαμεν γὰρ ὅτι πάντα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν. ^{23a}οὐ μόνον δέ, ^{23b}ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ^{23c}τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες...

^{20a}Denn die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, ^{20b}nicht freiwillig ^{20c}aber durch den, der sie unterworfen hat, ^{20d}mit der Hoffnung [...] ²²Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung gemeinsam seufzt und bis nun in Geburtswehen liegt, ^{23a}nicht aber allein sie, ^{23b}sondern auch wir selbst, ^{23c}welche die Erstlingsfrucht des Geistes haben

Ausdrücklich wird die gesamte Menschheit von der Schöpfung abgehoben und nicht allein ein gläubiger Rest. Ein besonderes Merkmal ist ihre Unfreiwilligkeit, beziehungsweise Unschuld im Lichte der Unterwerfung. In den Anfangskapiteln vom Römerbrief (Röm 1;2) verweist Paulus unmissverständlich auf die Schuldhaftigkeit aller Menschen – Heid:innen wie auch Jüd:innen. In dieser prekären Lage macht Gott einen Spagat zur Hoffnung für die Schöpfung und die Menschen, obgleich die Menschen sich Schuld aufgeladen haben und ernsthafte Konsequenz ihrer Handlungen tragen müssen. Beide – die Schöpfung und die Menschen – sitzen im gleichen Boot. Obwohl die Ursache klar auf Seiten der Menschen steht, trachtet die Schöpfung nach der Offenbarung der Kinder Gottes. Die Zeilen schildern die enge Verwobenheit zwischen der Menschheit und der außermenschlichen Schöpfung, wie sie schon in den einführenden Kapiteln der Hl. Schrift (Gen 1;2;3,17–19) zu Tage tritt.¹¹¹

¹¹¹ Vgl. THEOBALD, Römerbrief Kapitel 1–11, 242f.

4.3.2.2 Πνεῦμα

Die lexikalische Definition von *πνεῦμα* wird in den Wörterbüchern ausgiebig festgehalten:

Liddel-Scott-Jones (LSJ)	The Brill Dictionary of Ancient Greek (MSG)
πνεῦμα, ατος, τό, (πνέω) 1. <i>blast, wind</i>, first in Anaximen.2, ὅλον τὸν κόσμον π. καὶ ἡρ περιέχει: freq. in Trag., etc., ἀνέμων πνεύματα πάντων A.Pr.1086 (anap.), cf. 1047 (anap.); θαλάσσας . . πνεύματι λάβρω Id.Pers.110 (lyr.); πνευμάτων ἐπομβρία Id.Fr.300.3; τέως δὲ κούφοις πνεύμασιν βόσκου S.Aj.558; πνεύμασιν θαλασσίους ἐξωσθέντες E.Cyc. 278 (but πνοή is commoner in Poets; Hom. uses πνοή); πνεύματα ἀνέμων Hdt.7.16.α'; τὸ π. κατήγει Th.2.84; κατὰ πρύμναν ἵσταται τὸ π. ib.97; τὸ π. λεῖον καὶ καθεστηκὸς λαβεῖν Ar.Ra.1003; τὸ π. ἔλαττον γίγνεται Id.Eq.441; εἰ φορὸν π. εἴη X.HG6.2.27; κατὰ πνεῦμα στήναι τοῦ ἄρρενος to leeward of him, Arist.HA560b14; but κατὰ π. προσιόντες down wind, ib.535a19; πνεύματος ἀνείλησις, ἐκπύρωσις, Epicur. Ep.2pp.44,45 U.; as an element, air, Corp.Herm.1.9, 16; τὸ π. τὸ περὶ τὴν ψυχὴν Plot.2.2.2, cf. Porph.Sent.29. 2. metaph., θαλερωτέρω π. with more genial <i>breeze</i> or <i>influence</i>, A.Th.708 (lyr.); λύσεως π. μάργω Id.Pr.884 (anap.); αἰδοίω π. χώρας with air or spirit of respect on the part of the country, Id.Supp.29 (anap.); π. ταῦτὸν οὐποτ' . . ἐν ἀνδράσιν φίλοις βέβηκεν the wind is	πνεῦμα –ατος, τό breath, puff (of wind): πνεύματα ἀνέμων breath of wind Aeschl. Pr. 1086 Hdt. 7.16 α1 ἄνθρωπός ἐστι π. καὶ σκιά μόνον man is only breath and shadow Soph. fr. 13, cf. Plat. Phaed. 70a wind Aeschl. Pers. 101 Soph. Ai. 558, 674 Eur. Cycl. 278 Aristoph. Eq. 441, Ran. 1003 Thuc. 2.97.1, al. Xen. Hel. 6.2.27 Plat. Cr. 410b etc. κατὰ πνεῦμα under the wind, following the direction of the wind Aristot. H.A. 535a 19 κατὰ πνεῦμα τοῦ ἄρρενος according to the breath of the male Aristot. H.A. 560b 14 δεξιόις πνεύμασι (sailing) with favorable winds Alciph. 4.19.8 air (as element) CH 1.9.16 Plot. 2.2.2 etc.

constantly changing even among friends, S.OC612; π. συμφορᾶς E.IT1317; ὅταν θεοῦ σοι π. μεταβαλὼν τύχη Id.HF216. 3. <i>breathed air; breath</i>, σάλπιγξ βροτείου πνεύματος πληρουμένη A.Eu.568; αὐλῶν, λωτοῦ π., E.Ba.128 (lyr.), Ph.787 (lyr., pl.); π. ἀπέρρηξεν βίου the breath of life, A.Pers.507; π. ἀπώλεσεν Id.Th.984 (lyr.); π. ἄθροισον collect breath, E.Ph.851; π. ἀφεῖναι, ἀνεῖναι, μεθεῖναι, to give up the ghost, Id.Hec.571, Or.277, Tr.785 (anap.); π. δειμαίνων λιπεῖν Id.Supp.554; π. . . δυσῶδες ἡφίει Th.2.49; πνεύματος διαρροαί the wind–pipe, E.Hec.567; τὰς τοῦ π. διεξόδους ἀποφράττον Pl.Ti.91c (v. πνεύμων); πνεύματος ῥώμη Plu.2.804b: prov., ἄνθρωπός ἐστι π. καὶ σκιὰ μόνον S.Fr.13. 4a. <i>breathing, respiration</i>, freq. in Hp., π. πυκνόν, ἀραιόν, ἐκτεῖνον, κατεπεῖγον, Epid.2.3.7; π. πυκνότερον Acut.16; π. προσκόπτον checked, difficult breathing, Aph.4.68; π. ἄσημον indistinct, feeble breathing, Epid.6.7.8; π. βηχῶδες Coac.622; π. μετέωρον shallow breathing, Epid.2.3.1; τὸ π. ἔχειν ἄνω to be out of breath, Men.23, cf. Sosicr.1; τὸ π. ἀνήνεγκαν recovered their breath, Hp.Prorrh.2.12 (so without τὸ π. Aph.2.43); but ἀναφέρουσιν . . . κλαίοντά τε καὶ ἐς τὰς ῥίνας ἀνέλκοντα τὸ π. they sob . . . , Id.Hebd.51.	<i>fig. breeze, breath, wind:</i> λύσσης of anger Aeschl. Pr. 884 συμφορᾶς of misfortune Eur. I.T. 1317 θεοῦ of the god Aeschl. Sept. 708 Eur. H.F. 216 π. ταῦτὸν οὔποτ' οὔτ' ἐν ἀνδράσιν φίλοις βέβηκεν οὔτε πρὸς πόλιν πόλει the same wind does not always blow either between friendly men nor between cities Soph. O.C. 612 breath, sound (of a wind instrument): λωτοῦ of a aulos Eur. Ph. 787 αὐλῶν of auloi Eur. Bac. 128 exhalation, odor Eur. Hip. 1391 (of perfume) Thphr. Sens. 25 Plut. QConv. 647b (of a tree) air emitted from the stomach, flatulence Eub. 106.9 Aristot. Pr. 948b 25 Diosc.² 2.112 Diog. 6.94 Geop. 12.22.11 breath Aeschl. Eum. 568 Plat. Tim. 91c Thphr. Sud. 25, al. Plut. QConv. 642c, Praec. 804b π. ἄθροῖσαι to muster the breath Eur. Ph. 851 π. ἀφιέναι to let out the breath Eur. Hec. 571
---	---

4b. pl., of the air imagined as filling the veins, πνευμάτων ἀπολήψεις ἀνὰ φλέβας Id.Acut.(Sp.)7,al.	Thuc. 2.49.2 = π. ἀνεῖναι Eur. Or. 277 = π. μεθεῖναι Eur. Tr. 785
5. <i>flatulence</i>, in pl., Eub.107.9, Arist.Pr. 948b25, Dsc.2.112, D.L.6.94.	<i>medic. air breathed in, pneuma</i> Hp. Acut. (Sp.) 7 Erasistr. fr. 230.23
6. <i>breath of life</i>, π. ζωῆς LXXGe.6.17, 7.15, cf. Plu.Per.13,etc.; π. ἔχειν retain life, Plb.31.10.4; living being, ἐγὼ Νίνος πάλαι ποτ' ἐγενόμην π. Phoen.1.16; οὐ π. πάντα βρότεια σοὶ (sc. Πλούτωνι) νέμεται; IG14.769 (Naples).	Gal. U.P. 8.6 (1.465.11), al. etc. <i>extens. respiration, respiratory movement</i> Hp. Acut. 16, Aph. 4.68, Epid. 2.3.1, al. τὸ π. ἔχειν ἄνω to be breathless, pant Men. fr. 25.5, cf. Sosicr. 1.3 (with γίγνεσθαι)
7. <i>that which is breathed forth or exhaled, odour</i>, ὃ θεῖον ὀσμῆς π. E.Hipp.1391; π. βαρὺ ἀφιεῖσα, of a tree, Plu.2.647b.	<i>fig. respiration, life</i> Plut. Per. 13.5 = π. ζωῆς VT Gen. 6.17, al.
8. Gramm., <i>breathing with which a vowel is pronounced</i>, ib. 1009e (pl.), A.D.Adv.147.18; π. δασύ, ψιλόν, Id.Pron. 78.6, Adv.148.9.	π. λιπεῖν to leave one's life Eur. Suppl. 554 = π. ἀπολέσαι Aeschl. Sept. 982
9. <i>divine inspiration</i>, ἄγρια . . πνεύματα θευφορίας AP6.220.4 (Diosc.); εἰ μή τι θεῖον . . ἐνῆν π. τῇ ψυχῇ Pl.Ax.370c; τὸ ἱερὸν καὶ δαιμόνιον ἐν μούσαις π. Plu.2.605a; καθαρὸν δίκαιον . . π. θεοῦ σωτῆρος BMus.Inscr.1062 (Cyrene, ii A. D.).	τὸ π. ἔχειν to breathe, live, preserve life Pol. 31.10.4
10. the <i>spirit</i> of God, π. θεοῦ LXXGe.1.2, etc.: freq. in NT, τὸ π. τὸ ἅγιον Ev.Marc.3.29,al.	<i>gramm. breathing:</i> δασύ soft (spiritus lenis) Ap.⁷ Pron. 78.6 ψιλόν rough (spiritus asper) Ap.⁷ Adv. 148.9
11. <i>spirit</i> of man, εἴτ' ἐστὶ τοῦτο π. θεῖον εἴτε νοῦς Men.482.3: in NT, opp. ψυχή, 1	animosity, wrath, anger Plut. Pyr. 16.13 (with θυμός) rhet. inspiration, vigor (of intelligence) Dion. Thuc. 23.6, al.

Ep.Thess.5.23, cf. Ep.Rom.8.2; τῷ π., opp. τῷ σώματι, 1 Ep.Cor.5.3; also, opp. γράμμα, Ep.Rom.2.29.	An. Subl. 9.13
12. <i>spiritual or immaterial being, angel,</i>	breath, divine inspiration
Ep.Hebr.1.14, Apoc.1.4; τὰ ἄχραντα π., τὰ κακὰ π., Iamb.Myst.3.31; π. πονηρόν, ψευδές, LXX Jd.9.23, 3 Ki.22.21, cf. Act.Ap.19.12, 15, Apoc.16.14, Porph. ap. Eus.PE4.23, etc.; ἀλάλου καὶ κακοῦ π. οὔσα πλήρης (sc. ἡ Πνοή) Plu.2.438b.	Plat. Ax. 370c Diosc. ¹ (AP 6.220.4) Plut. Def. orac. 438b
13. Rhet., <i>sentence declaimed in one breath,</i>	spiritual element, holy spirit:
Hermog.Inv.3.10,4.4,al.	π. θεῖον divine spirit Men. fr. 372.3 (of τύχη) VT Gen. 1.2 etc. π. ἅγιον holy spirit NT Matt. 1.18, al. etc.
	spiritual creature, angel
	NT Heb. 1.14
	evil angel, malign spirit
	VT 1Kgs. 22.21 NT Matt. 8.16, Acts 5.16, al. etc.
	spirit, spiritual element (of man)
	NT 1Cor. 5.3 (opp. to σῶμα body), Thess. 5.23 (distinct from ψυχή soul).

In Umfang und Mannigfaltigkeit triumphiert *πνεῦμα* über *κτίσις* bei weitem. Von einer gewöhnlichen Brieße über Flatulenzen bis hin zu Geistwesen wie Dämonen und Engeln oder dem Geist Gottes birgt *πνεῦμα* eine Reihe von Bedeutungen in sich. Zudem ist die Präsenz von *πνεῦμα* in antiken Werken und in der Hl. Schrift¹¹² um das Hundertfache höher als bei *κτίσις*. Dabei sei angemerkt, dass die folgende Grafik ausschließlich die Nachweise in außerbiblischen Korpora berücksichtigt:

¹¹² Vgl. Andrzej GIENIUSZ u. a. (Hgg.), *Analytical Lexicon of the Greek Bible* (ECEV.S 1), Göttingen 2023, 1402; Vgl. ebd. 2040.

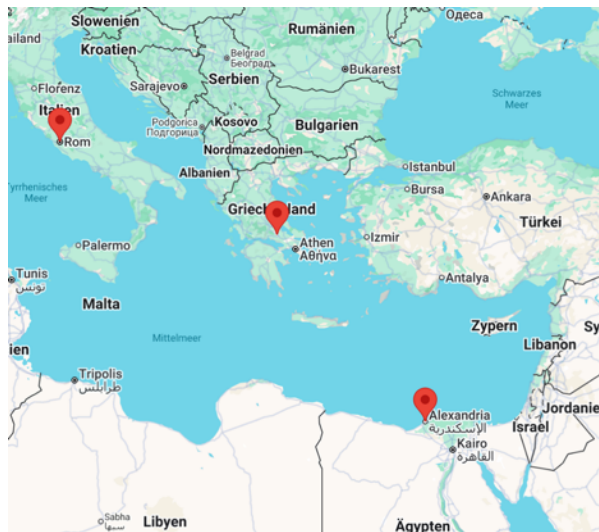


Abbildung 6 πνεῦμα: Geographische Verteilung (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia)

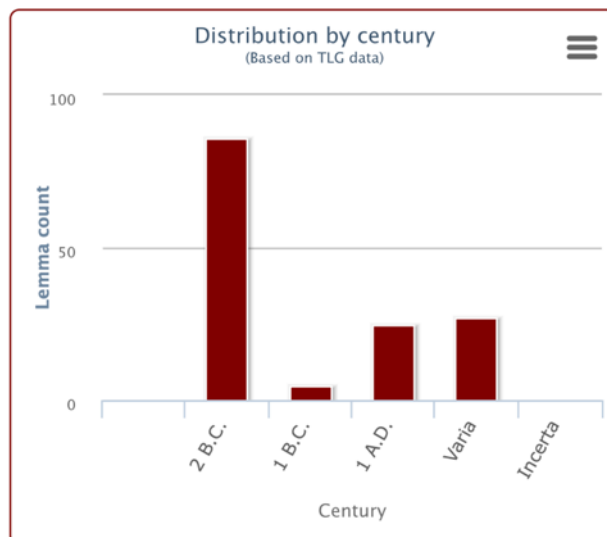


Abbildung 7 πνεῦμα: Verteilung nach Jahrhunderten (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr) (TLG, Pantelia)

Um die Zeitenwende herum¹¹³ betritt PHILON VON ALEXANDRIA die philosophisch-theologische Weltbühne. Abhandlungen über πνεῦμα sind ein wesentlicher Bestandteil seines philosophisch-theologischen Denkens. Nachfolgend wird der griechische Text und die renommierte deutsche Übersetzung von COHN¹¹⁴ angeführt. In Leg. I. 33f;37 (Legum allegoriae) schreibt PHILO über πνεῦμα folgendermaßen:

„33 ζητήσαι δ' ἂν τις, διὰ τί ἡζῖωσεν ὁ θεός δλωσ τον γηγενή καί φιλοσώματον νοῦν πνεύματος θείου τέταρτον, διὰ τί πνεύματος ὄνομα εἰδώσ, δταν λέγη „καί πνεύμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ 34 ὕδατος“ (Gen. 1, 2), πνοῆς νῦν ἀλλ' οὐχί πνεύματος μέμνηται. 37 τό μέν οὖν ἐμπνέον ἐστίν ὁ θεός, τό δέ δεχόμενον ὁ νοδς, τό δέ ἐμπνεόμενον το πνεύμα.“

„33 Nun könnte man fragen, weshalb Gott gerade den ergeborenen und den Körper liebenden Geist des göttlichen **Odem** würdigte [...] viertens, weshalb die Schrift, die doch den Ausdruck „**Odem**“ kennt, da sie sagt „und der **Odem** 34 Gottes schwebte über dem Wasser“ (1 Mos. 1,2), jetzt von Hauch und nicht vom **Odem** redet. [...] Der Einhauchende ist Gott, der Empfänger der Geist, das Eingehauchte der (göttliche) **Odem**.“

Im Lichte von Gen 2,7 beschäftigt sich Philon in seinen anthropologischen Ausführungen mit der grundlegenden Frage, wie der Geist in den Körper gelangt. In seiner Genesis-Exegese unterscheidet

¹¹³ Vgl., Tessa RAJAK, Philon, in: Simon HORNBLLOWER u. a. (Hgg.) OCD⁴ [e. Ü.].

¹¹⁴ Leopold COHN, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Bd. 1, Berlin 1962; Leopold COHN, Philo von Alexandria. Die Werke in Deutscher Übersetzung. Bd. 3, Berlin 1962.

er dabei zwischen einem himmlischen Menschen (Gen 1,26f.) und einem irdischen Menschen (Gen 2,7). Der himmlische Mensch wird allegorisch als mit dem göttlichen Hauch ausgestattet verstanden, während der irdische Mensch den Geist zwar empfängt, ihn jedoch nicht vollständig in sich aufnehmen kann.¹¹⁵ Erst im Moment der göttlichen Einhauchung des Lebens macht der Geist die Seele zur Lebendigen und Denkenden, indem ihr die Intellektualität und nicht die bloße Sinneswahrnehmung zuteilwird. Dieses unverdiente Geschenk, ist der Geist doch nur Körper liebend, wird als göttlicher Odem verstanden, der im Dreiergespann vom Einhauchenden (Gott) und des Empfängers (Geist), als Eingehauchter wirkt. Der Odem fungiert wahrlich als Verbindungsstück zwischen Gott und Mensch, ohne der sich der menschliche Geist nie zu Gott hinzustrecken vermöge. Nun ist der Geist der Seele subsumiert und übergibt als beseelter Teil dem vernunftlosen Teil den Odem. Das Prinzip des zweigeteilten metaphorisch ausgelegten Anthropos entspricht der in Gen 1 und Gen 2 rezipierte Differenz zwischen *πνεῦμα* (Gen 1,2) und *πνοή* (Gen 2,7).¹¹⁶ In Leg I. 42 findet sich folgende Erklärung:

„42 „*πνοήν*“ δέ, ἀλλ’ οὐ *πνεῦμα*, εἶρηκεν, ὡς διαφορᾶς οὕσης· τὸ μὲν γὰρ *πνεῦμα* νενόηται κατὰ τὴν ἰσχὺν καὶ εὐτονίαν καὶ δύναμιν, ἡ δὲ *πνοή* ὡς ἂν αὐτὰ τίς ἐστι καὶ ἀναθυμίασις ἡρεμαία καὶ πρᾶξις. ὁ μὲν οὖν κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονώς καὶ τὴν ἰδέαν νοῦς *πνεύματος* ἂν λέγοιτο κεκοινωνηκέναι—ῥώμην γὰρ ἔχει ὁ λογισμὸς αὐτοῦ—ὁ δὲ ἐκ τῆς ὕλης τῆς κούφης καὶ ἐλαφροτέρας αὐρας ὡς ἂν ἀποφορᾶς τινοῦ, ὅποῃαι γίνονται ἀπὸ τῶν ἀρωμάτων· φυλαττομένων γὰρ οὐδὲν ἦττον καὶ μὴ ἐκθυμωμένων εὐωδία τις γίνεται.“

Die Schrift redet aber von dem „Hauch“, nicht von dem **Odem**, da beides wohl zu unterscheiden ist; denn beim **Odem** denkt man an etwas Starkes, Kräftiges, Machtvolles, während der Hauch einem Luftzuge und einem schwachen, ruhig aufsteigenden Dunste vergleichbar ist. Nun kann dem nach Gottes Ebenbild und nach der Idee geschaffenen Geist ein Anteil an dem **Odem** zugesprochen werden, denn sein Denken hat Kraft; der aus der Materie gebildete hat aber nur Anteil an dem leichten, flüchtigen Hauch, dem Duft vergleichbar, der aus Gewürzen emporsteigt, die, auch wenn sie geschont und nicht zum Aufdampfen gebracht werden, trotzdem einen gewissen Wohlgeruch entsenden.

Trotz seiner tiefgreifenden schöpfungstheologischen Abhandlungen wird der Begriff *κτίσις* nur an einer einzigen Stelle erwähnt, und zwar in Mos. II. 51 (*De vita Mosis*). Dort wird durch eine

¹¹⁵ Vgl. Beatrice WYSS, *From Cosmogony to Psychology: Philo's Interpretation of Gen 2:7 in De opificio mundi, Quaestiones et solutiones in Genesin and Legum allegoriae*, in: Jaques VAN RUITEN – George VAN KOOTEN, *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7). The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity* (ThBN 20), Leiden – Boston 2016, 99–116, hier: 110–113 [e. Ü.].

¹¹⁶ Vgl. COHN, Philo von Alexandria. Bd. 3, 27f.

Rhetorik des staatlichen Rechtswesens auf die Übereinstimmung der an Mose übergebenen Gesetze mit den Prinzipien angespielt, die bei der Schöpfung des Weltalls festgesetzt wurden.¹¹⁷

Biblische Belege [LXX] für *πνεῦμα* lassen sich in einer beeindruckenden Anzahl nachweisen. Ganze 760 Mal wird der/die Leser:in auf das Lexem treffen, davon 381 in der Septuaginta und 379 im Novum Testamentum Graece. GIENIUSZ u. a. listet in seinem analytischen Lexikon die Bedeutungsvielfalt von *πνεῦμα* auf. Eine faszinierende Erkenntnis zeigt, dass in der Heiligen Schrift das *πνεῦμα* einen divinisierten und entdivinisierten Charakter haben kann. Er wird sowohl mit Wind und Atem als auch mit dem Geist assoziiert.¹¹⁸ Folgerichtig lässt diese enorme Summe keine weitreichenden Analysen zu. Als Dreh- und Angelpunkt der wortsemantischen Überlegungen ist die schon in Kapitel 4.3.2.1 angeschnittene Interdependenz von *πνεῦμα* und *κτίσις*, wodurch folgender Abschnitt von dieser Vorgehensweise geleitet wird. In der bekannten Geschichte des Martyriums der sieben Brüder mit ihrer Mutter in 2 Makk 7 [LXX] wird in Vers 22f. das Zeugnis der Mutter über ihre Söhne beschrieben. Zugegebenermaßen wird in der Stelle nicht *κτίσις*, sondern *κτίστης* (Schöpfer) erwähnt, nichtsdestotrotz ist in Anbetracht der engen semantischen Verwandtschaft und durch das besondere Zusammentreffen mit *πνεῦμα* die Differenz vernachlässigbar. Dabei verneint die Mutter ihre Kinder geschaffen zu haben, indem sie auf Gott, den Schöpfer verweist und ihnen die erneute Gabe des Atems und des Lebens versichert, wie die Söhne diese bei ihrer Geburt empfangen haben:

22 Οὐκ οἶδ' ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῶν ἐχαρισάμην, καὶ τὴν ἐκάστου στοιχεῖωσιν οὐκ ἐγὼ διεπρῦθμισα· 23 τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρὼν γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῶν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους, ὥς νῦν ὑπερορᾶτε ἑαυτοὺς διὰ τοῦς αὐτοῦ νόμους.

²²Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Schoß entstanden seid, noch habe ich euch **Atem** und Leben geschenkt; auch habe ich keinen von euch aus den Grundstoffen zusammengefügt. ²³Nein, der **Schöpfer** der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch in seinem Erbarmen **Atem** und Leben wieder, weil ihr jetzt um seiner Gesetze willen nicht auf euch achtet.

¹¹⁷ Vgl. COHN, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Bd. 4, 212.

¹¹⁸ Vgl. GIENIUSZ, Analytical Lexicon of the Greek Bible, 2040f [e. Ü.].

Eine auf die Vergänglichkeit des menschlichen Daseins berufene Stelle bietet Weis 2,2b–3.6 [LXX] dar:

^{2b}ὅτι καπνὸς ἡ πνοὴ ἐν ῥίσιν ἡμῶν, καὶ ὁ λόγος σπινθήρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν, ³οὗ σβεσθέντος τέφρα ἀποβήσεται τὸ σῶμα καὶ τὸ **πνεῦμα** διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ. [...] ⁶δεῦτε οὖν καὶ ἀπολαύσωμεν τῶν ὄντων ἀγαθῶν καὶ χρησώμεθα τῇ **κτίσει** ὡς ἐν νεότητι σπουδαίως·

^{2b}Rauch ist der Atem in unserer Nase / und das Denken ein Funke beim Schlag unseres Herzens;
³verlöscht er, dann zerfällt der Leib zu Asche / und der **Geist** verweht wie dünne Luft. [...] ⁶Auf, lasst uns die Güter des Lebens genießen / und die **Schöpfung** auskosten, wie es der Jugend zusteht!

Der Geist, als Lebensspender, verweht die dünne Luft. Ähnlich formuliert es oben PHILON, wenn er eine Distinktion zwischen dem Odem und dem Hauch festmacht. Auch hier im Buch der Weisheit ist es der zärtliche und dünne Hauch, der den Menschen verlässt. Im Angesicht dessen muss die Menschheit nicht verzagen, sondern ihr Leben nach dem Imperativ auszurichten, jeden Tag so zu leben, als wäre es der Letzte. Das Buch der Weisheit folgt also einem anderen Ansatz als Paulus, strebt aber in gewissermaßen die gleiche Intention an. Beide Male sollen die Verse Hoffnung und Trost spenden und die Menschen antreiben, das Leben vor dem Hintergrund der Vergänglichkeit zu genießen und standhaft zu bleiben, anstatt zu verzweifeln. Während hier der ganzheitliche Mensch (Leib und Geist) im Moment des Todes zerfällt und verweht, schenkt Paulus den Menschen die Zuversicht der Befreiung des vergänglichen Leibes, eine Anspielung auf das ewige Leben.

In nicht unmittelbarer Nachbarschaft, gleichwohl im selben Kapitel, befinden sich die beiden Lexeme in Sir 43,17a.25 [LXX]:

¹⁷φωνὴ βροντῆς αὐτοῦ ὠνείδισεν γῆν καὶ καταιγὶς βορέου καὶ συστροφὴ **πνεύματος**. [...] ²⁵καὶ ἐκεῖ τὰ παράδοξα καὶ θαυμάσια ἔργα, ποικιλία παντὸς ζώου, **κτίσις** κητῶν.

¹⁷Die Stimme seines Donners versetzt die Erde in Wehen, / ebenso ein **Sturm** aus dem Norden und ein Wirbelwind. [...] ²⁵Dort gibt es unglaubliche und wunderbare Werke, / eine Vielfalt von allen Lebewesen, eine **Schöpfung** von Ungeheuern.

Das gesamte Kapitel 43 ist eine Hommage an Gottes wunderbare und kraftvolle Schöpfung. Dies wird besonders in Vers 25 explizit erwähnt. Eine passende Vergleichsfolie zu Sir 43 ist die Wettertheophanie aus Ezechiel 1, in der ein Sturmwind aus dem Norden (*πνεῦμα*) als Einleitung für seine bildgewaltige Vision dient.¹¹⁹ Das *πνεῦμα* in Sir 43,17 mag oberflächlich betrachtet den Anschein eines nicht sakralen Geschehens haben. Im Kontext der Ezechiel-Stelle und des vorangehenden Satzes, der Gott als Subjektträger beschreibt, wird jedoch deutlich, dass die Passage Gottes Offenbarung durch seine Schöpfung – einschließlich Donner, Sturm und Wirbelwind – beschreibt. Die Schöpfung in Vers 25 bezieht sich auf die in Vers 24 geschilderten Gefahren des Meeres und wird dort weiter konkretisiert.

Mit Hebräer 4,12f. soll noch eine letzte neutestamentliche Stelle den allgemeinen Kontext zu *πνεῦμα* abschließend darlegen:

¹²Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας· ¹³καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχλησμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.

¹²Denn lebendig ist das Wort Gottes, wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert; es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und **Geist**, von Gelenken und Mark; es richtet über die Regungen und Gedanken des Herzens; ¹³vor ihm bleibt kein **Geschöpf** verborgen, sondern alles liegt nackt und bloß vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft schulden.

Das Wort Gottes ist so machtvoll, dass es nicht nur einen äußeren Wandel am Menschen vollzieht, sondern die tiefsten Ebenen des menschlichen Seins, über die der Mensch nur ein begrenztes Wissen besitzt, durchdringt. Vers 13 deckt sich mit dieser Feststellung, denn nur Gott ist als Schöpfer fähig, die undurchdringbare Komplexität des Seins zu durchleuchten. Es spiegelt ein Beziehungsgefüge zwischen Schöpfer und Geschöpf wider, bei dem alles vor dem Schöpfer offenbart ist, wegen der Nacktheit (Gen 3,10) durchaus in ehrfürchtiger und beängstigender Weise.¹²⁰ Nur der Blick Gottes vermag es alles zu durchdringen und doch seine Geschöpfe nicht dem Gefühl eines hilflosen Ausgeliefertseins preiszugeben. In den Zeilen ist die gewaltvolle

¹¹⁹ Vgl. George W. SAVRAN, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative* (JSOTS 420), London – New York 2005, 54 [e. Ü.].

¹²⁰ Vgl. Luke T. JOHNSON, *Hebrews. A Commentary* (NTL), Louisville/KY 2012, 134–136 [e. Ü.].

Kriegsmetaphorik, wie sie in biblischen Texten stark frequentiert ist, kaum zu überhören. Dem Hebräerbriefer ist das Wort Gottes als Solches förmlich ein Herzensanliegen, die entlegensten menschlichen Sphären sind für Gott sichtbar. Der Mensch ist Gott rechenschaftspflichtig und kann sich zugleich immer auf Gott als Garant der Gerechtigkeit berufen, insbesondere wenn er selbst Unrecht durch andere erfahren hat.¹²¹

In Römer 8,18–27 beschreibt Paulus den Geist nicht bloß als natürliche Erscheinung, etwa ein Wetterphänomen oder als Teil der menschlichen Physiologie. Vielmehr begegnet der Geist dem Menschen auf eine Weise, die über das rein Menschliche hinausgeht. Er kann nicht allein der menschlichen Natur zugeordnet werden, da er in entscheidenden Momenten als Fürsprecher fungiert und Hoffnung schenkt – gerade dort, wo das Menschliche an seine Grenzen stößt. Auffällig ist dabei die nahezu autonome Handlungsweise des Geistes, die Paulus dem Vater und dem Sohn vergleichbar zuschreibt.¹²² Gleichzeitig geben andere Stellen im Römerbrief Anlass, den Geist als anthropologische Größe zu verstehen. So weist Paulus in Römer 1,9 darauf hin, dass er Gott „im Geist“ dient (*ἐν τῷ πνεύματί μου*), was als Ausdruck seiner Ganzhingabe in der Verkündigung des Evangeliums verstanden werden kann. In Römer 8,16 hingegen spricht Paulus von zwei Geistern: einem göttlichen Geist und dem menschlichen Geist, die gemeinsam die Gotteskindschaft bezeugen. Diese Interaktion zwischen beiden Geistern verdeutlicht die Mehrdimensionalität des paulinischen Geistbegriffs.¹²³ Ein zentraler Aspekt des paulinischen Geistverständnisses zeigt sich in der Dichotomie zwischen Geist (Pneuma) und Fleisch (Sarx). In Römer 8 stellt Paulus diese beiden Existenzweisen einander gegenüber. Während das Gesetz der Sünde im Bereich des Fleisches wirkt, steht das Gesetz des Geistes für ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit. Für Paulus ist klar: Der Mensch kann aus eigener Anstrengung heraus nicht zu einem solchen Leben gelangen – dies ist allein durch Gott möglich. Dennoch stehen Geist und Fleisch paradigmatisch für die beiden grundlegenden Wirklichkeitsbereiche des menschlichen Daseins.¹²⁴ Das paulinische Verständnis des Geistes ist bemerkenswert vielschichtig. Paulus greift sowohl alttestamentlich-frühjüdische als auch griechisch-römische Vorstellungen auf. Für ihn ist es unproblematisch, den Geist einmal als Heiligen Geist Gottes zu verstehen und gleichzeitig eine anthropologische Komponente des Geistes anzunehmen, die mit seiner heidnischen Umwelt

¹²¹ Vgl. Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbriefer. Übersetzt und erklärt* (RNT), Regensburg 2009, 172–174.

¹²² Vgl. Marcin KOWALSKI, *The Spirit in Romans 8. Paul, the Stoics, and Jewish Authors in Dialogue* (LTS 3), Göttingen 2024, 273 [e. Ü.].

¹²³ Vgl. Markus ÖHLER, *Der Geist im Römerbriefer*, in: *EvTh* 84/5 (2024) 360–371, hier: 367f.

¹²⁴ Vgl. Hildegard SCHERER, *Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe* (NTA 55), Münster 2011, 227–231.

kompatibel ist. Diese Mehrdeutigkeit erlaubt es dem Apostel, eine Brücke zwischen den theologischen und kulturellen Welten zu schlagen und den Geist in unterschiedlichen Kontexten und Bedeutungsfeldern zu verankern.

4.3.2.3 Ἐλπί–

Weil Paulus auf die beiden Derivate *ἐλπίς* und *ἐλπίζω* in gleichem Maße zurückgreift, werden die Definitionen und die Statistiken auch doppelt dargeboten. Dadurch, dass die Wörterbucheinträge nicht allzu lang sind, lässt sich dies auch übersichtlich skizzieren. Durch die fast idente Länge der jeweiligen Definitionen zu *ἐλπί–* werden dieses Mal die beiden Lexika nicht nebeneinander angeführt:

Liddell-Scott-Jones (LSJ)	
ἐλπ–ίς, ἴδος, ἥ, (v. ἔλπω) 1. <i>hope, expectation</i> (δόξα μελλόντων Pl.Lg. 644c), ἔτι γὰρ καὶ ἐλπίδος αἴσα Od.16.101, 19.84; personified, Hes. Op.96: pl., Pi.P.2.49, etc.; πολλῶν ῥαγείσων ἐλπίδων after the wreck of many hopes, A.Ag.505; ἔτι ἐν αὐτοῖς εἰσὶν ἐλπίδες, νέοι γάρ Pl.Prt. 328d; κενᾶισιν ἐλπίσιν θερμαίνεται S.Aj.478; expectancy, Id.OT771 (pl.), OC1749 (lyr., pl.), Pi.N.1.32 (pl.), etc.:—Constr., in Att., with gen. both of subject and object, as (where both are conjoined) Πελοποννησίων τὴν ἐλπίδα τοῦ ναυτικοῦ the hope of the P.in their navy, Th. 2.89; also αἱ τῶν Ἑλλήνων ἐς ὑμᾶς ἐλπίδες Id.3.14; ὑμέτεραι ἐλπίδες, = ἐς ὑμᾶς, Id.1.69; ἐλπίδ' ἔχω, = ἐλπίζω, with fut. inf., μὴ οὐ δώσειν δίκην Hdt.6.11, etc.: with aor.inf., κλέος εὐρέσθαι Pi.P.3.111: with ὥς and fut. inf., S.OC385; ὥστε μὴ θανεῖν	ἐλπίζω, Att. fut. –ῖω LXX Ps.43(44).7, Ep.Rom.15.12; ἐλπίσω Gal.10.656 (ἐλπίσω in A.Ch.187 is aor. subj.): aor. ἤλπισα Hdt.8.24, S.Ph.1175 (lyr.), etc. (ἤλπιζα (sic) IG3.1350): pf. ἤλπισα Ev.Jo.5.45, (προ–) Posidipp.27.8: plpf. ἤλπικεν Plu.Alc.17, Luc.Herm.71, Hdn.8.5.1:—Med., App.Pun.115 (s.v.l.), Supp.Epigr.2.461 (Histria, i B.C.):—Pass., aor. ἤλπισθην S.OC1105, AP1.4.222 (Parmen.): pf. ἤλπισμαι D.H.5.40:—Att. form of ἔλπομαι, used also by Hdt., hope for, or rather (in earlier writers) look for, expect:—Constr.: c. acc., A.Th.589, Ch.539, etc., τι παρά τινος X.Mem.4.3.17, D.19.102: freq. with a dependent clause in inf., hope to do, or hope or expect that . . .; c. fut. inf., ἐ. μιν ἀποθανέεσθαι Hdt.3.143, cf. Antipho 2.3.6, Th.4.71, Lys.16.2; ἐ. τὴν Εὐρώπην δουλώσεσθαι (v.l. –ασθαι) Id.2.21: c. aor.

E.Or.52; περὶ τῆς ἑμαυτοῦ ψυχῆς οὐ πολλὰς ἐλπίδας ἔχω D.H.5.27; ἐν ἐλπίδι εἰμί, c. fut. inf., Th.7.46; ἐν ἐλπίσι καλαῖς γενόμενος Plu.Brut.40; ἐλπίς [ἐστί] μοι with acc. and fut. inf. or aor., ἐλπίς τις αὐτὸν ἥξιν A.Ag.679; τοσοῦτόν γ' ἐστί μοι τῆς ἐλπίδος, τὸν ἄνδρα . . προσμεῖναι S.OT836; πλείων ἐλπίς φιλίαν ἢ ἔχθραν γενέσθαι Pl.Phdr.232e: c. pres. inf., Id.Sph.250e: folld. by ὥς . ., E.Tr.487; ἐς ἐλπίδα ἐλθεῖν τινος Th.2.56; ἐπ' ἐλπίδας ἀφανεῖς καθίστασθαι Id.5.103; ἐλπίδα λαβεῖν X.Cyr.4.6.7; ἐλπίδας μεγάλας ἔν τινι ἔχειν ib.1.4.25, cf. Isoc.4.121; τίν' ὑπάγεις μ' ἐς ἐλπίδ'; E.Hel. 826; ἐλπίδας ἐμποιεῖν ἄνθρωποις, ὑποθεῖναι τισι, X.Cyr.1.6.19, HG4.8.28; ἐλπίδας μεγίστας παρέχεται ποιῆσαι Pl.Smp.193d; ἐλπίδα οἱ ἐλπίδας ὑπογράφειν, Epicur.Ep.3p.65U., Plb.5.36.1; ἀποκεκομμένης τῆς ἐλπίδος Id.3.63.8, cf. A.R.4.1272; ἐκτὸς ἐλπίδος beyond hope, S.Ant.330; ἀπ' ἐλπίδος πεσεῖν A.Ag.999; παρ' ἐλπίδα ib.899, S.Ph. 882: prov., πεινῶμεν ἐπὶ ταῖς ἐλπίσιν Antiph.123.7; κάπτοντες αὔρας ἐλπίδας σιτούμενοι Eub.10.7; αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενούς Men. Mon.42. 2. <i>object of hope, a hope</i>, Ὁρέστης, ἐ. δόμων A.Ch.776; ὑμεῖς, ἡ μόνη ἐ. Th.3.57; Εὐτυχος, ἡ γονέων ἐ. IG3.1311.	inf., ἐ. ποτὲ δεῖξαι S.Ph.629; ἥλπιζον ἐλεῖν X.Ages.7.6: also with ἄν, οὐδαμὰ ἐλπίζων ἄν ἡμίονον τεκέειν Hdt.3.151, Th.2.53; the inf. may be omitted, ἔκλυον ἄν . . οὐδ' ἄν ἥλπισ' αὐδάν (sc. κλύειν) S. El.1281; also ἐ. ὅπως . ., with fut., E.Heracl.1051, S.El.963:—Pass., τὸ μηδαμὰ ἐλπισθὲν ἥξιν Id.OC1105; ὁ ἐλπισθεὶς αὐτοκράτωρ POxy. 1021.6 (i A.D.). 2. of evils, <i>look for, fear</i>, in same constr., δύστανον ἐ. αἴσαν S.Tr.111 (Iyr.); ἔξοδον ὀλεθρίαν Αἴαντος ἐλπίζει φέρειν Id.Aj.799, cf. Lys.12.70; τουτί . . τὸ κακὸν οὐδέποτ' ἥλπισα Ag.Av.956; ἐ. πάγχυ ἀπολέεσθαι Hdt.8.12; θῆράς σφε τὸν δύστηνον ἐλπίζει κτανεῖν E.Ion348: with μή folld. by aor. subj., οὐδαμὰ ἐλπίσας μή κοτε ἐλάσῃ Hdt.1.77; οὐκ ἄν ἥλπισε μή κοτέ τις ἀναβαίῃ Id.8.53. 3. c. pres. inf., <i>deem, suppose that</i> . ., Emp.11.2; ἐλπίζων εἶναι . . ὀλβιώτατος Hdt. 1.30; ἐλπίζων σιτοδείην τε εἶναι ἰσχυρὴν . . καὶ τὸν λεὼν τετρῦσθαι ib.22; οἰκότα ἐλπίζων ib.27, cf. A.Th.76, Ch.187; βοῦν ἢ λέοντ' ἥλπιζες ἐντείνειν βρόχοις; E.Andr.720; ἐλπίζει δυνατός εἶναι ἄρχειν Pl.R. 573c; ὅστις ἐλπίζει θεοὺς . . χαίρειν ἀπαρχαῖς Trag.Adesp.118.2: sts. of future events, τίς ἄν ἥλπισεν ἀμαρτήσεσθαι τινα τῶν πολιτῶν τοιαύτην ἀμαρτίαν; Lys.31.27; οὐδὲν . . ποιήσιν ἐλπίζων D.4.7.
---	---

3. <i>reason to expect or believe</i>, πολλή ἐκτίσασθαι, νοητὸν εἶναι, Pl.Phd. 67b, Lg.898d. 4. <i>anxious thought on the future, boding</i>, A. Ag.1434, Hp.Coac.267, E.Or.859, Pl.Lg.644c.	4. c. dat., <i>hope in</i> . ., τῇ τύχῃ Th.3.97; ὀνόματι Ev.Matt.12.21: also with Preps., ἐν τισι LXX 4 Ki.18.5; πρὸς τι ib.Jd.20.36; ἐ. εἰς τινα Ev.Jo.5.45, al.; ἐπὶ τινι Ep.Rom.15.12, al.; ἐπὶ τινα 1 Ep.Pet.3.5.
--	---

The Brill Dictionary of Ancient Greek (MSG)	
ἐλπίς –ίδος, ἡ 1. proper. expectation, anticipation: ἡδονὴν καὶ λύπην ... δόξας μελλόντων οἶν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δέ, φόβος μὲν ἡ πρὸ λύπης ἐλπίς pleasure and pain ... opinions on things to come that together have common name of “expectation”, and specifically, the expectation of pain is fear ... Plat. Leg. 644d 2. usu. hope, faith Od. 16.101, al. Aeschl. Ag. 505 Soph. Ai. 478 Eur. I.T. 413 etc. with subj. gen. (pers. who hopes) or obj. (thing hoped for): Πελοποννησίων τὴν ἐλπίδα ναυτικοῦ the hope of the Peloponnesians in their fleet Thuc. 2.89.10 ἐλπίδα ἔχειν with inf. (fut. or aor.) to have hope, hope, be confident Hdt. 6.11.2 Pind. P. 3.111 etc. =	ἐλπίζω impf. ἤλπιζον, mid. pass. ἤλπιζόμην fut. ἐλπίσω, Att. ἐλπιῶ, mid. ἐλπίσομαι Cyr.1 Glaph. (PG 69.261.18) aor. ἤλπισα, mid. ἤλπισάμην Orig. fr. Ps. 129.3–5 pf. ἤλπικα, mid. pass. ἤλπισμαι ppf. ἤλπίκειν, mid. pass. ἤλπισμην aor. pass. ἤλπισθην fut. pass. ἐλπισθήσομαι Eus.1 D.E. 1.1.7 A) act. to expect, suppose, believe, thus of good things to hope, be confident, of bad things to fear Aeschl. Ag. 11, 1044 τι sthg. Aeschl. Sept. 589, Ch. 539 Soph. Tr. 111 etc. τὶ παρὰ τινος sthg. from s.o. Xen. Mem. 4.3.17 etc. usu. with inf. Emped. B 11.2 Aeschl. Pers. 746 Hdt. 3.143.2 etc.

with. ὥς and fut. inf. or ὥστε and aor. inf. Soph. O.C. 385 Eur. Or. 52 etc. = ἐλπίς (ἐστί) μοι (or sim.) with inf. (pres. , fut. , aor.) Aeschl. Ag. 679 Soph. O.T. 836 Plat. Soph. 250e, al. etc. = ἐν ἐλπίδι εἶναι or γενέσθαι Thuc. 4.70.2, al. Plut. Br. 40.1 etc. ἐς ἐλπίδα ἐλθεῖν to entertain hopes Thuc. 2.56.4 = ἐλπίδα λαμβάνειν Xen. Cyr. 4.6.7 ἐλπίδας ἐν τινι ἔχειν to place one's hope in s.o. Isocr. 4.121 Xen. Cyr. 1.4.25 ἐλπίδας τινὶ ἐμποιεῖν or ὑποθεῖναι to inspire hope in s.o. Xen. Cyr. 1.6.19 Hld. 4.8.28 ὑπάγειν τινὰ ἐς ἐλπίδα to lead s.o. to hope Eur. Hel. 826 ψεῦσαι τῆς ἐλπίδος to frustrate hope Aristoph. Th. 870 προδοῦναι τὰς ἐλπίδας to betray one's hopes Aristoph. Nub. 1500 ἀπ' ἐμᾶς ἐλπίδος ψύθη πεσεῖν ἐς τὸ μὴ τελεσφόρον that my expectations may prove lies and not come true Aeschl. Ag. 999 οὐκ ἀπ' ἐλπίδος not without hope Plut. Per. 20.4	ἐλπίζων εἶναι ἀνθρώπων ὀλβιώτατος believing himself to be the happiest of men Hdt. 1.30.3 οὐδαμὰ ἐλπίζων ἂν ἡμίονον τεκεῖν not expecting that a mule would be able to give birth Hdt. 3.151.2 ἐλπίζοντες ... ἀπολέεσθαι fearing that they would die Hdt. 8.12.2 πῶς γὰρ ἐλπίσω ... τιν' ἄλλον ... δεσπόζειν how should I ever believe that s.o. else is the owner? Aeschl. Ch. 187 θῆράς σφε ... ἐλπίζει κτανεῖν she believes that wild animals have killed him Eur. Ion 348 ἤλπιζον ... μάχην ... ἔσεσθαι they were expecting that there would be a battle Thuc. 4.71.2 ἐλπίζω ... μεταμελήσειν αὐτῷ I hope he will change his opinion Lys. 16.2 τίς γὰρ ἂν ... ἤλπισεν ἀμαρτήσεσθαι τινα ... τοσαύτην ἀμαρτίαν; who would ever have supposed that s.o. would make such a serious error? Lys. 31.27 ἐλπίζει δυνατός εἶναι ἄρχειν he imagines himself to be able to lead Plat. Rp. 573c οὐδὲν ποιήσειν ἐ. hope or wish that he will not have to do anything Demosth. 4.7 with ὅπως or ὥς or μή that Hdt. 1.77.4 Eur. Her. 1051 etc. οὐτ' ἂν ἤλπισε μή κοτέ τις ... ἀναβαίη one would not have supposed (or feared) that s.o. could ever ascend
---	---

παρ' ἐλπίδα against all expectation, beyond hope Aeschl. Ag. 899 Soph. Ph. 882 = ἐκτὸς ἐλπίδος Soph. Ant. 330 <i>of pers.</i> Ὀρέστης ἐ. δόμων Orestes, hope of his house Aeschl. Ch. 776 ὦ Λακεδαιμόνιοι ἡ μόνη ἐ. Ο Spartans, our only hope Thuc. 3.57.4 3. s.times fear, anxiety, forboding Aeschl. Ag. 1434 Eur. Or. 859 etc. ἐλπίδος μ' ἀπέσπασας you have freed me from fear Soph. O.T. 1432 <i>personif.</i> Ἑλπίς, ἡ 4. hope, a divinity Hes. Op. 96 AP 9.172.	Hdt. 8.53.1 τῶνδε μέντοι μηκέτ' ἐλπίσης ὅπως τεύξῃ ποτ' hope no longer that you will one day have this Soph. El. 963 ἤλπισας ὥς ... οὐχ ἔξεις you wrongly supposed that you would not have Eur. El. 918 to hope, be hopeful τινι in sthng or s.o. Thuc. 3.97.2 etc. = εἷς τι or τινα VT Judg. B 20.36, al. = πρός τι or τινα VT Ps. 4.6, al. = ἐπὶ τι or τινα NT 1Pet. 1.13, al. = ἐν τινι VT Jdt. 9.7, al. = ἐπὶ τινι VT Ps. 25.1, al. NT 1Tim. 4.10 etc. B) <i>mid.</i> = <i>act.</i> App. 8.115 (ἐλπίζόμενος corr. in -ίζων) C) <i>pass.</i> to be expected or hoped for Soph. O.C. 1105 (aor. pass.) Dion. 5.40.3 (pf. ptc. mid.) etc. to be feared or dreaded: θάνατον ἐλπισθέντα the dreaded death Hld. 5.2.7.
---	---

Die jeweiligen Definitionen sind in den ersten Punkten deckungsgleich, beschreiten aber in den letzten Zeilen andere Wege. MSG hält für *ἐλπὶς* wie LSJ die Möglichkeit offen, als Personifikation aufzutreten, jedoch geht MSG noch einen Schritt weiter und hängt dem Lexem, vorausgesetzt es ist substantiviert, das Attribut der Divination an. Faszinierend an den Lexemen ist ihre Mehrdeutigkeit. Hoffnung wird im modernen Sprachgebrauch als etwas Positives und Bestärkendes betrachtet. Doch hier können *ἐλπὶς* und *ἐλπίζω* eine 180 Grad Drehung vollziehen und die Befürchtung auf etwas Schlimmes zum Ausdruck bringen. Nennenswerte Abweichungen zwischen der substantivierten und verbalisierten Form sind nicht feststellbar.

Die statistische Auswertung von *ἐλπὶς* und *ἐλπίζω* zeigt, dass diese Begriffe im Vergleich zu *κτίσις* und *πνεῦμα* mit über 350 Belegen im fünften Jahrhundert vor Christus im Mittelfeld liegen. In den folgenden Jahrhunderten nimmt die Anzahl der Belege jedoch rapide ab, sodass das Lexem im vierten und dritten Jahrhundert vor Christus kaum noch eine Rolle spielt. Erst im zweiten Jahrhundert nach Christus gewinnt es wieder an Bedeutung. Die Datenlage deutet auf eine Präferenz für das Substantiv hin, was durch die doppelte Anzahl an Belegen im Vergleich zum Verb bestätigt wird:



Abbildung 8 ἐλπίς: Geographische Verteilung (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr.) (TLG, Pantelia)

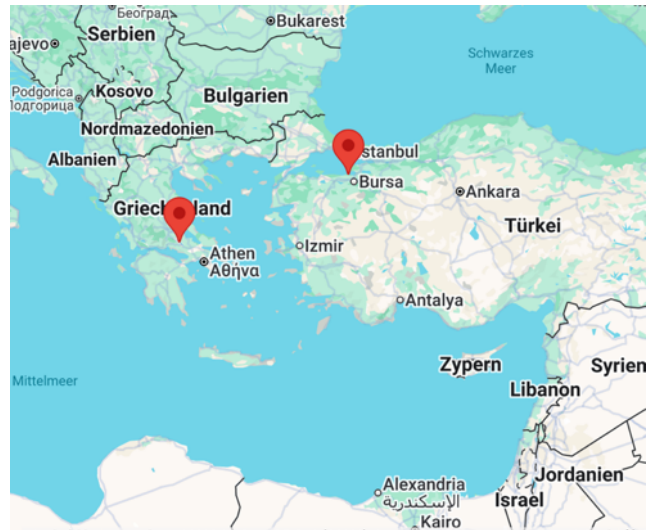


Abbildung 9 ἐλπίζω: Geographische Verteilung (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr.) (TLG, Pantelia)

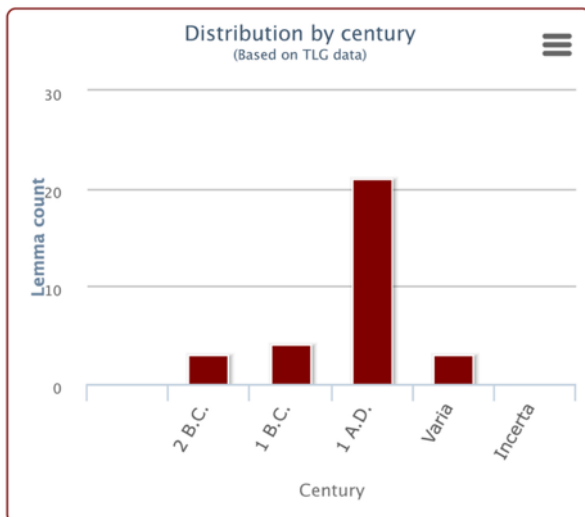


Abbildung 10 ἐλπίς: Verteilung nach Jahrhunderten (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr.) (TLG, Pantelia)

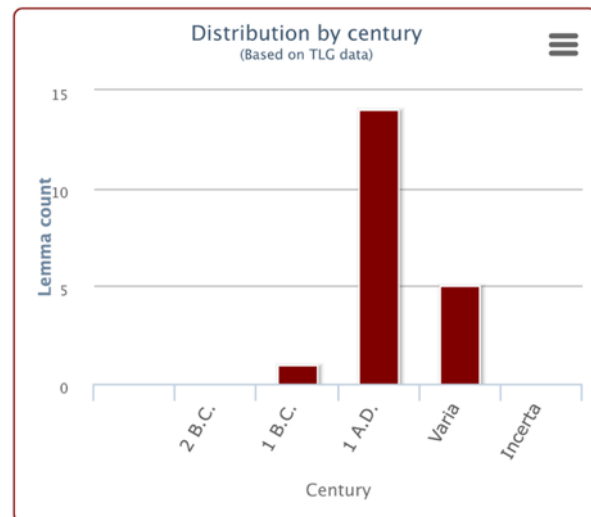


Abbildung 11 ἐλπίζω: Verteilung nach Jahrhunderten (2 Jhdt. v. Chr. – 1 Jhdt. n. Chr.) (TLG, Pantelia)

Zu ἐλπίς und ἐλπίζω liegt ein umfassendes Repertoire biblischer Belege vor, die zusammen mit einer Gesamtzahl von 318 (davon 234 in der Septuaginta und 84 im Novum Testamentum Graece) gegenüber κτίσις und πνεῦμα eine mittlere Position einnimmt.¹²⁵ Erneut liegt eine begünstigte wortsemantische Ausgangslage vor, indem ἐλπίς und ἐλπίζω in denselben Stellen vorzufinden sind wie κτίσις und πνεῦμα. Es gibt also Grund genug, weitere Recherchen an den

etwaigen Kapiteln vorzunehmen. Nun könnte rückgefragt werden, weshalb in dieser Arbeit diese Entdeckungen erst nacheinander kundgemacht werden. Einerseits sollte ein Spannungsbogen

¹²⁵ Vgl. GIENIUSZ, Analytical Lexicon of the Greek Bible, 760f [e. Ü.].

entwickelt werden, andererseits dient es einer ordentlichen sukzessiven Erkundung der Wortsemantik, anstatt sich mehrmals zu wiederholen und kreuz und quer auf Texte zu verweisen. In 2 Makk 7 [LXX] sind *ἐλπίς* und *ἐλπίζω* mehrfach vorfindbar, einmal sogar in unmittelbarer Nähe von Vers 20:

„²⁰Υπεραγόντως δὲ ἡ μήτηρ θαυμαστὴ καὶ μνήμης ἀγαθῆς ἀξία, ἥτις ἀπολλυμένους υἱοὺς ἐπὶ συνορῶσα μιᾷς ὑπὸ καιρὸν ἡμέρας εὐψύχως ἔφερεν διὰ τὰς ἐπὶ κύριον **ἐλπίδας**. [...] ²²Οὐκ οἶδ' ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῶν ἐχαρισάμην...

„²⁰Über alle Maßen muss man über die Mutter staunen. Sie verdient es, dass man sich an sie mit Hochachtung erinnert. An einem einzigen Tag sah sie nacheinander ihre sieben Söhne sterben und ertrug es hochgesinnt in der **Hoffnung** auf den Herrn.“ [...] ²²Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Schoß entstanden seid, noch habe ich euch Atem und Leben geschenkt...

In dieser Lobensrede über die ausgesprochen tapfere Mutter wird ihre Kraftquelle im letzten Teil der Verse bekannt gemacht: Die Hoffnung auf den Herrn. Allein die Hoffnung, ausgerichtet auf Gott, vermag der Mutter ein unvergleichliches Durchhaltevermögen zu demonstrieren und bei allen Widrigkeiten standhaft zu bleiben. Diese Hoffnung ist nicht auf die irdische Intervention Gottes zur Rettung ihrer Söhne fixiert, vielmehr blickt die Mutter und auch einer ihrer Söhne (2 Makk 7,14 [LXX]) in eine die irdische Welt überbietbare Zukunft hinein:

„¹⁴καὶ γενόμενος πρὸς τὸ τελευτᾶν οὕτως ἔφη Αἰρετὸν μεταλλάσσοντας ὑπ' ἀνθρώπων τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν **ἐλπίδας** πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ· σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται.“

„¹⁴Dieser sagte, als er dem Ende nahe war: Gott hat uns die **Hoffnung** gegeben, dass er uns auferstehen lässt. Darauf warten wir gern, wenn wir von Menschenhand sterben. Für dich aber gibt es keine Auferstehung zum Leben.“

Für gewöhnlich stellt Hoffnung eine innere Disposition dar, über die wir frei verfügen können. Eine von Gott geschenkte Hoffnung auf die Auferstehung ist, entgegen einer Hoffnung nach menschlichen Maßstäben, imstande dem Bruder die Fähigkeit zu geben, die Folter mit Blick auf die kommende Erlösung durchzustehen. Die Hoffnung steht hier repräsentativ für die Auferstehung, sie verhilft zu neuem Leben. Ganz anders verhält es sich in einem späteren Kapitel. Dabei kann nach 2 Makk 7,34 [LXX] falsch gesetzte Hoffnung zu einem schweren Trugschluss führen:

„³⁴σὺ δέ, ὦ ἀνόσιε καὶ πάντων ἀνθρώπων μιαιώτατε, μὴ μάτην μετεωρίζου φρυαττόμενος ἀδήλοις ἐλπίσιν ἐπὶ τοὺς οὐρανίους παῖδας ἐπαιρόμενος χεῖρα·“

„³⁴Du Ruchloser aber, du größter Verbrecher der Menschheit, überheb dich nicht vergeblich im Übermut **ungewisser Hoffnungen**, wenn du deine Hand gegen die Kinder des Himmels erhebst!“

Hoffnung kann weder als absolut gut noch schlecht beurteilt werden, zweifelsohne ist sie indifferent und stark von der hoffenden Person und ihren (erhofften) Intentionen abhängig, wie im Beispiel von Antiochus, dessen menschenverachtendes Handeln, das nach menschlichen Maßstäben beurteilt, eine klare Absage erteilt wird. Sein unberechenbares Vorhaben steht auf tönernen Füßen, von dem er glaubt es völlig unter seiner Kontrolle zu haben. Antiochus mag zwar eine Macht auf die Menschen ausüben, jedoch nur temporär und mit hohem Risiko, wenn er sich an den „Kindern des Himmels“ vergreift.

Eine weitere Stelle, die ebenso alle drei Lexeme bezeugt, ist Weis 2,22 [LXX]:

„²²καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὁσιότητος οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων.“

„²²Sie verstehen von Gottes Geheimnissen nichts, / sie **hoffen** nicht auf Lohn für Heiligkeit / und erwarten keine Auszeichnung für untadelige Seelen.“

Die Gottlosen, die in ihrem Dasein der Ungerechtigkeit verharren, sind nicht in der Lage die Geheimnisse Gottes zu ergründen. Diese Geheimnisse werden nur jenen offenbart, welche in ihrem Leben an der Tugend der Gerechtigkeit Maß nehmen. Im Gegensatz zu den untadeligen Seelen dürfen sie auf ihren Lohn für ihre Frömmigkeit hoffen, der sich in einem Leben im Jenseits erfüllt.¹²⁶ Zusätzliche etwaige Textstellen gibt der Korpus der Bibel nicht her, allerdings liegen in Ezechiels Vision von der Auferweckung Israels (Ez 37,8–11 [LXX]) ἐλπίς und πνεῦμα nah beieinander:

¹²⁶ Vgl. Géza G. XERAVITS – József ZSENGELLÉR, Studies in the Book of Wisdom (JSJSup 142), Leiden – Boston 2010, 31 [e. Ü.].

„⁸καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ἐπ’ αὐτὰ νεῦρα καὶ σάρκες ἐφύοντο, καὶ ἀνέβαιναν ἐπ’ αὐτὰ δέρμα ἐπάνω, καὶ **πνεῦμα** οὐκ ἦν ἐν αὐτοῖς. ⁹καὶ εἶπεν πρὸς με Προφήτευσον, υἱὲ ἀνθρώπου, προφήτευσον ἐπὶ τὸ **πνεῦμα** καὶ εἰπὸν τῷ **πνεύματι** Τάδε λέγει κύριος Ἐκ τῶν τεσσάρων **πνευμάτων** ἔλθε καὶ ἐμφύσησον εἰς τοὺς νεκροὺς τούτους, καὶ ζησάτωσαν. ¹⁰καὶ ἐπροφήτευσά καθότι ἐνετείλατό μοι· καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτοὺς τὸ **πνεῦμα**, καὶ ἔζησαν καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν, συναγωγὴ πολλὴ σφόδρα. ¹¹καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς με λέγων Υἱὲ ἀνθρώπου, τὰ ὅσα ταῦτα πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ἐστίν, καὶ αὐτοὶ λέγουσιν Ξηρὰ γέγονεν τὰ ὅσα ἡμῶν, ἀπόλωλεν ἡ **ἐλπίς** ἡμῶν, διαπεφωνήκαμεν.“

⁸Und als ich hinsah, siehe, da waren Sehnen auf ihnen, Fleisch umgab sie und Haut überzog sie von oben. Aber es war kein **Geist** in ihnen. ⁹Da sagte er zu mir: Rede als Prophet zum **Geist**, rede prophetisch, Menschensohn, sag zum **Geist**: So spricht GOTT, der Herr: **Geist**, komm herbei von den vier Winden! Hauch diese Erschlagenen an, damit sie lebendig werden! ¹⁰Da sprach ich als Prophet, wie er mir befohlen hatte, und es kam der **Geist** in sie. Sie wurden lebendig und sie stellten sich auf ihre Füße – ein großes, gewaltiges Heer. ¹¹Er sagte zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe, sie sagen: Ausgetrocknet sind unsere Gebeine, unsere **Hoffnung** ist untergegangen, wir sind abgeschnitten.

Ausgangspunkt in der Vision ist Ezechiels Entrückung zu einem Tal voller trockener Gebeine, die sich womöglich auf die Verstorbenen in Babylons Eroberung über Jerusalem beziehen. Trotz der aussichtslosen Ausgangssituation initiiert Gott einen Umbruch in Vers 3 und lässt Ezechiel mithilfe vom Geist Gottes sukzessive Leben in die noch leblosen fleischlichen Körper gießen. Nur die Kraft Gottes vermag es einem exilierten von der Heimat abgeschnittenen Volk wieder Leben einzuhauchen und Hoffnung zu schenken, die untergegangen zu sein scheint. Vers 11 ist im eigentlichen Sinne eine indirekte Frage, ob die Toten wieder leben werden, welche in den vorherigen Absätzen vorweggenommen und beantwortet wird.¹²⁷

Abschließend muss noch der Fokus auf Paulus hinsichtlich seinem Verständnis von *ἐλπίς* und *ἐλπίζω* in Röm 8,18–27 geschärft werden. Als eindeutig erweist sich die Hoffnung in der Perikope als rettend und erlösend (Vers 24). Paulus steht der Hoffnung aber nicht blind gegenüber, sondern ist sich ihrem Wesenscharakter völlig bewusst, weshalb er vor einer geschauten Hoffnung warnt. Wie 2 Makk 7 [LXX], nimmt auch *ἐλπίς* eine indifferente Position ein und kann je nach anvisiertem Ziel variieren. Hoffnung verkörpert die christliche Wirklichkeit der Geduld in einer Welt ambivalenter Erfahrungen zwischen dem schon spürbaren Wirken vom Gottes Geist und der

¹²⁷ Vgl. Lamar E. COOPER, Ezechiel (NAC 17), Nashville/TN 1994, 223f [e. Ü.].

endgültigen noch ausstehenden Erlösung. Die Hoffnung hier und jetzt schon schauen oder sie unrechtmäßig erblicken zu wollen, gehört nicht zum Grundzug christlichen Glaubens. Die außermenschliche Schöpfung nimmt als Vorreiter dieses Sich-Sehnen nach Erlösung eine Vorbildfunktion für die Menschen ein, welche (*scilicet* Schöpfung) als Unschuldige das Sich-Ausstreckens nach Leben trotzdem mutig wagt.¹²⁸

4.4 Textpragmatische Analysen

Welche inneren Beweggründe veranlassen einen Menschen Gedichte, Kurzgeschichten, Briefe, Bücher oder auch ganze Sammelbände zu verfassen? Sind sie es der Wahrheit schuldig, diese in der ganzen Welt zu verkünden, weil sie es ihrer selbst willen verlangt oder lässt die Eintönigkeit des Lebens manchmal keine andere Wahl zu, als sein Dasein dem Schreiben zu widmen? In seiner Antwort auf Franz Kappus, der RILKE nach Meinung zu seinen Schriften bat, empfiehlt er ihm sich mit seinen innersten Wünschen und Absichten auseinanderzusetzen und der Frage nachzugehen, wie sehr das Schreiben eigentlich sein Herz erquickt:

„Muss ich schreiben? Graben Sie in sich nach einer tiefen Antwort. Und wenn diese zustimmend lauten sollte, wenn Sie mit einem starken und einfachen »ich muss« dieser ernstesten Frage begegnen dürfen, dann bauen Sie Ihr Leben nach dieser Notwendigkeit; Ihr Leben bis hinein in seine gleichgültigste und geringste Stunde muss ein Zeichen und Zeugnis werden diesem Drange. Dann nähern Sie sich der Natur. Dann versuchen Sie, wie ein erster Mensch, zu sagen, was Sie sehen und erleben und lieben und verlieren.“¹²⁹

Auch in Paulus muss sich das tiefe Bedürfnis des Schreibens offenbart haben, denn aus welchem Grund hätte er der Nachwelt sein längstes Werk, den Römerbrief, hinterlassen? Um zu verstehen, welche intrinsische Motivation in Paulus drängend wurde, in einem einzigen Brief bedeutsame theologische Erkenntnisse zu bündeln und ein Werk in die Welt zu setzen, das in seiner Wirkungsgeschichte eine enorme Tragweite entfalten sollte¹³⁰, ist es erforderlich, die Rückfrage nach den Umständen und Intentionen, Zeit und Ort der Abfassung und Adressatenkreis zu stellen.

¹²⁸ Vgl. THEOBALD, Römerbrief Kapitel 1–11, 243f.

¹²⁹ Rainer M. RILKE, Briefe an einen jungen Dichter (KNR 29), Berlin 2021, 4.

¹³⁰ Vgl. THEOBALD, Studien zum Römerbrief, 2.

Um den Römerbrief – das längste Werk von Paulus – zu konzipieren, muss Paulus für eine längere Zeit sesshaft gewesen sein, um in Ruhe seine Romkorrespondenz zu vollenden. In Anlehnung an Apg 20,2–3 verbrachte Paulus drei Monate irgendwo in Hellas. Diese Zeit wäre zur Abfassung des durchdachten und ausgeklügelten Römerbriefes prädestiniert gewesen. Dass Paulus den Römerbrief während seines Aufenthalts in Korinth verfasste, lässt sich insbesondere durch Röm 16,1–2 untermauern: Dort wird Phoebe erwähnt, Diakonin der Gemeinde in Kenchreä – einem östlich gelegenen Hafenort von Korinth –, die den Auftrag erhält, das Schreiben nach Rom zu überbringen. Zusätzlich wird in Röm 16,23 ein gewisser Gaius als Gastgeber genannt. Wahrscheinlich handelt es sich um denselben Gaius, der nach 1 Kor 1,14, von Paulus in Korinth getauft wurde (Röm 15,25). Eine Abfassung des Römerbriefes wird für den Winter bis Frühjahr im Jahre 55–56 nach Christus angenommen. Diese Datierung basiert auf den wahrscheinlichen Zeitpunkt von Paulus Erscheinen vor Gallio im Sommer 51 nach Christus, nachdem Paulus Auftreten Anstoß bei den Menschen erregte (Apg 18, 6–17), und seiner darauffolgenden Reise und Aktivitäten, welche eine bestimmte Dauer in Anspruch nehmen mussten.¹³¹

Situativ neigte sich Paulus Missionstätigkeit im Osten des Römischen Reiches langsam dem Ende zu. Einige missionarische Gemeinden, wie diejenigen in Thessaloniki, Korinth, Ephesus und Philippi, schienen weit genug entwickelt zu sein, um ihnen eine selbstständige Weiterentwicklung zuzutrauen. Zusätzlich sind religiös-soziale Konflikte wie in Korinth oder Philippi niedergelegt worden. Trotz dieser scheinbar vielversprechenden Lebenssituation stand Paulus noch eine Reise nach Jerusalem zur Überbringung der Kollekte bevor, der er mit gemischten Gefühlen gegenüberstand (Röm 15,30–32).¹³² Denn im Lichte des antiochenischen Zwischenfalls (49 nach

¹³¹ Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief, 27f.; Vgl. CRANFIELD, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, 13 [e. Ü.].

¹³² Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief, 28.

Christus)¹³³ und der Gerüchte¹³⁴ (Röm 3,8f.; Apg 21,21; 2 Kor 10–13), die über Paulus herumkurierten, musste er damit rechnen, nicht von allen freundlich begrüßt zu werden. Das Abheben der Tora mit ihren Speise- und Reinheitsvorschriften zum Liebesgebot, worin er die Erfüllung des mosaischen Gesetzes sah¹³⁵, wurde von konservativen Kräften in Jerusalem mit hoher Wahrscheinlichkeit als eine zu liberale Lesart betrachtet. Wie die Apostelgeschichte überliefert, wurde Paulus von der Jerusalemer Gemeinde, trotz ernsthafter Worte von Seiten des Herrenbruders Jakobus, in geschwisterliche Manier willkommen geheißen (Apg 21,18–26). Andererseits wird er sieben Tage später verhaftet, als er von Jüd:innen bezichtigt wird, Heiden im Tempel mitgenommen zu haben (Apg 21,27–40).¹³⁶

Mit dem Römerbrief läutet Paulus nicht nur einen Abschluss seiner Missionstätigkeit im Osten ein, sondern kündigt ein neues Lebenskapitel an, das nach der vereinbarten Übergabe der Kollekte nach Jerusalem weiter nach Rom verläuft und sich bis nach Spanien erstrecken sollte. Gleichzeitig muss Paulus sich in einer völlig neuen Situation zurechtfinden: Er schreibt zu einer Gemeinde, die durch andere Missionare und nicht durch ihn gegründet worden ist. In diesem Kontext maß sich Paulus nicht an, gegenüber der Gemeinde autoritativ aufzutreten. Abgesehen von einzelnen Personen, wie die im Römerbrief namentlich erwähnten Aquila und Prisca, Andronikus und Junia, ferner Herodion, hegte Paulus keine persönliche Beziehung zur Gemeinde.

¹³³ TIWALD behandelt in seinem Werk über das Frühjudentum ausführlich die Geschehnisse um den antiochenischen Zwischenfall. Auslöser sind die für Paulus „heuchlerische“ Verhaltensweisen von Seiten Petrus, Barnabas – dem Begleiter von Paulus – und anderen Judenchrist:innen. In Antiochia mussten, unter der Prämisse einer gemeinsamen Mahlpraxis mit den Heid:innen, Judenchrist:innen auf jüdische Speisevorschriften verzichten. Streitpunkt dabei war die Zurückgezogenheit von diesem gemeinsamen Mahl von Petrus, Barnabas und anderen Judenchrist:innen, kurz bevor enge Vertraute des Jakobus in Antiochia eintrafen. Wahrscheinlich schämte sich Petrus vor ihnen wegen seines Umgangs mit den jüdischen Speisevorschriften. Paulus nahm daran großen Anstoß und bezichtigte Petrus der „Heuchelei“. Irrtümlicherweise ordnet Apg 15,28f. die „Jakobusklauseln“ (Verzicht auf Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes und Unzucht) dem Apostelkonvent zu. Das Apostelkonvent fand im selben Jahr kurz vor dem antiochenischen Zwischenfall statt. Wahrscheinlich diente gerade der antiochenische Zwischenfall als Anlass, um diese dringenden Fragen der gemeinsamen Mahlpraxis und generell das gemischte Zusammenleben von Heiden- und Judenchrist:innen zu klären. Vgl. dazu. TIWALD, Frühjudentum und beginnendes Christentum, 240f.

¹³⁴ Die Gerüchte rankten sich um eine von Paulus erlassene Empfehlung, die Kinder nicht mehr beschneiden zu lassen oder den Geboten Mose nicht mehr zu folgen. Wie sich beim Besuch Paulus in Jerusalem dann später zeigte (Apg 21,27–30), waren einige Jüd:innen in Aufruhr, weil sich der Vorwurf laut machte, Paulus habe den Tempel mit einem Heiden besucht. Völlig unbegründet war dieser Vorwurf nicht. In Röm 15,16 beschreibt Paulus seinen apostolischen Dienst als einen priesterlichen Auftrag, der darauf zielt, die Heiden als ein Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen – eine Formulierung, die damalige Jüdinnen und Juden sowie Judenchristinnen und Judenchristen mit dem Tempeldienst in Verbindung setzten und daher leicht als Affront oder anmaßende Selbstüberhöhung empfunden werden konnte. Vgl. dazu Gerd THEIßEN, Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom, in: Eve-Marie BECKER – Peter PILHOFER (Hgg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT 187), Tübingen 2005, 228–244, hier: 231f.

¹³⁵ Vgl. TIWALD, Frühjudentum und beginnendes Christentum, 363.

¹³⁶ Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief, 28f.

Welche sozialen, politischen und ökonomischen Hintergründe sind über die damalige Gemeinde in Rom bekannt? Die Gemeinde in Rom ist weniger durch feste Organisationsstrukturen gekennzeichnet, eher muss mit Hausgemeinden gerechnet werden, die namentlich in Röm 16,5.10f. genannt werden. Ihrer sozialen Verortung in der Gesellschaftsschicht nach, schreibt Paulus mehrheitlich an in Rom lebende Menschen. Davon besaßen viele von ihnen kein römisches Bürgerrecht, waren tributpflichtig und gehörten dem sozial schwächeren Milieu an. Diese Behauptung wird durch eine Analyse der in Kapitel 16 angeführten Namensliste bekräftigt, indem die Namen mehrheitlich in den untersten Bevölkerungsschichten anzutreffen waren.¹³⁷ Vereinzelt dürfte es auch wohlhabende und gesellschaftlich angesehene Juden- und Heidenchrist:innen gegeben haben.¹³⁸

Paulus war also aus logistischen und strategischen Gründen von der Gunst der römischen Gemeinde abhängig. Man mag sich Paulus in Korinth vorstellen, wie er beim Verfassen des Römerbriefs von Fragen umgetrieben wird: Wie wird ihn die Gemeinde empfangen? Welche Gerüchte eilen ihm voraus? Und wird es ihm gelingen, im Sinne einer apostolischen Partnerschaft¹³⁹ eine tragfähige Zusammenarbeit zu begründen? Solche Überlegungen dürften ihn mit einer gewissen Unruhe und inneren Anspannung erfüllt haben. Wie oben schon angemerkt, waren diese keineswegs unbegründet. Es haben sich sowohl absichtliche als auch unabsichtliche Fehldeutungen seiner theologischen Positionen wie ein Lauffeuer verbreitet und müssen zuerst vom Apostel selbst vor seiner Reise bereinigt werden.¹⁴⁰ Diese Spannungen hallen im Römerbrief nach, insofern seine theoretischen Überlegungen performativ mit seinem kerygmatischen Wirken zusammenfallen. Das heißt, dass Paulus seine eigenen biographischen Erlebnisse und sein apostolisches Verständnis im Römerbrief verarbeitet. Existentielle Wirklichkeiten in Röm 8 wie Hoffnung, Leid und Erlösung sind Spiegelbilder seines eigenen Daseins, die er gekonnt mit seiner Lesart des Evangeliums, das er der Gemeinde in Rom ausführlich unterbreiten möchte, verbindet.¹⁴¹

¹³⁷ Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief 31f; Vgl. Paul HAACKER, The Theology of Paul's Letter to the Romans (NTT), Cambridge 2003, 11 [e. Ü.]; Vgl. Eduard LOHSE, Rechenschaft vom Evangelium. Exegetische Studien zum Römerbrief (BZNW 150), Berlin – Boston 2012, 4f.

¹³⁸ Tacitus berichtet von einer von ihm selbst bezeichneten bemerkenswerten Frau aus wohlhabenden Familienverhältnissen namens Pomponia Graecina und ihrer Affinität zum christlichen Glauben. Von ihrem Mann wurde sie des „Aberglaubens“ bezichtigt, dafür wiederum von dem Familiengericht des Mannes freigesprochen. Dieses Ereignis korreliert zeitlich mit der Abfassung des Römerbriefes. Vgl. dazu CRANFIELD, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, 21f. [e. Ü].

¹³⁹ Vgl. ebd. 14 [e. Ü].

¹⁴⁰ Vgl. ebd. 40f.

¹⁴¹ Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief, 40.

Dahingehend dürfte es evident sein, dass dies nicht mit wenigen Worten gelöst werden kann, sondern es eine Art „Evangeliumsbrief“ braucht.

Paulus sein Herzensanliegen im Römerbrief ist aber nicht rein strategischer oder logistischer Natur. Es ist offenbar seine eigene Wirkungsgeschichte, die er in dieser Phase seines Wirkens zu reflektieren und aufzuarbeiten sucht. Der zuvor verfasste 1. Thessalonicherbrief sowie der Galaterbrief tragen ein kritisches Erbe, insofern Paulus im Kontext konkreter Konflikte eine überaus polemische Rhetorik entfaltet. Besonders in 1 Thess 2,16 findet sich mit der Aussage „Sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden [...] Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen“ eine drastische Formulierung, die ein scharfes Urteil über Jüd:innen transportiert. Situativ verfasst Paulus den Römerbrief etwa fünf Jahre nach dem 1. Thessalonicherbrief in Korinth. In dieser Zwischenzeit dürfte ihm bewusst geworden sein, dass seine frühere Polemik seiner eigenen Reputation erheblichen Schaden zugefügt hatte, sodass der Römerbrief auch als Versuch gelesen werden kann, sein Verhältnis zu Israel theologisch neu zu justieren und die partikulare Konfliktrhetorik in ein theologisches Traktat oder Testament des universalen Heils einzugießen.¹⁴² Mit anderen Worten stellt Paulus nicht nur die Jüd:innen unter das bereits vollzogene Zorngericht, sondern weist sowohl ihnen als auch den Heiden eine gemeinsame Existenz in der Sündenverfallenheit zu (Röm 1,18–2,29): Alle haben das Zorngericht Gottes verdient und sind dem Ungehorsam anheimgefallen. Entgegen aller Erwartung jedoch werden die Menschen nicht dem endgültigen Gericht überantwortet, sondern in das universale Heilsgeschehen Gottes (Röm 11,25f.) hineingenommen und als Kinder Gottes offenbart (Röm 8,19–23).¹⁴³ Die Leitperikope dieser Arbeit fügt sich nahtlos in diese theologische Grundintuition ein, denn nicht nur die Menschheit, sondern die gesamte Schöpfung – ja der ganze Kosmos – steht unter der Verheißung eines barmherzigen Gottes. Seufzen und Harren sind lediglich temporäre Zustände, selbst die gegenwärtige leidvolle Existenz, die angesichts des Ungehorsams aller Menschen als eine gerechtfertigte Strafe zugemutet werden dürfte, wird letztlich von Gottes heilvollem Wirken durchdrungen. Gerade im Geist nimmt sich Gott selbst der Schwachheit der Menschen an. Dies repräsentiert die Quintessenz der Rechtfertigungslehre, das Herzstück des Römerbriefs. Wenn Gott als gerechter Richter die Werke der Menschen am Maßstab des Gesetzes

¹⁴² Vgl. THEOBALD, Studien zum Römerbrief, 327–329.

¹⁴³ Vgl. Markus TIWALD, Kontinuität und Wandel im Schriftgebrauch des Paulus. Schriftverwendung im 1. Thessalonicherbrief im Vergleich mit Texten aus dem Römerbrief, in: Ulrich MELL – Michael TILLY (Hgg.), Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus, Tübingen 2022, 445–460, hier: 456f.

misst, dann zeichnen sich die Aussichten für die Menschheit in denkbar düsteren Farben ab: Niemand – weder Jüd:innen noch Heid:innen – vermögen aus eigener Kraft dem Zorngericht Gottes standzuhalten. Die strikte Befolgung des Gesetzes, insbesondere ein bloß äußerlicher Vollzug ritueller Handlungen, erweist sich nicht als heilbringender Weg. Das letzte Wort in der Geschichte menschlichen Scheiterns hat aber nicht das Zorngericht, sondern Gottes Erbarmen: Seine Barmherzigkeit allein vermag es die zerbrechlichen Versuche des Menschen, sich aus eigener Leistung vor Gott zu rechtfertigen, zu durchbrechen und die Tür zum Heil weit aufzustoßen. So wie das Zorngericht über alle – Heid:innen (Röm 2,12–16) wie Jüd:innen (Röm 2,17–29) – kommen müsste, so verkündet Paulus zugleich Gottes umfassendes Gnadenhandeln, die der ganzen Menschheit, der ganzen Schöpfung (Röm 8,21) den Weg zur Erlösung ebnet.

Zusammengefasst steht der Apostel vor zwei großen Herausforderungen: der Begegnung mit der Jerusalemer Gemeinde und dem Aufbau einer tragfähigen Beziehung zur römischen Gemeinde. Der antiochenische Zwischenfall hatte Paulus persönlich tief erschüttert, in den Jahren danach war er immer wieder gezwungen, Konflikte, die auch wohlgemerkt von ihm verursacht wurden, auszutarieren und theologische Missverständnisse zu klären. Es lag nahe, dass ebenso die Gemeinde in der Welthauptstadt Rom einer kontroversen Figur wie Paulus mit gemischten Gefühlen begegnen könnte. Paulus musste sich darauf einstellen, sowohl in Jerusalem als auch in Rom auf Zustimmung wie auf Ablehnung zu stoßen. Diese äußeren Spannungen spiegeln sich in einer inneren Zerrissenheit wider, die Paulus existenziell durchdrang. In den Spannungsfeldern von altem und neuem Adam (Röm 5,12–21), von gegenwärtigem Leiden und zukünftiger Herrlichkeit (Röm 8, 18–27), von Gesetz und Gnade (Röm 3–8) sickern Erlebnisse seiner eigenen Lebensgeschichte durch. Seine frühere polemische Haltung gegenüber Teilen des Judentums war dabei nicht einfach eine übersteigerte Reaktion, die leicht zu korrigieren gewesen wäre. Sie hinterließ deutliche Spuren in den jungen heiden- und judenchristlichen Gemeinden. Paulus erkennt die Notwendigkeit einer theologischen Neubesinnung. Um die Wogen zu glätten und das Verhältnis zwischen Jüd:innen und Heid:innen neu zu kalibrieren, bedarf es mehr als einiger besänftigender Worte – es braucht ein theologisches Manifest. Der Römerbrief wird zu diesem Manifest: ein „Evangeliumsbrief“ oder ein „Testament“, das die wesentlichen Grundzüge seiner Theologie in einer abschließenden und programmatischen Weise zusammenführt. Im Römerbrief lässt sich daher ein bewusster Versuch nachweisen, das rhetorische Kriegsbeil zu begraben: Paulus weitet das Zorngericht auf alle Menschen aus – Jüd:innen wie Heid:innen –, um zugleich die Universalität der göttlichen Gnade umso deutlicher hervorzuheben. Der Römerbrief markiert so

den Übergang von einer konflikthaften missionarischen Phase hin zu einer universalen Verkündigung des göttlichen Heilsplans.

4.5 Form- und Gattungskritik

Ein Gedicht, ein Zeitungsartikel und eine Todesanzeige erhalten ihren Namen durch die ihr zugrunde liegenden Struktur. Es ist ihr fundamentaler Charakter, der es Menschen ermöglicht, sie voneinander zu unterscheiden und einzukategorisieren.¹⁴⁴ Bestimmte Texte verlaufen nach einem gemeinsamen Muster (Gattung), erhalten ihre individuelle Prägung durch die Autor:innen (Form) und sind in einem bestimmten Lebenskontext verortet (Sitz des Lebens). Gattungen folgen nicht einem einheitlichen apriorischen System, sondern sind gesellschaftliche Konventionen mit einer Funktion. Eine Gattung muss immer unter dem Blickwinkel seines historischen Wachstums und seiner Situationsbedingtheit betrachtet werden.¹⁴⁵ Das Faszinierende an neutestamentlichen Texten ist das darin kreierte Beziehungsgeschehen zwischen Autor:innen und Leser:innen. Die Absichten, von denen Schreibende geleitet sind und welche Wirkungen sie bei den Leser:innen erzielen wollen, sind weiter zu differenzieren in *ymbuleutische*, *dikanische* und *epideiktische* Texte. Ersterer beinhaltet meist Imperative und will Lesende zum Handeln oder Unterlassen bringen. Zweiterer fordert die Leser:innen durch vernunftgeleitende Argumentation zu einer Entscheidung auf oder appelliert an ihnen, einen bestimmten Sachverhalt nachzuvollziehen. Dritter arbeitet mit emotionalen Gemütsregungen, in denen Hoch- oder Verachtung für eine Sache bewegt werden soll. Dies betrifft meist erzählerische Texte.¹⁴⁶

Die Gattungsbezeichnung des Römerbriefes richtet die literarische Kompassnadel bereits in eine bestimmte Richtung aus: Als antikes Kommunikationsmittel intendiert der Brief die Leerstelle der erhofften Anwesenheit einer Person zu füllen, deren Gestaltung auf eine persönliche Präsenz ausgerichtet war. Die neutestamentlichen Briefe übernehmen Muster der antiken Briefliteratur, weisen zugleich Modifikationen auf. Im Kontext der Protapaulinen waren die eigentlichen Adressaten trotz der namentlichen Erwähnung in der Überschrift (Timotheus, Titus) die

¹⁴⁴ Vgl. Helmut UTZSCHNEIDER – Stefan A. NITSCHKE, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegungen. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2021, 116f.

¹⁴⁵ Vgl. Klaus BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 9f; Vgl. Klaus BERGER, Einführung in die Formgeschichte (UTB 1444), Tübingen 1987, 36.

¹⁴⁶ Vgl. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, 18f.

Hausgemeinden. Freilich konnte der auf Missionsreisen unterwegs seiende Paulus nur selten physisch in den Gemeinden präsent sein, wodurch die Briefe den wichtigen Kontakt gewährleisteten, und den Versuch darstellen, anhaltende Konflikte, wie im Falle vom Galaterbrief oder 1 Thessalonicher, zu lösen. Obendrein lässt Paulus keine Gelegenheit aus, seine theologischen Positionen mit praktischen Hinweisen im Brief zu integrieren.¹⁴⁷

Mit seiner Länge, seiner hochtheologischen Komplexität und der Eigenheit des Briefeingangs- und Schlusses erhält der Römerbrief seine einzigartige Form. Das Präskript zeichnet sich durch eine Fülle an theologisch-christologischen Titulierungen und im Briefkorpus behandelten Konzepten aus. Röm 1,8–15 und 15,14–33 haben einschlägige Gemeinsamkeiten vorzuweisen und bilden einen inneren Rahmen um den Hauptteil des Briefes (1,16–15,13): Die eigentümliche Beziehung zur römischen Gemeinde, Paulus Anliegen (u.a. Besuch der Gemeinde) und die paulinische Mission unter den Vorzeichen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.¹⁴⁸ Die zwei Schlussparänesen in Röm 15,7–13 und Röm 15,30–33 mit jeweils abschließenden fürbittenden Segenswünschen (Röm 15,13.33) werden durch die Besuchsankündigung (Röm 15,13–29) unterbrochen. Kapitel 16 ist mit einer ausführlichen Grußliste¹⁴⁹ gefüllt, in der sowohl die zu Grüßenden als auch die Grüßenden namentlich erwähnt werden. Röm 16,17–20 bricht mit diesem Schema und führt zu literarkritischen Problemen, bei denen angenommen wird, dass dieser paränetische Einschub – sowie die Schlussdoxologie in Röm 16,25–27 – sekundärer Natur ist.¹⁵⁰

Dies führt zur grundlegenden Frage nach der gattungsspezifischen Einordnung des Römerbriefes. Dabei muss nicht zwangsläufig im Sinne eines Ausschlussverfahrens eine eindeutige Zuordnung erfolgen. Vielmehr ist es literaturgeschichtlich durchaus üblich, dass ein Werk aufgrund seiner Komplexität verschiedene Gattungen in sich vereint. Einen solchen Fall lässt sich beim

¹⁴⁷ Vgl. Stefan SCHREIBER, Briefliteratur im Neuen Testament, in: Martin EBNER – DERS. (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ³2020, 250–264, hier: 255.

¹⁴⁸ Vgl. Karl-Wilhelm NIEBUHR, Die Paulusbriefsammlung, in: DERS. Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung (UTB 2108), Göttingen ⁵2020 193–278, hier: 200.

¹⁴⁹ Gegenteilige Meinungen sprechen dem gesamten Kapitel 16 seine original paulinische Herkunft ab. Erstens ist die Wahrscheinlichkeit gering, dass er die vielen Namen der Grußliste kannte. Zweitens bezeugen handschriftliche Befunde die Unsicherheit der Einordnung der Doxologie. Darin erwähnte kleinasiatische Namen sind ein Indiz für seine ursprüngliche Ausrichtung nach Ephesus. Andererseits bestünde die Möglichkeit, Paulus habe explizit den Römerbrief wegen seiner gesetzes- und sündentheologischen Explikation, der Darlegung des heilstheologischen Verhältnisses zwischen Jüd:innen und Heid:innen und der soteriologischen Kraft des Glaubens, mehreren Gemeinden gewidmet. Vgl. dazu Helmut KÖSTER, Einführung in das Neue Testament. Im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin – New York 1980, 485; David C. BIENERT, Bibelkunde des Neuen Testaments, Gütersloh ³2021, 125f.

¹⁵⁰ Vgl. Franz SCHNIDER – Werner STENGER, Studien zum Neutestamentlichen Briefformular (NTTS 11), Leiden – New York 1987, 74.

Römerbrief nachweisen.¹⁵¹ Wie oben festgehalten, gehört der Römerbrief der Gattung „Brief“ an. In diesem Rahmen bewegen sich der *λόγος προτρεπτικός* (Röm 1,16–11,36) mit mehreren diatribischen¹⁵² Einschüben und einem paränetischen Schlussteil (Röm 12,1–15,30).¹⁵³ Der *λόγος προτρεπτικός* verfolgt das Ziel, Menschen als Anhänger:innen eines neuen Weges zu gewinnen. Es gleicht einer Werbeschrift, in welcher die Vorteile der neuen „Philosophie“ gegenüber anderen religiösen oder philosophischen Strömungen aufgezeigt werden.¹⁵⁴ Auch wenn diese Zuordnung zum Römerbrief auf den ersten Blick irreführend wirkt, da das beginnende Christentum sich selbst nicht als philosophische Schule¹⁵⁵ verstand, so wird doch das Bestreben Paulus, für ihn als Person und seinem Verständnis des Evangeliums zu werben, korrekterweise dem *λόγος προτρεπτικός* zugerechnet. Darin erfüllt die Diatribe, eine als fiktive Diskussion zwischen einem/einer Lehrer:in und einem/einer Schüler:in gestaltete Gattung/Stilmittel in zweiter Person, die Funktion, die zu Unterweisenden zur Wahrheit zu führen und fügt sich nahtlos in den *λόγος προτρεπτικός* ein. Die Interdependenz beider Gattungen ist in der Antike zweifellos belegt.¹⁵⁶ Im Römerbrief tritt die Diatribe besonders in den Abschnitten Röm 1,16–4,25 sowie Röm 9–11 deutlich hervor, wo Paulus mit einem jüdischen Gesprächspartner argumentiert. Weitere Beispiele finden sich in Röm 5,1–8,39, in denen er fehlerhafte christliche Positionen aufgreift und korrigiert. Dabei sollte immer das Setting eines lehrhaften Gesprächs im Vordergrund sein, um nicht das Missverständnis zu erwecken, die Diatribe strebe danach, den/der fiktiven Gesprächspartner:in bloßzustellen. Vielmehr geht es um die Hinführung zur Wahrheit und einer Anleitung zu einem konkreten

¹⁵¹ Vgl. Christopher BRYAN, A Preface to Romans. Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting, Oxford 2000, 28 [e. Ü.].

¹⁵² Von der Diatribe ist nicht ohne Weiteres als Gattung zu reden. In der Forschung steht die Einordnung der Diatribe zwischen zwei Stühlen. Einerseits wird von Gattungen mit diatribischen Elementen gesprochen, wodurch die Diatribe eher als Stilmittel zu werten ist. Andererseits lassen sich Gattungen nicht fein säuberlich voneinander trennen, sondern kommen in Mischformen vor und resonieren miteinander, was die Diatribe wieder als Gattung hervorscheinen lässt. Vgl. dazu. Klaus BERGER, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: Wolfgang HAASE (Hg.), Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament, Forts. [Kanonische Schriften und Apokryphen]) (ANRW/2 25/2), Berlin – New York 1984, 1125.

¹⁵³ Vgl. David E. AUNE, Romans as a Logos Protrepikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda, in: DERS. Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity. Collected Essays II (WUNT 303), Tübingen 2013, 469f [e. Ü.].

¹⁵⁴ Vgl. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, 217f.

¹⁵⁵ Aus Sicht der hellenistischen Welt galt das Judentum als eine Form von Philosophie. Die Einordnung des entstehenden Christentums im ersten Jahrhundert nach Christus war hingegen weniger eindeutig: Es bewegte sich zwischen der Wahrnehmung als fremdartiger Kult (*superstitio*) und dem Verständnis als philosophische Lehre mit dem Anspruch auf letztgültige Wahrheit. Neben dem Römerbrief ist das einzige jüdische biblische Werk, welches zur protreptischen Mahnrede dazu gezählt wird, das Buch der Weisheit. Vgl. dazu BRYAN, A Preface to Romans, 25 [e. Ü.]; AUNE, Romans as a Logos Protrepikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda, 454 [e. Ü.]; Vgl. ebd. 457.

¹⁵⁶ Vgl. BERGER, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, 1129f.; Vgl. AUNE, Romans as a Logos Protrepikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda, 101 [e. Ü.].

Handeln.¹⁵⁷ Die in der Diatribe geschilderte fiktive Debatte ist keineswegs von dem Publikum, an welches der Brief gerichtet ist, zu trennen.¹⁵⁸

Mit dem Hintergrundwissen aus der Text-, Gattungs- und Formkritik lässt sich, aus Sicht des Autors dieser Arbeit, also erkennen: Paulus verfolgt im Römerbrief ein Primär- und ein daraus hervorgehendes Sekundärziel, das er durch die Wahl geeigneter Gattungen präzise zur Sprache bringt. Sein Primärziel besteht darin, seine Wirkungsgeschichte theologisch aufzuarbeiten – eine Notwendigkeit, die sich angesichts der kursierenden Gerüchte über seine Person und seine Lehre, für die er nicht zuletzt selbst Mitverantwortung trägt, aufdrängt. Aus diesem Primärziel ergibt sich das Sekundärziel: die strategisch-logistische Vorbereitung seiner Missionsreise in den Westen, die seine Abhängigkeit von der Unterstützung der römischen Gemeinde mit sich bringt. Paulus weiß: Ohne die theologische Korrektur früherer Polemiken – etwa seiner harschen Verurteilungen in 1 Thess 2,16 – wäre das Gelingen seines Vorhabens massiv gefährdet. Beide Ziele greift er rhetorisch geschickt auf, indem er sich des *λόγος προτρεπτικός* mit diatribischen Elementen bedient, um die römische Gemeinde für seine Sache zu gewinnen und keinen Scherbenhaufen in den Gemeinden und in Jerusalem zurückzulassen. Der Römerbrief erscheint dabei nicht nur als sein theologisches Testament, sondern zugleich als seine persönliche Visitenkarte. Seine Wahl der Gattungsform zeugt von strategischer Scharfsinnigkeit. Paulus spricht mit Nachdruck, aber in einem respektvollen und geschwisterlichen Ton. Seine Autorität gründet sich nicht in Machtanspruch, sondern in einem biographisch gewachsenen Sendungsbewusstsein, geformt durch zahllose Herausforderungen. Gerade im Römerbrief verknüpft Paulus grundlegende theologische Wahrheiten mit konkreter Lebenspraxis. Ziel ist nicht weniger als die Vorbereitung einer apostolischen Partnerschaft mit der römischen Gemeinde und die Überwindung jener Gräben, die seine früheren Äußerungen gegenüber den Jüd:innen hinterlassen hatten. Der Römerbrief präsentiert sich somit als Brief gemäßigter protreptischer Mahnrede – als Zeugnis für die selbstbewusste theologisch reflektierte Neuausrichtung seines Wirkens.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Vgl. BRYAN, A Preface to Romans, 25 [e. Ü.].

¹⁵⁸ Vgl. Benjamin A. EDSALL, Paul's Witness to Formative Early Christian Instruction (WUNT/2 365), Tübingen 2014, 183 [e. Ü.].

¹⁵⁹ Vgl. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, 217.

5. Diachrone Textuntersuchung

Wenn wir heute biblische Texte lesen, begegnen sie uns in einer festgelegten Form. Die jeweiligen Bücher sind im Inhaltsverzeichnis geordnet, die Texte sind in Kapitel und Verse gegliedert und werden durch Querverweise ergänzt. In der alltäglichen Bibellektüre liegt somit stets ein redaktionell überarbeitetes Endprodukt vor. Was dabei jedoch verborgen bleibt, ist die vielschichtige Entstehungsgeschichte, die hinter diesen Texten steht, ein Prozess, in dem sich mündliche und schriftliche Überlieferungen überlagern und wechselseitig beeinflussen.

Im Verlauf dieses Traditionsprozesses wurden Texte weitergegeben, übernommen, geglättet, ergänzt oder auch gekürzt. Die diachrone Analyse setzt genau hier an: Sie möchte die historischen Schichten und Entwicklungslinien freilegen, die zur heutigen Textgestalt geführt haben. Wie auch in unserer Zeit Informationen sowohl mündlich als auch schriftlich weitergegeben werden, wobei die schriftliche Fixierung tendenziell stabilisierend wirkt, so durchlief auch die neutestamentliche Literatur einen komplexen Wachstumsprozess. Dieser war jedoch nicht linear, sondern geschah in vielfachen Etappen, in denen sich unterschiedliche Traditionen entwickelten, aufgenommen und verschriftlicht wurden.

Die diachrone Exegese des Neuen Testaments verfolgt dieses Werden in mehreren methodischen Schritten: Die Überlieferungskritik fragt nach den ursprünglichen schriftlichen Formen eines Textes. Die Motiv- und Traditionskritik analysiert Themen und Motive, die in mündlicher oder schriftlicher Form tradiert wurden und in den Text eingeflossen sind. Schließlich untersucht die Redaktionskritik, wie diese Materialien redaktionell bearbeitet, zusammengefügt und theologisch interpretiert wurden.¹⁶⁰ Der Schwerpunkt der diachronen Analyse liegt auf der Motiv- und Traditionskritik. Ziel dieser Arbeit ist es, die Theologie des Paulus – insbesondere in Röm 8,18–27 – in Beziehung zum Weltbild der frühjüdischen apokalyptischen Literatur zu setzen. Angesichts eines gegenwärtig verstärkten Interesses an apokalyptischen Denkmustern¹⁶¹ erweisen sich eschatologische Texte zunehmend als Deutungsangebote zur Bewältigung individueller und kollektiver Krisenerfahrungen. Die Motiv- und Traditionskritik ermöglicht es, der Frage nachzugehen, in welchem Maße Paulus frühjüdische apokalyptische Motive aufgreift, weiterführt oder bewusst umgestaltet. Die Untersuchung der möglichen Herkunft einzelner Traditionsstücke

¹⁶⁰ Vgl. EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament, 159–161.

¹⁶¹ Vgl. RÖTHER, Apokalypse.

(Überlieferungskritik) sowie ihrer redaktionellen Bearbeitung (Redaktionskritik) wird im nächsten Kapitel fragmentarisch behandelt, da sie für das zentrale Anliegen dieser Arbeit nachrangig sind.

5.1 Literarische Einflüsse und Hintergründe des Paulus

Um zu verstehen, in welchem traditionsgeschichtlichen Rahmen der Apostel agiert, sind seine literarischen Hintergründe zu klären. Daraus soll sein Kontakt zu den schriftlichen und mündlichen Überlieferungen seiner Zeit erschlossen werden, die maßgeblich dafür verantwortlich sind, welche Weltbilder ihn beeinflussen und in seinen Schriften integriert werden. Zugleich ist immer die Vorläufigkeit seiner Ansichten zu berücksichtigen. Denn bekanntermaßen stand Paulus vor seiner Bekehrung zu dieser aufkeimenden innerjüdischen Reformbewegung, die sich heute als Christentum zu einer eigenständigen Religion entwickelt hat, in regem feindlichem Kontakt (Apg 1,8–3; 9,1–2; Gal 1,13–14; Phil 3,5–6). Als früherer Gegner der neuen Bewegung dürfte Paulus bereits durch Diskussionen oder Streitgespräche über Jesus von Nazareth grundlegende Informationen erhalten haben. Seine Bekehrung – das sogenannte Damaskuserlebnis – wird auf etwa 33 n. Chr. datiert, folgt man der Chronologie, nach der Paulus im Jahr 35 n. Chr. Jerusalem besuchte und zuvor eine Zeit lang in Arabia verweilte, das er offenbar unmittelbar nach seiner Bekehrung als erstes Ziel anstrebte.¹⁶² Als ältester und erster Brief des Paulus wurde der 1. Thessalonicherbrief, 15–17 Jahre nach dem Damaskusereignis, um 50 nach Christus in Korinth verfasst.¹⁶³ Mit dem ältesten literarischen Nachweis im Neuen Testament beabsichtigt Paulus nicht die aktive verschriftliche Festhaltung mündlicher Traditionen. Die Protopaulinen wurden als Kommunikationsmittel konzipiert und zielen darauf ab, die persönliche Präsenz des Apostels in der Gemeinde zu verkörpern. Urchristliche Bekenntnisformeln, liturgische Texte oder Paränesen sind als mündliches Traditionsgut bekannt gewesen (Röm 10,9; 1 Kor 15,3–7; 11,23–26; Phil 2,6–11).¹⁶⁴

Jesu Sprüche, die vor allem als Sammlung in der Logienquelle festgehalten sind, könnte Paulus bruchstückhaft gekannt haben, die Logienquelle selbst fungierte nicht als Quelle für Paulus, da

¹⁶² Vgl. Udo SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin – Boston 2014, 33.

¹⁶³ Vgl. TIWALD, *Kontinuität und Wandel im Schriftgebrauch des Paulus*, 450.

¹⁶⁴ Vgl. Ferdinand HAHN, *Studien zum Neuen Testament. Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien* (WUNT 191), Tübingen 2006, 377f.

eine Frühdatierung in die 40er Jahre als nicht nachweisbarer Sachverhalt zu beurteilen ist.¹⁶⁵ Nicht zu vernachlässigen ist das Wissen um Jesu Wirken, das in den Köpfen seiner Begleiter:innen selbst gegenwärtig gewesen sein musste und als unmittelbare Informationsquelle dienen konnte, aus der Paulus schon wenige Jahre nach seiner Bekehrung schöpfen konnte.¹⁶⁶ Weiters ist nicht das Fundament des christlichen Glaubens zu vergessen – die heiligen Schriften des Judentums. Intertextuelle Verweise zwischen neutestamentlichen und alttestamentlichen Schriften belegen die von Jesu, sowie die seiner Apostel und weiterer Autoren, umfassende Kenntnis der als heute bekannten heiligen alttestamentlichen Texte.¹⁶⁷ Trotz der unvoreilhaften Quellenlage kann von einer eher unsystematischen Lesung der Tora oder sonstigen Gesetzestexten ausgegangen werden.¹⁶⁸ Wenngleich – aus Folgen von zunehmenden Disputen – mehrheitlich die Sadduzäer für den Tempeldienst verantwortlich waren, kehrten die Pharisäer dem Tempel zwar nicht den Rücken, dennoch forcierten sie die Lesung und die Predigt der Tora im Synagogengottesdienst.¹⁶⁹

Dieses Konglomerat an Quellen, die Paulus in seinen Schriften integriert und gewiss neue theologische Denkansätze entwickelt, spricht für ein komplexes Geflecht mündlicher und schriftlicher Überlieferung. In Anbetracht der frühen Verschriftlichung von Seiten Paulus – zumal der Römerbrief nur wenige Jahre nach dem 1 Thessalonicherbrief in Erscheinung trat – ist nicht von einem sukzessiv gewachsenen Urtext auszugehen. Ebenso konnten sich in dieser kurzen Zeit kaum längere schriftliche Quellen entwickeln, eventuell einzelne Textfragmente. Der Stellenwert mündlicher Überlieferung im biblischen Israel lässt sich aus mehreren Gründen kaum mit heutigen Verhältnissen vergleichen. Ein weit verbreiteter Analphabetismus erschwerte den Zugang zu literarischen Quellen. Gleichzeitig bewahrte die beeindruckende Gedächtnisleistung der Menschen vor einer verzerrten Weitergabe – ließ jedoch Raum für kreative Umgestaltungen.¹⁷⁰ Unter diesen Rahmenbedingungen spielt die Überlieferungskritik weniger eine Rolle, vielmehr ist das motivische Fundament von Röm 8,18–27 zu erörtern und sie auf ihren eschatologisch-apokalyptischen Gehalt hin zu überprüfen. Weil die apokalyptische Literatur

¹⁶⁵ Vgl. Markus TIWALD, Kommentar zur Logienquelle, Stuttgart 2019, 19.

¹⁶⁶ Vgl. WICK, Paulus, 18,

¹⁶⁷ Vgl. Petr POKORNÝ – Ulrich HECKEL, Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (UTB 2798), Tübingen 2007, 41.

¹⁶⁸ Vgl. TIWALD, Frühjudentum und beginnendes Christentums, 195f.

¹⁶⁹ Vgl. Isaiah GAFNI, Historical Background, in: Michael E. STONE (Hg.), Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (CRINT 2/2), Assen 1984, 24 [e. Ü.].

¹⁷⁰ Vgl. HAHN, Studien zum Neuen Testament, 373f.; Vgl. Rainer RIESNER, Jesus als Lehrer. Frühjüdische Volksbildung und Evangelien-Überlieferung (WUNT 504), Tübingen 2023, 306.

tendenziell keinen Eingang in die kanonische Hl. Schrift fand, werden vor allem apokryphe Werke herangezogen.

5.2 Paulus, ein Apokalyptiker?

Die moderne Film- und Medienwelt setzt gezielt auf auffällige Schlagzeilen und reißerische Titel, um Spannung und Neugier beim Publikum zu wecken. Besonders das Wort „Apokalypse“ übt eine ungebrochene Faszination aus: Wird etwas als Apokalypse angekündigt, erwarten die meisten dramatische Weltuntergangsszenarien – herabstürzende Kometen, Erdbeben, welche die Erde spalten, oder gewaltige Tsunamis, die ganze Landstriche überfluten. Dass diese Vorstellung von frühjüdischer Literatur entspringt, wird nur wenigen bewusst sein.

„Apokalypse“ leitet sich vom griechischen Wort *ἀποκάλυψις* ab, das „Enthüllung“ oder „Offenbarung“ bedeutet. Der Begriff bezeichnet zunächst keinen Weltuntergang, sondern eine Form göttlicher Mitteilung, die verborgene Wirklichkeiten sichtbar macht. Die Apokalyptik ist weder in der Antike als literarische Gattung verstanden worden noch hätte sich die Autorenschaft hinter den Werken als „Apokalyptiker“ bezeichnet. Sie ist eine in der modernen Forschung definierte Kategorie, die Werke mit bestimmten inhaltlichen und strukturellen Gemeinsamkeiten umfasst. In Schriften wie dem Danielbuch, dem 1 Henochbuch, dem Jubiläenbuch, 2 Baruch oder 4 Esra usw. offenbart ein überweltliches Wesen einem Menschen geheimes Wissen über himmlische Sphären oder zukünftige Ereignisse. Solche Offenbarungen dienen nicht nur der Erklärung gegenwärtiger Leiden, sondern auch der Hoffnung auf eine göttliche Neugestaltung der Welt.¹⁷¹ Unter diesen Gesichtspunkten versteht COLLINS die Apokalyptik als:

“a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human re-cipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological.”¹⁷²

¹⁷¹ Vgl. Christopher TUCKETT, Apocalyptic – in Q? in: Markus Tiwald (Hg.), Q in Context I. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings Source. Die Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Frühjudentum und Logienquelle (BBB 172), Bonn 2015, 107–121, hier: 108f [e. Ü.].

¹⁷² John J. COLLINS, The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature, Grand Rapids/MI ³2016, 5.

Hier stellt sich die Frage, in welcher Beziehung die Apokalyptik zur Eschatologie steht. Etymologisch bezieht sich Eschatologie auf das Ende (τὸ ἔσχατον). Als eschatologisch gelten Schriften, die sich mit Spekulationen über das Ende befassen. Dass das Feld der Eschatologie sehr weit ist, wird an diesem Punkt wenig überraschend sein. Innerhalb der eschatologischen Tradition lassen sich mehrere Untergruppen festmachen: Prophetische gegenüber apokalyptische und präsentische gegenüber futuristische Eschatologie.¹⁷³ Je nach Art verfolgen sie drei Hauptanliegen: Die individuelle, kollektive und kosmische Dimension.¹⁷⁴ Während die prophetische Eschatologie eine Veränderung innerhalb der Geschichte erwartet, beispielsweise die kollektive Wiederherstellung Israels oder der Schöpfungsordnung¹⁷⁵, zeichnet sich die apokalyptische Eschatologie durch eine radikalere Perspektive aus. Sie betrachtet die gegenwärtige Welt als unrettbar verdorben und rechnet mit einem göttlichen Eingreifen, das einen vollständigen Bruch mit der bestehenden Ordnung herbeiführt.¹⁷⁶ Dieser Unterschied zeigt sich auch im Zeitverständnis. Während die griechisch-römische Kosmologie von einem zyklischen Weltbild ausgeht, folgt die jüdisch-christliche Tradition einer linearen Geschichtssicht, die auf ein Ziel hinausläuft.¹⁷⁷ Die Apokalyptik spitzt eschatologisches Material zu, indem sie der Geschichte keine rettende Erlösung zuspricht, die gegenwärtige Welt als endgültig verwerflich betrachtet und das Heil ausschließlich mit einer völligen Neuschöpfung verknüpft. Während eschatologische Vorstellungen mit innerweltlichen Verbesserungen rechnet, schließt die Apokalyptik mit der Geschichte völlig ab und kommt zu dem Entschluss, die gegenwärtige Welt muss vernichtet werden.¹⁷⁸

Methodisch wird sich dieses Kapitel einer Zusammenschau von den Merkmalen apokalyptischer Literatur nach KLOPPENBORG und dem eschatologischen Verständnis von Paulus, besonders im Hinblick auf Röm 8,18–27, widmen.

¹⁷³ Vgl. Albert L.A. HOGETERP, *Expectations of the End. A Comparative Traditio–Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (STDJ 83), Leiden – Boston 2009, 2 [e. Ü.]

¹⁷⁴ Vgl. Lorenzo DiTOMMASO, *Eschatology in the early Jewish pseudepigrapha and the early Christian apocrypha*, in: Hilary MARLOW u. a. (Hgg.), *Eschatology in antiquity. Forms and functions*, London – New York 2021, 235–250, hier: 237 [e. Ü.].

¹⁷⁵ Thomas HIEKE, *Am Ende der Tage wird es geschehen ... Zur Eschatologie des Alten Testaments*, in: DERS. u.a. (Hg.), *Zeit schenken – Vollendung erhoffen. Gottes Zusage an die Welt* (Theologische Module 8), Freiburg i. Br. 2013, 7–52, hier: 22–27.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. 18.

¹⁷⁷ Vgl. HOGETERP, *Expectations of the End*, 2 [e. Ü.].

¹⁷⁸ Vgl. HIEKE, *Am Ende der Tage wird es geschehen ... Zur Eschatologie des Alten Testaments*, 18.

Die apokalyptische Literatur ist nach KLOPPENBORG mit folgenden Merkmalen¹⁷⁹ versehen, wobei hier die zusammengefasste übersichtliche Version von TIWALD¹⁸⁰ übernommen wird:

- (1) „zeitlichen und örtlichen Dualismus (die Trennung von irdischer und göttlicher Welt und die Trennung des irdischen und des ewigen Äons; dabei fällt der göttlichen Sphäre die größere Bedeutung zu bei Geringerwertung der irdischen),
- (2) den Glauben, dass sich der Kosmos im Chaos befindet und die göttliche Ordnung derangiert ist,
- (3) das Zusammenbrechen aller bisherigen Strukturen und die menschliche Ausgeliefertheit angesichts dieser Situation,
- (4) historischen Determinismus,
- (5) Ermahnung und Trost als soziale Funktionen.“

Vor dem Hintergrund dieser Merkmale stellt sich die Frage, inwieweit Paulus in seiner Argumentation im Römerbrief die genannten Merkmale apokalyptischen Gedankenguts rezipiert und zugleich transformiert. Paulus in direkter frühjüdisch-apokalyptischer Traditionslinie zu verorten wäre anachronistisch. Schon aufgrund der Voraussetzung, dass Paulus auf einen unmittelbaren heilsgeschichtlichen Zenit zurückblick, nämlich das Leben, Sterben und die Auferstehung Jesu Christi, übt einen erheblichen Einfluss auf sein Geschichtsverständnis aus. Zwar verbleibt er im Bewusstsein eines „noch Nicht“ der endgültigen eschatologischen Vollendung, doch eröffnet die Teilhabe am Geist bereits einen gegenwärtigen Zugang zur kommenden Herrlichkeit. Diese eschatologische Perspektive ist nicht geprägt von einer unüberbrückbaren Dichotomie zwischen Diesseits und Jenseits, sondern nähert sich vielmehr der Spannung zwischen „schon Jetzt“ und „noch Nicht“ an. Während die apokalyptische Literatur in der zwei Äonen Lehre immer von einer hoffnungslosen Gegenwart auf eine heilvolle Zukunft strebt, macht Paulus im Kommen Jesu eine Zäsur fest. Geschichtlich ist also die Erlösung als Offenbarung Gottes in Jesus Christus bereits in Erscheinung getreten und den Menschen die Zusicherung gemacht worden, dass die Gottesgemeinschaft schon spürbar ist, ihre volle Entfaltung aber noch aussteht.¹⁸¹ Die Notwendigkeit dieser Zwischenzeit begründet Paulus

¹⁷⁹ Vgl. KLOPPENBORG, *Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q*, 294f [e. Ü.].

¹⁸⁰ TIWALD, *Frühjudentum und beginnendes Christentum*, 204.

¹⁸¹ Vgl. J. P. DAVIES, *The Apocalyptic Paul. Retrospect and Prospect (CLPS)*, Eugene/OR 2022, 81f [e. Ü.]; Vgl. James WALTERS, *Ethnic Issues, Eschatology, and Moral Reasoning in Paul's Letter to the Romans*, in: Dave BLAND – David FLEER (Hgg.), *Preaching on Romans (Rochester College Lectures on Preaching 3)*, Abilene/TX 2002, 14–24, hier: 19 [e. Ü.].

implizit mit der weiterhin bestehenden leiblichen Vergänglichkeit des Menschen (Röm 8,20.23). Das „noch Nicht“ ist somit auf die eschatologische Transformation des Leibes hin orientiert, jene künftige Ausstattung eines ewigen unvergänglichen Leibes, in der die Gottesgemeinschaft ihre vollendete Gestalt annimmt (1 Kor 15,44). Insofern versteht Paulus das Heilshandeln Gottes in Christus als Neuschöpfung. In der Auferweckung Jesu ist der Tod bereits überwunden, und zugleich wird dieses österliche Geschehen den Glaubenden als zukünftige Wirklichkeit verheißen.¹⁸² Dies deckt sich mit literarischen Befunden. Paulus spricht in seinen Briefen (Röm 12,2; 1 Kor 1,20; 2 Kor 4,4) nur vom *αἰὼν ὁῦτος* (gegenwärtiger Äon), während das kommende Äon unerwähnt bleibt.¹⁸³ Im Lichte des Christusereignisses ist also eine Zwei-Äonen Lehre im Sinne einer radikalen dualistischen Trennung von Urzeit-Endzeit inkohärent. Das Bild der Geburtswehen in Röm 8,22 (*συνωδίνει*) veranschaulicht paradigmatisch den Prozess einer umfassenden Transformation. Eine Geburt impliziert tiefgreifende Veränderungen, die jedoch nicht abrupt oder unvermittelt eintreten, sondern in der Schwangerschaft bereits als fortschreitender und erwartbarer Vorgang antizipiert werden. Auch nach dem eigentlichen Geburtsakt bleibt das Neugeborene auf Fürsorge und behütende Begleitung angewiesen – ein Hinweis auf den transformativen Charakter der Offenbarwerdung der Söhne Gottes als umfassende Erlösung der gesamten Schöpfung.¹⁸⁴

Die frühjüdischen Apokalypsen andererseits setzen die gegenwärtige und die kommende Zeit in ein starres dichotomes Verhältnis. Der dualistische Charakter frühjüdischer Apokalyptik kristallisiert sich hauptsächlich aus der Engel- und Geisterlehre (ontologisch) und dem Motiv des Endgerichts (zeitlich) heraus. Das Ende der Ungerechtigkeit der jetzigen Zeit wird durch das Endgericht eingeläutet, bei dem die Gerechten von den Ungerechten geschieden werden. Die große Hoffnung liegt also in einer neugeschöpften Welt, einem Königreich Gottes, in der sich die Vernichtung böser Mächte sowohl in der irdischen als auch in der himmlischen Sphäre vollzieht.¹⁸⁵ Die Notwendigkeit des Gerichts verrät das Buch der Wächter (1 Hen 1–36), worin beschrieben wird, wie gefallene Engel mit menschlichen Frauen die Nephilim zeugten und

¹⁸² Vgl. Michael WOLTER, Paul. An Outline of His Theology [übers. v. Robert L. Brawley], Waco/TX 2015, 181–185. [e. Ü.].

¹⁸³ Ferdinand HAHN, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998, 100.

¹⁸⁴ Vgl. Simon-Martin SCHÄFER, Gegenwart in Relation. Eine Studie zur präsentischen Eschatologie bei Paulus ausgehend von Römer 5–8 (WMANT 152), Göttingen 2018, 284; J. P. DAVIES, What to Expect when you're Expecting: Maternity, Salvation History, and the 'Apocalyptic Paul', in: JSNT 38/3 (2016) 301–315, hier: 312 [e. Ü.].

¹⁸⁵ Vgl. Jörg FREY, Apocalyptic Dualism, in: John J. Collins (Hg.), Oxford Handbooks in Religion and Theology, Oxford 2014, 271–294, hier: 274f [e. Ü.].

dadurch zwei Sphären miteinander vermischt wurden, die gegen die von Gott geschaffene Ordnung verstoßen. Die Folge dieser Grenzüberschreitung ist eine Schreckensherrschaft der abtrünnigen Engel und ihrer Abkömmlinge, die als böse Geister oder auch Dämonen fungieren und deren Wirkung über den Tod hinaus auf der Erde fortbesteht.¹⁸⁶ Gleichfalls greift das Jubiläenbuch dieses Motiv auf und erweitert es durch die Figur des Mastema (Jub 10,8; 11,5.11...) zu einem kosmischen und relativen metaphysischen Dualismus.¹⁸⁷ Relativ, insofern Mastema, der als „Fürst der bösen Geister“ bezeichnet wird und als zentrale Figur und Hauptverantwortlicher einer Welt operiert, die von ausufernder Gewalt geprägt ist, immer noch Teil des himmlischen Gefolges ist und der Souveränität Gottes untersteht.¹⁸⁸ Der himmlische „Bösewicht“ Mastema wird zum Sinnbild der gefallenen himmlischen Mächte, während die Nephilim nach der Sintflut noch als Geister, beziehungsweise Dämonen, in der irdischen Sphäre die Menschen vom rechten Weg abbringen möchte. Im Jubiläenbuch lässt sich ein Dualismus sowohl im himmlischen als auch im irdischen Bereich nachzeichnen.¹⁸⁹

Paulus kommt ohne eine systematische Engel- oder Geisterlehre aus. Zwar rechnet er ebenso mit dämonischen Kräften und erwähnt beiläufig Geister in zentrale theologische Motive wie seine Christologie, Soteriologie oder Gemeindetheologie, doch ohne ihnen denselben Stellenwert beizumessen wie die frühjüdische Apokalyptik.¹⁹⁰ Das Corpus Paulinum erwähnt Engel, Dämonen und sogar den Satan nur vereinzelt und ohne ausführlichere Erklärungen. Dies zeigt, dass Paulus diesen Wesen keinen zentralen Platz in seiner Theologie einräumt.¹⁹¹ Im Römerbrief werden Engel¹⁹² (Röm 8,38) und der Satan¹⁹³ (Röm 16,20) lediglich ein einziges Mal erwähnt, während Dämonen¹⁹⁴ gänzlich abwesend sind. In der frühjüdischen Apokalyptik hängt die Engel- und Geisterlehre und den daraus ableitenden dualistischen Implikationen mit dem Ursprung des

¹⁸⁶ Vgl. Loren T. STUCKENBRUCK, *Theological Anthropology and the Enochic Book of Watchers* (1 En. 6–16), in: Jaques VAN RUITEN – George VAN KOOTEN, *Dust of the Ground and Breath of Life* (Gen 2:7). The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity (ThBN 20), Leiden – Boston 2016, 16–35, hier: 20–23 [e. Ü.];

¹⁸⁷ Vgl. FREY, *Apocalyptic Dualism*, 275 [e. Ü.].

¹⁸⁸ Vgl. Miryam BRAND, *Evil Within and Without. The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature* (JAJSup 9) Göttingen 2013, 180f. [e. Ü.]; Vgl. James C. VANDERKAM, *Mastema in the Qumran Literature and the Book of Jubilees*, in: Joel BADEN u. a. (Hgg.), *Sibyls, Scriptures and Scrolls. John Collins at Seventy* (JSJ.S 175/2), Leiden – Boston 2017, 1346–1360, hier: 1354f.

¹⁸⁹ Vgl. Michael SEGAL, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (JSJ.S 117), Leiden – Boston 2007, 265 [e. Ü.].

¹⁹⁰ Vgl. Guy WILLIAMS, *The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle. A Critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles* (FRLANT 231), Göttingen 2009, 309f [e. Ü.].

¹⁹¹ Vgl. EDSALL, *Paul's Witness to Formative Early Christian Instruction*, 149 [e. Ü.].

¹⁹² Vgl. BACHMANN – SLABY, *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle–Aland*, 17.

¹⁹³ Vgl. ebd. 1690.

¹⁹⁴ Vgl. ebd. 356.

Bösen zusammen. Daher ist auch bei Paulus nachzuhaken, wie er aus diesem dualistischen Denken herausbricht. Während der Ursprung des Bösen den Wächtern oder den Nephilim attestiert wird, verortet Paulus im Römerbrief das Böse im menschlichem Handeln. Weder Jüd:innen noch Heid:innen können im Vorhinein einem Lager zugeteilt werden. Den Juden- und Heidenchrist:innen spricht er eine neue Existenzweise zu, hält aber gleichzeitig die Möglichkeit offen, dass Juden- und Heidenchrist:innen weiterhin sündigen können. Das Sündigen oder böses Handeln schreibt Paulus nicht externalistischen übernatürlichen Wesen zu, sondern rollt es von der Sünde Adams her auf und deutet die Sünde als menschliche Grundbedingung (Röm 5,12–21; 7,7–25).¹⁹⁵ Ähnlich und doch anders formuliert es die Zwei-Geister-Lehre in den Qumranschriften: In den Qumranschriften 1QM (Kriegsrolle) und 1QS III,13–IV,26 (Zwei-Geister-Lehre) wird ein kosmischer und ethischer Dualismus vertreten. In der Kriegsrolle (1QM) wird ein eschatologischer Kampf, der inhaltlich sehr ausgefeilt ist, zwischen den Söhnen des Lichts und den Söhnen der Dunkelheit geschildert.¹⁹⁶ Die Qumrangemeinde verstand sich eindeutig als Gemeinschaft der „Söhne des Lichts“, entwickelte dabei jedoch ein relativ strikt exklusivistisches Selbstverständnis. Ihrer Auffassung nach konnte jedoch auch ein gläubiger Teil Israels jenseits der eigenen Gemeinschaft zur Teilhabe an diesem endzeitlichen Heil berufen sein.¹⁹⁷ Die „Söhne der Dunkelheit“ werden unter dem Begriff der *Kittim* subsumiert, eine Chiffre für Israels Feinde.¹⁹⁸ Die dualistische Denkweise der Qumrangemeinde wirkt nicht nur in Abhandlungen zwischen Personengruppen, sondern geht wortwörtlich bis ins Mark hinein, wenn individuelles Handeln als Resultat eines inneren menschlichen Kräftezehrens zwischen einem guten und bösen Geist, zwischen Licht und Finsternis interpretiert wird. Diese Geister dürfen aber nicht als Werkzeuge des Menschen verstanden werden, sondern sind ihm unverfügbar, wodurch die menschliche Handlungsfähigkeit äußerlich wie innerlich einer fremden Kraft untergeordnet ist (1QS III,13 – IV.26).¹⁹⁹

Wie bereits angedeutet, versteht Paulus die von ihm erlebte Zeit als eine Zwischenzeit, die von der Spannung zwischen einem „schon Jetzt“ und einem „noch Nicht“ geprägt ist. Wann Letzteres,

¹⁹⁵ Vgl. Jan DOCHHORN, Das Böse und Gott im Römerbrief – eine Skizze, in: Heinz-Günther NESSELRATH – Florian WILK (Hgg.), Gut und Böse in Mensch und Welt. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam (ORA 10), Tübingen 2013, 119–142, hier: 129f.

¹⁹⁶ Vgl. Brian SCHULTZ, Conquering the World. The War Scroll (1QM) Reconsidered (STDJ 76), Leiden – Boston 2009, 10 [e. Ü.].

¹⁹⁷ Vgl. ebd. 124.

¹⁹⁸ Vgl. ebd. 157f.

¹⁹⁹ Vgl. Florentino G. MARTINEZ – Eibert J. C. TIGCHELAAR (Hg.), Qumranica Minora I. Qumran Origins and Apocalypticism (STDJ 63), Leiden – Boston 2007, 202f [e. Ü.].

also die endgültige eschatologische Vollendung, eintreten und das Seufzen und Harren der gesamten Schöpfung (vgl. Röm 8,22f.) in ein jubilierendes Aufatmen übergehen wird, bleibt bei Paulus bewusst offen.

Grundsätzlich spielt Paulus mit der schon erfahrbaren und der noch ausstehenden Verherrlichung als Kinder Gottes (Röm 8,23). Diese eschatologische Realität der von keiner Macht zu trennenden Liebe und Kindschaft Gottes ist bereits spürbar, wenn auch noch als verborgene Erfahrbarkeit. Röm 8,24f. veranschaulicht das, indem ein Spannungsbogen zwischen dem Sehen und dem Hoffen erzielt wird. Dass die Befreiung der Menschen, sofern sie sich auch für die Gottesgemeinschaft entscheiden, und der gesamten Schöpfung beschlossene Sache ist, macht Paulus mehrfach in Röm 8,14–17.24f.30.39; 1 Kor 1,27f.; Kor 5,7; Gal 3,26 usw. deutlich. Das Einzige, was die kommende Zeit noch vorenthält, ist die Sichtbarkeit der vollen Gottesgemeinschaft frei von Leid und Vergänglichkeit. Allein in der Hoffnung und nicht im Sehen (Röm 8,24) ist dies wahrnehmbar und aus dieser Haltung heraus sollen sich auch christusgläubige Menschen verhalten. In ihren Handlungen sollen sie als solche im Heil Gerufene erkannt werden, wobei Paulus nicht einzelne von ihm empfohlene Taten regelt oder empfiehlt.²⁰⁰

Das Eintreffen dieses lang ersehnten Tages, kann in einem Exkurs zu 1 Thessalonicher 5 ein wenig erhellt werden: Grundsätzlich enthält sich Paulus jeglicher Berechnungen der Zukunft. In Folge dieser Unberechenbarkeit äußert Paulus sich lediglich in seiner Licht-Finsternis-Metaphorik, mit der er die Gemeinde in Thessalonich als „Söhne des Lichts“ charakterisiert, mit dem Appell zur Wachsamkeit und Nüchternheit. Paulus war davon überzeugt, dass Jesus noch in seiner Lebenszeit oder zumindest kurz danach wiederkommen sollte. Die Söhne des Lichts sollen sich von Trinkgelagen oder einer selbstgenügsamen Sorglosigkeit distanzieren, wie es die „Söhne der Finsternis“ zu tun pflegen, und in einer Naherwartung des Tages des Herrn, der Parousie ausharren. Hier zeigen sich motivische Parallelen zur Kriegerrolle aus Qumran (1QM). Im Unterschied zur dortigen Konzeption, in der der Fokus auf der gewaltsamen Vernichtung der Mächte der Finsternis liegt, richtet Paulus seine eschatologische Hoffnung jedoch primär auf die Rettung und Befreiung der Menschen²⁰¹ und macht die Differenz zwischen den Söhnen des Lichts und der Finsternis nicht zu einem schöpfungstheologischen Faktum im Sinne von prädestinierten

²⁰⁰ Vgl. WOLTER, Paul, 186–189 [e. Ü.].

²⁰¹ Vgl. Nicola WENDEBOURG, Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund (WMANT 96), Neukirchen-Vluyn 2003, 162f.

geschaffenen Naturen des Lichts oder der Dunkelheit.²⁰² Der paränetische Charakter von 1 Thess 5 wäre bei einem anthropologisch determinierten Schicksal ohnehin obsolet gewesen.²⁰³

Auch in der Lektüre von 1 Thess 5 werden Lesende also nicht über einen Zeitpunkt der Parusie schlau. Paulus enthält sich jeder konkreten Chronologie. Er entwickelt keine heilsgeschichtliche Periodisierung, die eine zeitliche Einordnung der Parusie oder des „Tages des Herrn“ ermöglichen würde. Die Adressat:innen erhalten lediglich die vage Verheißung, dass das eschatologische Geschehen unmittelbar bevorstehe.²⁰⁴

Eine Recherche nach einem historischem Determinismus, in dem eine Einteilung der Geschichte in Perioden nachweisbar ist, wird in den frühjüdischen Apokalypsen weitaus erfolgreicher ausfallen. Die Vision der vier Weltreiche (Dan 2;7) sind leuchtende Beispiele eines durchgetakteten und schon längst beschlossenen Geschichtsverlaufs, der von Krieg und Verwüstung geplagt ist und in der Vernichtung der so übermächtig erscheinenden fremden Großreiche (Babylon, Medien, Persien, Griechenland) mündet. Darüber hinaus ist Daniel zutiefst davon überzeugt, dass Gott letztlich die Oberhand behält, wie in der Vision durch den vom Berg losgelösten Stein deutlich wird, welcher als Symbol göttlicher Macht die irdischen Reiche zerschmettert.²⁰⁵ Weiters gibt das 70 Jahrwochen Schema (Dan 9) von Daniel Auskunft über die zukünftige Entwicklung der Geschichte. Die 70 Jahrwochen sind in drei Perioden unterteilt: die Wiederherstellung Jerusalems und der Ankunft des Gesalbten (sieben Jahrwochen = 49 Jahre), dem Wiederaufbau Jerusalems und die Bedrängnisse des Volkes Israels (62 Jahrwochen = 434 Jahre) und die von Katastrophen gezeichnete Endzeit (eine Jahrwoche = 7 Jahre).²⁰⁶ Daniel bezieht sich dabei auf Jeremia und seine Prophezeiung der 70 Jahre der Zerstörung Jerusalems und der daran anschließenden Exilszeit (Jer 25,11f.,29,10; Dan 9,2). Da das Danielbuch faktisch im zweiten Jahrhundert vor Christus verfasst wurde, liegt die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar Jahrhunderte zurück, wodurch das 70 Jahre Motiv von Jeremia infolge der erneuten Fremdherrschaft durch die Seleukiden anders ausgelegt werden muss. Dieser temporale Knoten wird ihm als Geheimwissen vom Engel Gabriel gelöst und als 70 Jahrwochen

²⁰² Vgl. Peter von der OSTEN-SACKEN, Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran (SUNT 6), Göttingen 1969, 171.

²⁰³ Vgl. WENDEBOURG, Der Tag des Herrn, 167.

²⁰⁴ Vgl. Joseph PLEVNIK, Paul and Parousia. An Exegetical and Theological Investigation, Eugene/OR 1997, 101f. [e. Ü.].

²⁰⁵ Vgl. Mladen POPOVIC, Apocalyptic Determinism, in: John J. COLLINS (Hg.), The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature, Oxford 2014, 259 [e. Ü.].

²⁰⁶ Vgl. Matthias ALBANI, Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet (BG 21), Leipzig 2010, 233f.

interpretiert²⁰⁷ – das Offenbaren von Geheimwissen von übernatürlichen Wesen ist ein typisch apokalyptisches Merkmal, wie in diesem Kapitel auf Seite 101 schon angemerkt. Vor allem in der letzten Jahrwoche spitzen sich apokalyptische Weltuntergangsszenarien zu. Der Gesalbte, womit vermutlich ein Hohepriester gemeint ist, wird ermordet, Gottes Bund zu halten wird herausfordernd sein, das Heiligtum im Tempel wird geschändet werden und die Welt wird in einen kataklystischen Zustand verfallen. Die Hauptursache wird ein Führer eines Volkes sein, welcher am ehesten mit Antiochus Epiphanes IV und seiner rigiden und diskriminierenden Religionspolitik zu identifizieren ist. So vorherbestimmt diese düstere Zukunft auch sein mag, so unverrückbar ist das jähe Ende dieses Fürsten und die Befreiung Israels.²⁰⁸

Ebenso wie Daniel, nehmen das Jubiläenbuch und 1 Henoch eine Periodisierung der Geschichte vor. In 1 Henoch entfalten sowohl die Tiervision (1 Hen 85–90) als auch die Zehnwochenapokalypse (1 Hen 93; 91) eine differenzierte Geschichtsschau, die sich an heilsgeschichtlichen Schlüsselereignissen wie der Sintflut, dem Exodus und der babylonischen Eroberung Jerusalems orientiert. Die Tiervision hebt in ihrer letzten Phase das Wirken von 70 engelhaften Hirten hervor und nimmt dabei Bezug auf Dan 9, während die Zehnwochenapokalypse zwischen sieben historischen und drei eschatologischen Wochen unterscheidet, die in einem endzeitlichen Gericht und der Erneuerung der Schöpfung kulminieren. Beide Visionen zielen auf einen Zustand vollkommener Gerechtigkeit, der erst nach dem Gericht in einer neuen, zeitlosen Ordnung möglich erscheint.²⁰⁹ Die kommenden Geschehnisse gelten dabei als bereits auf den himmlischen Tafeln festgeschrieben.²¹⁰ Der Geschichtsverlauf als beschlossene Sache macht auch das Jubiläenbuch geltend. Der Name ist nämlich Programm – Jubiläen sind nach biblischem Verständnis das Jahr nach dem Sabbatzyklus (= 7 mal 7 Jahre).²¹¹ Zu Beginn der Zeit ist auf den Himmelstafeln bereits die Geschichte in Stein gemeißelt. Für das Jubiläenbuch ist vor allem eine Synchronisation zwischen Urzeit und Endzeit entscheidend. Gottes gewollte Schöpfungsordnung, die in der Zeit zwischen Urzeit und Endzeit verloren gegangen ist, soll in der Endzeit wieder vollständig der Urzeit angeglichen werden. Der Zeitpunkt

²⁰⁷ Vgl. ALBANI, Daniel, 223; John J. COLLINS, A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia), Minneapolis/MN 1993, 349 [e. Ü.].

²⁰⁸ Vgl. ALBANI, Daniel, 235f.; COLLINS, A Commentary on the Book of Daniel, 356f [e. Ü.].

²⁰⁹ Vgl. Karina M. HOGAN, Pseudepigraphy and the Periodization of History in Jewish Apocalypses, in: Jörg FREY u. a. (Hgg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen (WUNT 246), Tübingen 2009, 61–84, hier: 65–67 [e. Ü.].

²¹⁰ Vgl. George W. E. NICKELSBURG – Klaus Baltzer (Hg.), A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108 (Hermeneia), Minneapolis/MN 2001, 440 [e. Ü.].

²¹¹ Vgl. James M. SCOTT, On Earth as in Heaven. The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees (JSJ.S 91), Leiden – Boston 2005, 84 [e. Ü.].

dieser Rekapitulation ist auch genau berechnet, und zwar 120 Jubiläen (5880) zwischen Schöpfung und Neuschöpfung.²¹² Das, was die Apokalyptik allgemein erwartet, ist nicht das plötzliche Hereinbrechen einer besseren Welt unmittelbar nach dem Untergang der alten, sondern das dazwischen liegende Endgericht. Dort werden die Gerechten von den Ungerechten geschieden. Die Hoffnung der Gerechten auf Erlösung gründet sich folglich nicht auf einen utopischen Bruch allein, sondern auf die göttliche Gerechtigkeit, die im Gericht offenbar wird. In diesem Gericht verwirklicht sich endgültig die Befreiung vom Bösen, mit der die Gottesherrschaft zum Durchbruch gelangt (vgl. 1 Hen 58–69; Jub 4,19.23–24; Dan 7,10–26).²¹³

Auf den ersten Blick könnte eine eindeutige Parallele zu Paulus behauptet werden. Mehrfach befasst sich Paulus mit dem Konzept des Endgerichts (Röm 2,6–16; Röm 14,10; 2 Kor 5,10; 1 Thess 1,9f.). Wie in der frühjüdischen Apokalyptik läuft auch bei Paulus die Zeit auf ein eschatologisches Endgericht zu, in dessen Rahmen die Gottesherrschaft endgültig zur vollen Entfaltung gelangt und die Menschen sich entsprechend ihrer Taten verantworten müssen. In seinen paränetischen Argumentationen greift Paulus wiederholt auf die Vorstellung des kommenden Gerichts zurück und verleiht damit seiner missionarischen Tätigkeit eine existentielle Dringlichkeit. Das Gericht wird bei ihm jedoch nicht primär als Drohkulisse, sondern als konsequente Auswirkung der in Christus offenbarten göttlichen Gerechtigkeit verstanden.²¹⁴

Im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi ist nach paulinischer Sicht das Gericht in gewisser Weise bereits antizipiert worden, nicht als Vernichtung, sondern als Akt göttlicher Hingabe und Versöhnung. Paulus weiß zugleich um die fortbestehende Wirklichkeit von Sünde, Leid und Unvollkommenheit, die durch das erste Kommen Christi zwar entmachtet, aber nicht vollständig überwunden ist. In diesem Spannungsfeld steht die Verheißung des Parusiegeschehens, das als zukünftiger Höhepunkt des göttlichen Heilshandelns verstanden wird. Christus öffnet den Zugang zum Heil nicht einer exklusiven Gemeinschaft, sondern bietet ihn universal für alle Menschen an. Universalistisch ist aber ebenso, dass beide – Heid:innen wie Jüd:innen – unter der Sünde stehen, wenn sie auch je unterschiedlich ablesbar ist.²¹⁵ Heid:innen haben Gottes unsichtbare Wirklichkeit in der Schöpfung nicht erkannt, dafür Geschöpfe wie Menschen und Tiere zu Göttern und

²¹² Vgl. SCOTT, *On Earth as in Heaven*, 212–215.

²¹³ Vgl. Christian STETTLER, *Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus* (WUNT/2 299), Tübingen 2011, 130–138; Vgl. Paolo SACCHI, *Jewish Apocalyptic and Its History* (JSPES 20) [übers. v. William J. SHORT], London 1996, 44 [e. Ü.]; Vgl. ebd. 115f.

²¹⁴ Vgl. Christian STETTLER, *Das Endgericht bei Paulus. Framesemantische und exegetische Studien zur paulinischen Eschatologie und Soteriologie* (WUNT 371), Tübingen 2017, 159f.

²¹⁵ Vgl. STETTLER, *Das Endgericht bei Paulus*, 159.

Göttinnen erhoben.²¹⁶ Manche Jüd:innen wiederum übertreten immer wieder das Gesetz oder preisen sich in falschem Übermut für ihre Gesetzesgerechtigkeit. Abhängig davon bleibt die Sünde durch den Fall Adams eine anthropologische Qualität.²¹⁷ Gerade hierin liegt der paulinische Auftrag begründet: Er versteht sich als Verkündiger des Evangeliums, der den universalen Anspruch des Christusgeschehens in alle Welt hinausträgt. Dabei steht nicht die Androhung von Strafe im Zentrum seiner Verkündigung, sondern die Einladung zur Teilhabe an der befreienden Gnade Gottes. Gleichwohl bleibt die menschliche Freiheit unangetastet, die Entscheidung für oder gegen dieses Heilsangebot liegt beim Einzelnen, der sich entweder dem Wirken der Gnade öffnet oder in der Verstrickung der Sünde verharrt. Freilich möchte Paulus aber mit dem Verweis auf das Endgericht die Konsequenz der Nichteinhaltung gerechter Werke, wie das im Evangelium beschriebene Doppelgebot der Liebe oder die Vergebung seiner Mitmenschen, aufzeigen.²¹⁸ Dies führt zum großen Unterschied gegenüber frühjüdischer Apokalyptik. Paulus setzt keinerlei Akzente Richtung eines deterministischen Endgerichts. Wie bei 1 Henoch, dem Jubiläenbuch oder Daniel die Vernichtung feindlicher Völker bereits beschlossene Sache ist und in den Himmelstafeln die Zukunft schon eingraviert wurde, bietet Gott den Menschen stets die Umkehr an. Vom Kommen des Endgerichts ist Paulus zweifelsohne überzeugt, doch obliegt der Ausgang jedem einzelnen Individuum.²¹⁹ Die große Hoffnung von Paulus ist und bleibt die Befreiung vom Leid der Menschen und der ganzen außermenschlichen Schöpfung – das ist seine großartige Vision einer verherrlichten Zukunft (Röm 8,22).

Was muss die Rede der Endlichkeit des Heils, dem kommenden Endgericht und dem Ende allen Bösen und der Verherrlichung des gesamten Kosmos bei den Menschen ausgelöst haben? Welche Umstände haben die Menschen dazu verleitet sich diesen fundamentalen Fragen zu widmen. Um dies adäquat zu untersuchen, ist der sozialgeschichtliche Hintergrund zu eruieren. Der aus Tarsus stammende Paulus stand unter dem Einfluss des palästinensischen Judentums und dem hellenistischen Diasporajudentums. Bei zweiterem durch die Geburt in Tarsus, bei ersterem durch seine Hinwendung zum pharisäischen Judentum.²²⁰ Das Verhältnis zwischen Judentum und Hellenismus ist in der Geschichte immer wieder von Konflikten erschüttert worden. Nach der prekären Lage in Jerusalem unter der diskriminierenden Religionspolitik des

²¹⁶ Vgl. Hans, HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993, 266.

²¹⁷ Vgl. WOLTER, Paul, 357f. [e. Ü.].

²¹⁸ Vgl. STETTLER, *Das Endgericht bei Paulus*, 159f.

²¹⁹ Vgl. WENDEBOURG, *Der Tag des Herrn*, 198.

²²⁰ Vgl. TIWALD, *Frühjudentum und beginnendes Christentums*, 358f.; Eduard LOHSE, *Paulus. Eine Biographie*, München 2003, 18–21.

Seleukidenherrschers Antiochus IV Epiphanes (zweites Jahrhundert vor Christus) und der Korruption rund um das Hohepriesteramt und der darauffolgenden makkabäischen Revolution, war das erste Jahrhundert nach Christus in Jerusalem nicht minder von sozialen und ökonomischen Gefällen geprägt. Insbesondere die arme Landbevölkerung durfte durch hohe Steuereinnahmen, ausgelöst beispielsweise durch die Baumaßnahmen von Herodes der Große, in eine schwierige wirtschaftliche Situation gedrängt worden sein. Dies bot einen idealen Nährboden für Sozialbanditen, mit heute verglichenen „Räubern“, wovon die Gruppe der Zeloten besonders Bekanntheit erlangte.²²¹ Wenn man bedenkt, dass der Römerbrief gut 15 Jahre vor der Tempelzerstörung (70 nach Christus) verfasste wurde²²², ist es naheliegend, Paulus in einem hochexplosiven Spannungsfeld eingebettet zu sehen. Vorkommnisse wie die Steuererhebung aus dem Tempelschatz oder die Bestrebung, Kaiserbilder im Tempel aufzuhängen, lassen die Stimmung hochkochen.²²³ An einem kritischen Wendepunkt befindet sich auch das im zweiten Jahrhundert vor Christus verfasste Jubiläenbuch, welches sich als entschiedene Antwort auf hellenistische Reformbestrebungen, die eine Aufweichung der Trennung zwischen Jüd:innen und Heid:innen anstrebten, verstehen lässt. Das Jubiläenbuch vertritt die These, dass zentrale Gebote wie Sabbat, Beschneidung und Opferkult von Anfang an Teil der göttlichen Schöpfungsordnung waren und daher unveränderlich gelten. Inmitten der Krise unter Antiochus IV Epiphanes (oben kurz angemerkt) dient das Werk als identitätsstiftende Verteidigung für gesetzestreue Jüd:innen und als Ermächtigung gegenüber kultureller und politischer Fremdherrschaft.²²⁴ Das Danielbuch reagiert ebenso auf die von Antiochus IV Epiphanes verursachte angespannte Lage und verwirft eine Hellenisierung des Glaubens. Dass dies als schwerwiegende Krise empfunden wurde, bekräftigt der Umstand, dass die Erzählung fiktiv das babylonische Exil – einer der folgenschwersten Ereignisse in der Heilsgeschichte Israels – widerspiegelt aber faktisch in das zweite Jahrhundert vor Christus zu datieren ist. Das babylonische Exil bietet daher eine „würdige“ Vergleichsfolie zur Religionskrise unter Antiochus IV Epiphanes. Während etwa im Danielbuch und im Jubiläenbuch die Ereignisse der Religionskrise und der makkabäischen Widerstandsbewegung verarbeitet werden, verorten sich die ältesten Teile von 1 Henoch, das Buch der Wächter (1 Hen 1–36) und das Astronomische Buch (1 Hen 72–82), an einem historischen Einschnitt: den Diadochenkriegen, ausgelöst durch die unklare Nachfolgefrage nach dem Tod von Alexander der Großen. Vor allem die palästinisch-syrische Landbrücke wurde dabei

²²¹ Vgl. TIWALD, Frühjudentum und beginnendes Christentums, 275.

²²² Vgl. THEOBALD, Der Römerbrief, 28.

²²³ Vgl. Vgl. Christian FREVEL, Geschichte Israels (KstTh 2), Stuttgart 2018, 412f.

²²⁴ Vgl. James C. VANDERKAM. The Origins and Purposes of the Book of Jubilees, in: Matthias ALBANI u. a. (Hgg.), Studies in the Book of Jubilees (TSAJ 65), Tübingen 1997, 3–24, hier: 20 [e. Ü.].

zum Schauplatz langanhaltender Machtkämpfe zwischen Ptolemäern und Seleukiden.²²⁵ Nach NICKELSBURG spiegelt die Erzählung von der Zeugung der Riesen durch die himmlischen Wächter und irdischen Frauen, gefolgt von Gewalt und Blutvergießen über den Erdkreis, die politischen Repressalien unter der militärischen Besetzung durch die Diadochenmächte wider.²²⁶

Obgleich Paulus und die frühjüdische Apokalyptik mit gesellschaftlicher Unordnung und Repressalien zu kämpfen hatten, liegt ihr zentrales Anliegen nicht darin, den Menschen ihre vermeintliche Ausweglosigkeit vor Augen zu führen. Vielmehr durchzieht sie ein tiefes Vertrauen darauf, dass Gott selbst in Zeiten existenzieller Bedrängnis unerschütterlich an seinem Bund festhält. Für Paulus verdichtet sich diese Hoffnung in der Christusoffenbarung. Er begegnet den Ängsten der Gemeinde angesichts des Todes und beschreibt das „Wie“ und „Was“ der Auferstehung: eine unmittelbar bevorstehende Transformation des Menschen in einen neuen, unvergänglichen Leib, frei von Krankheit und Mangel. Dabei knüpft er implizit an Vorstellungen an, die auch in frühjüdischen apokalyptischen Schriften begegnen.²²⁷ In 1 Henoch etwa wird das endzeitliche Leben als engelgleiche himmlische Existenz beschrieben (1 Hen 100). Besonders die Zehnwochenapokalypse mit ihrer scharfen Zäsur zwischen Gericht und Neuschöpfung entfaltet ein kraftvolles Moment der Ermächtigung angesichts gegenwärtiger Ohnmacht.²²⁸ Das Danielbuch verlagert, ähnlich wie 1 Henoch, die Hoffnung auf endgültige Gerechtigkeit bewusst in eine jenseitige Sphäre, da die gegenwärtige Welt als zutiefst verdorben und innerweltliche Erneuerung als zum Scheitern verurteilt erscheint.²²⁹ Diese transzendente Ausrichtung schließt jedoch kein völliges Schweigen Gottes gegenüber dem Diesseits ein. Auch die scheinbar unüberwindbaren Großmächte unterliegen letztlich einem göttlich vorherbestimmten weltgeschichtlichen Ablauf und müssen sich der Souveränität Gottes beugen. Besonders jenen, die in gesellschaftlicher Marginalisierung verharrten, sich aber in Demut und Gerechtigkeit an Gott hielten, selbst bis in das Märtyrertum hinein, wird eine besondere Hoffnung zuteil. Als Auferstandene werden sie leuchten wie die Sterne (Dan 12,3).²³⁰

Die Kriegerrolle (1QM) lässt sich gleichfalls als Ausdruck von Ermächtigung verstehen. Die in der Wüstengegend Qumran lebenden Einsiedler werden als Söhne des Lichts mit den Engeln als

²²⁵ Vgl. FREVEL, Geschichte Israels, 370–372.

²²⁶ Vgl. NICKELSBURG – BALTZER, A Commentary on the Book of 1 Enoch, 63 [e. Ü.].

²²⁷ Vgl. WOLTER, Paul, 203–206 [e. Ü.].

²²⁸ Vgl. John J. COLLINS, From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End, in: Bernard J. MCGINN u. a. (Hgg.), The Continuum History of Apocalypticism, New York 2003, 64–88, hier: 71f. [e. Ü.].

²²⁹ Vgl. ebd. 77

²³⁰ Vgl. ALBANI, Daniel, 38f.

eschatologische Streitmacht die Söhne der Dunkelheit samt ihrer himmlischen Verbündeten entscheidend besiegen. Diese visionäre Darstellung artikuliert eine tiefe Hoffnung auf die endgültige Befreiung vom Bösen, sowohl im Irdischen als auch im Himmlischen. Der finale Kampf wird dabei nicht als zeitlich begrenztes oder lokal eingegrenztes Ereignis verstanden, sondern als kosmischer dualistischer Konflikt zwischen Gut und Böse, der das gesamte Universum erfasst und in seiner Totalität als irdische und metaphysische Entscheidungsschlacht gedeutet wird.²³¹

Die frühjüdische Apokalyptik verknüpft die Erlösung grundsätzlich mit einer radikalen Ersetzung der gefallenen Schöpfung und den Fortbestand der natürlichen Welt als unvereinbar mit dem endzeitlichen Heil. Paulus hingegen entwirft ein differenzierteres Verständnis. Obwohl er die durch Adam vermittelte Sündhaftigkeit der Schöpfung anerkennt, geht er von einer innerweltlichen Erneuerung und einer eschatologischen Transformation des Kosmos aus, die Reinigung und nicht Vernichtung impliziert.²³²

Hervorzuheben sind dabei die trostreichen Verheißungen in Röm 8,18–27. Paulus nimmt die weiterhin bestehenden Erfahrungen von Leid, Unvollkommenheit und Vergänglichkeit ernst – Erfahrungen, die angesichts der Auferstehung Christi eigentlich überwunden sein müssten. Mit Sicherheit hat diesen Umstand den Apostel selbst beschäftigt. Seine tröstende Botschaft entfaltet er jedoch nicht aus der Gegenwart heraus, sondern von der verheißungsvollen Zukunft her: Die kommende Befreiung von der Vergänglichkeit, die Verherrlichung der Glaubenden als Kinder Gottes, wiegt die gegenwärtige Bedrängnis bei Weitem auf. In dieser Hoffnung ist der Mensch nicht allein, ebenfalls verharret die gesamte nichtmenschliche Schöpfung im Zustand der Vergänglichkeit und sehnt sich, gleichsam in Geburtswehen, nach Erlösung (Röm 8,18–24a).²³³

Wie eingangs im Kapitel die fünf Merkmale frühjüdischer apokalyptischer Literatur nach KLOPPENBORG als Leitlinie dienten, soll Paulus sein Verhältnis zur frühjüdisch apokalyptischen Tradition nochmals abschließend übersichtsmäßig in fünf Punkten zusammengefasst werden:

²³¹ Vgl. David FLUSSER, *Judaism of the Second Temple Period*, Bd. 1: *Qumran and Apocalypticism* [übers. v. Azzan YADIN], Grand Rapids/MI 2007, 12 [e. Ü.].

²³² Vgl. HAHNE, *The Corruption and Redemption of Creation*, 228 [e. Ü.].

²³³ Vgl. Christoph STENSCHKE, *Die Erneuerung der Schöpfung nach dem Römerbrief. Erwägungen mit berechtigter Hoffnung*, in: Gert J. STEYN, *Neutestamentliche Kosmologien. Herkunft, Gestalt, Rezeption* (BZ Sup 4), Paderborn 2022, 87–104, hier: 90.

- (1) Kein strikter Dualismus, sondern eschatologische Kontinuität: Paulus übernimmt nicht die für die frühjüdische Apokalyptik typische Zwei-Äonen Lehre mit ihrer scharfen Trennung zwischen gegenwärtiger Weltzeit und zukünftiger Heilsepoche. Vielmehr formuliert er ein Spannungsverhältnis zwischen „schon Jetzt“ und „noch Nicht“. Das Heil ist mit Christus bereits angebrochen, auch wenn seine Vollendung noch aussteht (Röm 8,18–23). Dadurch wird eine fortschreitende Transformation gedacht. Nicht der Bruch, sondern die Durchdringung der Welt mit Gottes Geist steht im Zentrum.
- (2) Abwesenheit einer systematischen Engel- und Geisterlehre: Im Gegensatz zur frühjüdischen Apokalyptik, die das Böse häufig durch gefallene Engel, Dämonen und kosmische Mächte erklärt, bleibt Paulus zurückhaltend. Engel, Satan und dämonische Kräfte werden selten erwähnt (nur in Röm 8,38; 16,20), ohne theologisch vertieft zu werden. Das Böse verortet Paulus anthropologisch. Es ist die Folge der Sünde Adams und durchzieht das menschliche Handeln (Röm 5,12–14; 7,7–25).
- (3) Keine deterministische Heilsgeschichte: Frühjüdische Apokalypsen wie Daniel, 1 Henoch oder das Jubiläenbuch folgen einem streng durchperiodisierten Geschichtsmodell, in dem die Zukunft bereits festgelegt ist. Paulus hingegen enthält sich jeder zeitlichen Spekulation über das Ende (1 Thess 5). Er kennt keinen festgelegten Heilsfahrplan, sondern betont die Unverfügbarkeit und Offenheit des Endgeschehens – das Gericht ist gewiss, aber nicht vorherberechnet.
- (4) Gerichtshoffnung statt Gerichtsdrohung: Zwar spricht Paulus vom kommenden Gericht (Röm 2,6–16), doch fungiert dieses nicht als apokalyptische Drohkulisse. Vielmehr ist das Gericht eingebettet in die Gerechtigkeit und Gnade Gottes, die in Jesus Christus offenbar geworden ist. Der Mensch ist frei, sich diesem Heilsangebot zu öffnen. Anders als die frühjüdische Apokalyptik, in der die Verdammnis bestimmter Gruppen (zum Beispiel die *Kittim*) oft festgeschrieben ist, bleibt bei Paulus die Hoffnung auf Umkehr für alle offen.
- (5) Innerweltliche Erlösungsperspektive und universale Hoffnung: Die frühjüdische Apokalyptik zielt auf die Zerstörung der bestehenden Welt und die Erschaffung einer neuen. Paulus demgegenüber denkt das Heil innerhalb der Schöpfung. Er erwartet nicht ihre Vernichtung, sondern ihre Befreiung und Verherrlichung (Röm 8,21–23). Diese unsichtbare Hoffnung wie sie in Röm 8,24f. beschrieben wird, umfasst nicht nur die Glaubenden, sondern die gesamte Schöpfung – ein zutiefst universalistisches Erlösungsverständnis.

6. Theologische Deutung

In diesem Kapitel sollen die Sinnlinien der gesamten Diplomarbeit chronologisch gebündelt und abschließend reflektiert werden. Weiters werden in einem persönlichen Resümee die bedeutendsten Resultate dieser umfangreichen Arbeit zusammengetragen.

Wie bereits in der Einleitung angekündigt, wurde ein konsequent exegetischer Zugang zu Röm 8,18–27 gewählt, der sich methodisch eng an die Darstellungen bei EGGER und UTZSCHNEIDER anlehnt. Ziel der Arbeit war es, eine gründlich durchexerzierte Handhabung der Perikope zu entwickeln, wobei besonderes Augenmerk auf das Verhältnis zwischen Paulus und der frühjüdischen Apokalyptik gelegt wurde.

Im ersten Schritt wurde eine textkritische Analyse durchgeführt, die auf Basis des Apparates von NESTLE–ALAND relevante Varianten berücksichtigte und mithilfe innerer und äußerer Kriterien (z. B. *lectio brevior* und *lectio difficilior*) beurteilt hat. Es zeigte sich, dass sowohl absichtliche als auch unabsichtliche Textveränderungen vorliegen und der NESTLE–ALAND-Text dem Urtext sehr nahekommt, sodass keine Änderungen notwendig erschienen. Darauf aufbauend wurde eine eigene Übersetzung von Röm 8,18–27 erstellt, die sich bewusst eng am griechischen Urtext orientiert und wörtliche Genauigkeit mit stilistischer Lesbarkeit verbindet.

Die anschließende synchrone Textanalyse offenbarte Röm 8,18–27 als in sich geschlossene Einheit, die thematisch vom Gegensatz zwischen gegenwärtigem Leiden und zukünftiger Herrlichkeit bestimmt ist. Syntaktisch fällt der Abschnitt durch parataktische Strukturen, häufige Konjunktionen (insbesondere *γάρ*) sowie stilistische Mittel wie Chiasmus und Parallelismus auf, die zur Kohärenz dieses argumentativen Textes beitragen. Semantisch treten Begriffe wie *κτίσις* (Schöpfung), *ἐλπίς* (Hoffnung) und *πνεῦμα* (Geist) in den Vordergrund, die auf das erlösende Handeln Gottes hinweisen. Die wortsemantische Analyse zeigt, dass Paulus auf theologisch aufgeladenes Vokabular zurückgreift, das er jedoch in neuer Weise kontextualisiert. In der textpragmatischen Analyse hat sich Paulus Bestreben, die eigene Wirkungsgeschichte aufzuarbeiten und sein theologisches Verständnis zu kommunizieren, herauskristallisiert. Gattungskritisch lässt sich der Römerbrief als *logos protreptikos* mit diatribischen Elementen deuten. Diese Kombination möchte seine Wirkung als philosophisch-theologische Überredungsrede erzielen, in der Paulus seine Leser:innen durch rhetorische Mittel und

argumentatives Nachdrücken zur Treue gegenüber seiner Auslegung des Evangeliums zu gewinnen sucht.

Die diachrone Analyse zeigt schließlich, dass Paulus apokalyptisches Traditionsmaterial, etwa die Erwartung des Endgerichts, den Dualismus zwischen jetziger Weltzeit und kommender Herrlichkeit oder die Hoffnung auf Erlösung zwar aufgreift, aber zugleich theologisch transformiert. Im Unterschied zur frühjüdischen Apokalyptik, die mit deterministischen Geschichtsschemata, Engel- und Geisterlehren, einer vollständigen Ersetzung der Schöpfung und einem klaren himmlischen und irdischen Dualismus rechnet, entwirft Paulus eine Theologie der innerweltlichen, vom Geist getragenen Erneuerung. Den starren Dualismus der Apokalyptik ersetzt er durch eine dynamische Spannung zwischen „schon Jetzt“ und „noch Nicht“. Das Heil ist durch Christus bereits angebrochen, seine Vollendung jedoch steht noch aus. In dieser Hoffnung sind nicht nur die Glaubenden, sondern auch die gesamte leidende Schöpfung miteingeschlossen, die in Geburtswehen auf ihre endgültige Befreiung wartet.

Am Ende dieser Arbeit stellt sich unweigerlich die Frage: Was bleibt? Welchen Mehrwert hat diese über zwei Jahre lange tiefergehende Forschung zum Römerbrief? Persönlich habe ich mich umfassend mit vielen exegetischen Methoden befasst und die Perikope Röm 8,18–27 nach wissenschaftlichen Standards analysiert. Parallel dazu vertiefte ich mich in die frühjüdische apokalyptische Literatur und erhielt Einblicke in eine Weltanschauung, die gegenwärtig eine eigene Renaissance erlebt. Trotz einer Fülle an vorhandener Sekundärliteratur war es mir ein zentrales Anliegen, in prägnanter Weise die Merkmale apokalyptischer Literatur bei Paulus systematisch aufzuarbeiten. Die Ergebnisse dieser Arbeit sollen künftigen Forschenden in erster Linie eine strukturierte und zugängliche Verhältnisbestimmung zwischen Paulus – speziell dem Römerbrief – und der frühjüdischen apokalyptischen Literatur ermöglichen sowie die grammatikalischen und stilistischen Spezifika von Röm 8,18–27 dokumentieren. Darüber hinaus zielte mein Zugang auf eine inhaltliche Neubewertung des weit verbreiteten Pessimismus, der vielen apokalyptischen Texten innewohnt: Nicht als Ausdruck von Hoffnungslosigkeit oder Weltflucht, sondern als selbstermächtigende Antwort auf Krisen- und Ohnmachtserfahrungen. Diese Botschaft richtet sich an all jene, die unter struktureller Ungerechtigkeit leiden und an die Grenzen ihres Durchhaltevermögens gelangen.

Das Handwerk guter Theologie besteht darin, die Heilige Schrift stets auf ihre gegenwärtige Relevanz hin zu befragen und die lebendige Dynamik biblischer Texte sichtbar zu machen. Diese

Aufgabe gestaltet sich bei manchen Texten herausfordernder als bei anderen. Doch im Falle von Röm 8,18–27 zeigt sich, wie kraftvoll und anschlussfähig biblische Aussagen auch für heutige Menschen sein können, selbst für jene, die mit der Heiligen Schrift nur wenig vertraut sind. Zwar verwendet Paulus theologisch aufgeladene Begriffe wie „Offenbarwerden“, „Herrlichkeit“ oder „Schöpfung“, doch berühren sie tiefgreifende menschliche Kontingenzerfahrungen.

Gerade in Zeiten multipler Krisen, etwa beim Anblick wütender Waldbrände, zerstörerischer Sturmfluten, andauernder Hitzewellen oder dem dramatischen Verlust von Biodiversität, entfalten die Worte des Apostels eine existentielle Dimension. Auch zwischenmenschliche und innerseelische Konflikte konfrontieren den Menschen mit seiner Begrenztheit. Eine aus dem Gleichgewicht geratene Welt fordert vielfältige Bewältigungsstrategien, deren Kraftreserven zunehmend erschöpft scheinen. Umso verständlicher ist es, dass viele, auch beeinflusst durch die Algorithmen sozialer Medien, eher in Resignation verfallen, statt sich den Herausforderungen bewusst zu stellen. Apokalyptische Schriften wie dem 1. Henochbuch, dem Jubiläenbuch, Daniel oder den apokalyptischen Schriften in Qumran mag man aus heutiger Sicht ähnliches vorwerfen: Sie sprechen von radikalen Brüchen, einem drastischem göttlichen Eingreifen und einem Zerfall politischer, gesellschaftlicher und kosmischer Ordnungen.

Gerade in ihrer Radikalität liegt das Potenzial frühjüdischer apokalyptischer Texte: Sie greifen die Krisen ihrer Zeit bewusst auf und eröffnen inmitten einer als zutiefst erschüttert wahrgenommenen Welt einen Resonanzraum für Hoffnung. Auch wenn sie vielfach auf eine jenseitige Erlösung orientiert sind, formulieren sie eine kraftvolle Gegenbotschaft zu Resignation und Verzweiflung. Paulus greift diese Linie auf, geht jedoch einen Schritt weiter. Er bekennt sich zu dieser Welt und spricht ihr, trotz allem Leid, bleibenden Wert zu. Aus tiefer Überzeugung und trotz eigener Verfolgungserfahrung verkündet er ein entschiedenes Ja zu Gottes Schöpfung. Für ihn ist die gegenwärtige Welt nicht dem Untergang geweiht, sondern zur Verwandlung berufen. Der Glaube an die endgültige Befreiung der gesamten Schöpfung wird zur tragenden Hoffnung seiner Verkündigung.

Auch die jüngere Geschichte kennt Beispiele, in denen sich vermeintlich ausweglose Situationen zum Besseren gewendet haben. Die beiden verheerenden Weltkriege, die Rassentrennung in den Vereinigten Staaten oder die fortgesetzte Kolonialherrschaft auf dem afrikanischen Kontinent gehören nicht der fernen Vergangenheit an. Doch sie fanden ein Ende: Die Gründung der Europäischen Union ermöglichte Versöhnung zwischen einst verfeindeten Nationen. Der erste

afroamerikanische Präsident der USA – Barack Obama – wurde zur Symbolfigur für gesellschaftlichen Wandel. Und viele afrikanische Länder errangen ihre Unabhängigkeit und begannen, eigene politische Identitäten zu entwickeln. Gewiss sind dadurch nicht alle Probleme gelöst, aber diese Entwicklungen zeigen: Selbst in scheinbar ausweglosen Situationen sind Versöhnung, Gerechtigkeit und ein Neubeginn möglich.

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Hoffnungsperspektive von Röm 8,18–27 eine aktuelle Brisanz. Sie lädt ein zu einem grundlegenden Umdenken. Dies muss sich im Umgang mit der bedrohten Schöpfung, in der Versöhnung zwischen kriegsgeschüttelten Ländern, in der Abrüstung von Vernichtungswaffen und in einer gerechteren Verteilung globaler Ressourcen zeigen.

Mit einem dafür passenden Zitat aus dem Film *Shawshank Redemption*²³⁴, in dem der Hauptprotagonist Andy Dufresne seinem guten Freund Red, die Bedeutsamkeit der Hoffnung vermitteln möchte, soll diese Diplomarbeit mit folgenden Worten zu ihrem Ende kommen:

„Remember Red, hope is a good thing. Maybe the best of things. And no good thing ever dies...”

²³⁴ The Shawshank Redemption, Regie: Frank DARABONT; COLUMBIA PICTURES [DVD], US 1994, 02:15:41.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

ALAND, Barbara – ALAND, Kurt, Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁸2012.

RAHLFS, Alfred – HANART, Robert (Hg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart 2006.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart 2016.

TESTAMENTA XII PATRIARCHARUM

Griechisch: DE JONGE, Marinus (Hg.), Testamenta XII Patriarcharum (PVTG 1), Leiden 1970.

Deutsch: BECKER, Jürgen, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ 3/1), Gütersloh 1980.

PARTHENIUS

Griechisch/Deutsch: Plankl, Wilhelm, PARTHENIOS Liebesleiden. Griechisch und deutsch, Wien 1947.

FLAVIUS JOSEPHUS

DE BELLO JUDAICO

Griechisch/Deutsch: MICHEL, Otto – BAUERNFEIND, Otto, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg Griechisch und Deutsch. Bd. 2/1, München ²1962

Griechisch/Deutsch: DERS. – DERS., De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg Griechisch und Deutsch. Bd 3, München ²1962.

PHILON VON ALEXANDRIA

LEGUM ALLEGORIAE

Griechisch: Cohn, Leopold, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Bd. 1, Berlin 1962.

Deutsch: Cohn, Leopold, Philo von Alexandria. Die Werke in Deutscher Übersetzung. Bd. 3, Berlin ²1962.

1. HENOCHBUCH

Deutsch: UHLIG Siegbert, Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ 5/6), Gütersloh 1984.

JUBILÄENBUCH

Deutsch: Klaus Berger, Das Buch der Jubiläen (JSHRZ 2/3), Gütersloh 1981.

Sekundärliteratur:

ALAND, Kurt – ALAND, Barbara, Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart 1982.

ALBANI, Matthias, Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet (BG 21), Leipzig 2010.

AUNE, David E., Romans as a Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda, in: DERS. Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity. Collected Essays II (WUNT 303), Tübingen 2013.

BACHMANN, Horst – SLABY, W. A. (Hgg.), Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd edition (ANTF 4), Berlin – New York 1980.

BACKHAUS, Knut, Der Hebräerbrief. Übersetzt und erklärt (RNT), Regensburg ²2009.

BERGER, Klaus, Einführung in die Formgeschichte (UTB 1444), Tübingen 1987.

BERGER, Klaus, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung, Heidelberg 1977.

BERGER, Klaus, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.

BERGER, Klaus, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh ⁴2020.

BERGER, Klaus, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: HAASE, Wolfgang (Hg.), Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament, Forts. [Kanonische Schriften und Apokryphen]) (ANRW/2 25/2), Berlin – New York 1984.

- BIENERT, David C., *Bibelkunde des Neuen Testaments*, Gütersloh ³2021.
- BLISCHKE, Mareike V., *Der Geist Gottes im Alten Testament (FAT II/112)*, Tübingen 2019.
- BONS, Eberhard u. a. (Hgg.), *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation (BZAW 443)*, Berlin – Boston 2015.
- BRAND, Miryam, *Evil Within and Without. The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature (JAJSup 9)*, Göttingen 2013.
- BREUL, Martin, *Schöpfung (UTB 6065)*, Stuttgart 2023.
- BRYAN, Christopher, *A Preface to Romans. Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting*, Oxford 2000.
- BÜHLMANN, Walter – SCHERER, Karl, *Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk (BiBe 10)*, Fribourg 1973.
- BURKARD, Thorsten, *Rhetorik im Mittelalter und im Humanismus*, in: ERLER, Michael – TORNAU, Christian, *Handbuch Antike Rhetorik*, Berlin – Boston 2019, 697–760.
- COLLINS, John J., *A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia)*, Minneapolis/MN 1993.
- COLLINS, John J., *From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End*, in: MCGINN, Bernard J. u. a. (Hgg.), *The Continuum History of Apocalypticism*, New York 2003, 64–88.
- COLLINS, John J., *The Jewish Apocalypses*, in: *Semeia* 15 (1979), 21–59.
- COLLINS, John J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids/MI ³2016.
- COOPER, Lamar E., *Ezekiel (NAC 17)*, Nashville/TN 1994.
- CRANFIELD, Charles E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Vol. 1, Introduction and Commentary on Romans I–VIII (ICC)*, Edinburgh 1982.

DAVIES, J. P., Paul Among the Apocalypses? An Evaluation of the “Apocalyptic Paul” in the Context of Jewish and Christian Apocalyptic Literature (LNTS 562), New York 2016.

DAVIES, J. P., What to Expect when you’re Expecting: Maternity, Salvation History, and the ‘Apocalyptic Paul’, in: JSNT 38/3 (2016), 301–315.

DE JONGE, Marinus, The Testaments of the Twelve Patriarchs. a Study of their Text, Composition and Origin, Leiden 1953.

DIK, Helma, Word Order in Ancient Greek. A Pragmatic Account of Word Order Variation in Herodotus, Leiden – Boston 1995.

DITOMMASO, Lorenzo, Eschatology in the early Jewish pseudepigrapha and the early Christian apocrypha, in: MARLOW, Hilary u. a. (Hgg.), Eschatology in antiquity. Forms and functions, London – New York 2021, 235–250.

DOCHHORN, Jan, Das Böse und Gott im Römerbrief – eine Skizze, in: NESSELRATH, Heinz-Günther – WILK, Florian (Hgg.), Gut und Böse in Mensch und Welt. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam (ORA 10), Tübingen 2013, 119–142.

DRESSLER, Wolfgang U., Einführung in die Textlinguistik (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 13), Tübingen 2016.

EDSALL, Benjamin A., Paul's Witness to Formative Early Christian Instruction (WUNT/2 365), Tübingen 2014.

EGGER, Wilhelm, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. B u. a. 1987.

ENGEL, Helmut, Das Buch Judith, in: ZENGER, Erich u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1) Stuttgart 2016.

FLUSSER, David, Judaism of the Second Temple Period, Bd. 1: Qumran and Apocalypticism [übers. v. Azzan YADIN], Grand Rapids/MI 2007.

FREVEL, Christian, Geschichte Israels (KstTh 2), Stuttgart ²2018.

FREY, Jörg, Apocalyptic Dualism, in: COLLINS, John J. (Hg.), Oxford Handbooks in Religion and Theology, Oxford 2014, 271–294.

GAFNI, Isaiah, Historical Background, in: STONE, Michael E. (Hg.), Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (CRINT 2/2), Assen 1984.

GIELEN, Marlis, Von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Δόξα bei Paulus zwischen den Polen protologischer und eschatologischer Gottebenbildlichkeit am Beispiel der Korintherkorrespondenz, in: KAMPLING, Rainer, Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn u. a. 2008.

GIENIUSZ, Andrzej u. a. (Hgg.), Analytical Lexicon of the Greek Bible (ECEV.S 1), Göttingen 2023.

GÖTTERT, Karl-Heinz, Einführung in die Rhetorik. Grundbegriffe – Geschichte – Rezeption (UTB 1599), Paderborn ⁴2009.

GREIMAS, Julien Algirdas, Du sens. Essais sémiotiques I, Paris 1992.

GRUEN, Erich S., Polybius and Josephus on Rome, in: PASTOR, Jack u. a. (Hgg.), Flavius Josephus (JSJ.S 146), Leiden – Boston 2011, 149–162.

HAACKER, Paul, The Theology of Paul's Letter to the Romans (NTT), Cambridge 2003.

HAHNE, Harry A., The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19–22 and Jewish Apocalyptic Literature (LNTS 336), London – New York 2006.

HAHN, Ferdinand, Studien zum Neuen Testament. Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien (WUNT/1 191), Tübingen 2006.

HAHN, Ferdinand, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998.

HIEKE, Thomas, Am Ende der Tage wird es geschehen ... Zur Eschatologie des Alten Testaments, in: DERS. u.a. (Hg.), Zeit schenken – Vollendung erhoffen. Gottes Zusage an die Welt (Theologische Module 8), Freiburg i. Br. 2013, 7–52.

HOGAN, Karina M., Pseudepigraphy and the Periodization of History in Jewish Apocalypses, in: FREY, Jörg u. a. (Hgg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen (WUNT 246), Tübingen 2009, 61–84.

HOGETERP, Albert L.A., Expectations of the End. A Comparative Traditio–Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament (STDJ 83), Leiden – Boston 2009.

HÜBNER, Hans, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993.

JOHNSON, Luke T., Hebrews. A Commentary (NTL), Louisville/KY 2012.

KAISER, Ursula U., Neutestamentliche Exegese kompakt. Eine Einführung in die wichtigsten Methoden und Hilfsmittel (UTB 5984), Tübingen 2022.

KÄSEMANN, Ernst, An die Römer (HNT 99), Tübingen ⁴1980.

KASSÜHLKE, Rudolf, Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament Griechisch-Deutsch, Stuttgart ⁶2013.

KIRCHNER, Roderich, Regeln für die Produktion einer Rede, in: ERLER, Michael – TORNAU, Christian, Handbuch Antike Rhetorik, Berlin – Boston 2019, 539–555.

KLOPPENBORG, John S., Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q, in: HTR 80/3 (1987) 287–306.

KOWALSKI, Marcin, *The Spirit in Romans 8. Paul, the Stoics, and Jewish Authors in Dialogue* (LTS 3), Göttingen 2024.

KÖSTER, Helmut, *Einführung in das Neue Testament. Im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin – New York 1980.

LIDDELL, Henry G.– SCOTT, Robert, *LSJ*⁹, Oxford 1966.

LOHSE, Eduard, *Paulus. Eine Biographie*, München 2003.

LOHSE, Eduard, *Rechenschaft vom Evangelium. Exegetische Studien zum Römerbrief* (BZNW 150), Berlin – Boston 2012.

MARCUS, Joel, *The “Testaments of the Twelve Patriarchs” and the “Didascalia Apostolorum”. A Common Jewish Christian Milieu?*, in: *JThS* 61/2 (2010) 596–626.

MARTINEZ, Florentino G. – TIGCHELAAR, Eibert J. C. (Hg.), *Qumranica Minora I. Qumran Origins and Apocalypticism* (STDJ 63), Leiden – Boston 2007.

MCLEAN, Bradley H., *New Testament Greek. An Introduction*, Cambridge 2011.

MONTANARI, Franco, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* [ital. Original: *Vocabolario della Lingua Greca*; übers.v. Madeleine GOH – Chad SCHROEDER], Turin ³2013.

MOO, Douglas J., *The Letter to the Romans* (NICNT), Grand Rapids/MI ²2018.

NICKELSBURG, George W. E. – BALTZER, Klaus (Hg.), *A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia), Minneapolis/MN 2001.

NIEBUHR, Karl-Wilhelm, *Die Paulusbriefsammlung*, in: DERS. *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung* (UTB 2108), Göttingen ⁵2020, 193–278.

ÖHLER, Markus, *Der Geist im Römerbrief*, in: *EvTh* 84/5 (2024) 360–371.

PANTELIA, Maria. (2014). *Thesaurus Linguae Graecae*. <https://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>

PAULSEN, Henning, Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (WMANT 43), Neukirchen-Vluyn 1974.

PLEVNIK, Joseph, Paul and Parousia. An Exegetical and Theological Investigation, Eugene/OR 1997.

POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich, Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (UTB 2798), Tübingen 2007.

POPOVIC, Mladen, Apocalyptic Determinism, in: COLLINS, John J. (Hg.), The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature, Oxford 2014.

PORTER, Stanley E., A Handbook to the Exegesis of the New Testament (NTTS 25), Leiden – Boston 1997.

RAJAK, Tessa, Philon, in: HORNBLOWER, Simon u. a. (Hgg.), OCD⁴, Oxford 2012.

RAU, Jeremy, Greek and Proto-Indo-European, in: BAKKER, Egbert J., A companion to the ancient Greek language, Chichester 2010, 171–188.

RIESNER, Rainer, Jesus als Lehrer. Frühjüdische Volksbildung und Evangelien-Überlieferung (WUNT 504), Tübingen 2023.

RILKE, Rainer M., Briefe an einen jungen Dichter (KNR 29), Berlin 2021.

ROSE, Jonathan S., Parthenius of Nicaea and the rise of Alexandrianism at Rome [unveröff. Dissertation Bryn Mawr College, Pennsylvania], 1994.

RÖTHER, Christian, Apokalypse. Für immer Endzeit? (22.04.2020). URL: <https://www.deutschlandfunk.de/apokalypse-fuer-immer-endzeit-100.html> [Abruf: 01.08.2025].

SACCHI, Paolo, Jewish Apocalyptic and Its History (JSPES 20) [übers. v. William J. SHORT], London 1996.

SAVRAN, George W., Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative (JSOTS 420), London – New York 2005.

SCHÄFER, Simon-Martin, Gegenwart in Relation. Eine Studie zur präsentischen Eschatologie bei Paulus ausgehend von Römer 5–8 (WMANT 152), Göttingen 2018.

SCHERER, Hildegard, Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe (NTA 55), Münster 2011.

SCHIRREN, Thomas, Lysias Etographos, in: ERLER, Michael – TORNAU, Christian (Hgg.), Handbuch Antike Rhetorik, (HBRH 1), Berlin – Boston 2019, 185–214.

SCHMITHALS, Walter, Der Römerbrief. Ein Kommentar, Gütersloh 1988.

SCHNELLE, Udo, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ⁸2014.

SCHNELLE, Udo, Paulus. Leben und Denken, Berlin – Boston ²2014.

SCHNIDER, Franz – STENGER, Werner, Studien zum Neutestamentlichen Briefformular (NTTS 11), Leiden – New York 1987.

SCHREIBER, Stefan, Briefliteratur im Neuen Testament, in: EBNER, Martin – DERS. (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ³2020, 250 – 264.

SCHREIBER, Stefan, Der Römerbrief, in: EBNER, Martin – DERS. (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ³2020, 277 – 302.

SCHULTZ, Brian, Conquering the World. The War Scroll (1QM) Reconsidered (STDJ 76), Leiden – Boston 2009.

SCHÜRER, Emil, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Bd. 3/2 (175 B.C. – A.D. 135) [dt. Original: Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi; überarb. und herausg. v. Geza VERMES u. a.], London 2014.

SCOTT, James M., On Earth as in Heaven. The Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees (JSJ.S 91), Leiden – Boston 2005.

SEGAL, Michael, The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology (JSJ.S 117), Leiden – Boston 2007.

SHAW, David A., The "Apocalyptic" Paul. An Analysis and Critique with Reference to Romans 1–8 (WUNT/2 616), Tübingen 2024.

STENSCHKE, Christoph, Die Erneuerung der Schöpfung nach dem Römerbrief. Erwägungen mit berechtigter Hoffnung, in: STEYN, Gert J., Neutestamentliche Kosmologien. Herkunft, Gestalt, Rezeption (BZ Sup 4), Paderborn 2022, 87–104.

STENSCHKE, Christoph, Rez. zu: WHITE, Joel, Die Erstlingsgabe im Neuen Testament, Tübingen 2007, in: OTE 23/1 (2010).

STETTLER, Christian, Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus (WUNT/2 299), Tübingen 2011.

STETTLER, Christian, Das Endgericht bei Paulus. Framesemantische und exegetische Studien zur paulinischen Eschatologie und Soteriologie (WUNT 371), Tübingen 2017.

STOY, Werner u. a. (Hgg.), Bibel Griechisch leicht gemacht. Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁰2015.

STUCKENBRUCK, Loren T., Theological Anthropology and the Enochic Book of Watchers (1 En. 6–16), in: VAN RUITEN, Jaques – VAN KOOTEN, George, Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7). The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity (ThBN 20), Leiden – Boston 2016, 16–35.

THEIBEN, Gerd – VON GEMÜNDEN, Petra, Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, Göttingen 2016.

THEIBEN, Gerd, Paulus – der Unglücksstifter. Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom, in: Eve-Marie – PILHOFER, Peter (Hgg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus (WUNT 187), Tübingen 2005.

THEOBALD, Michael, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000.

THEOBALD, Michael, Römerbrief Kapitel 1–11 (SKK–NT 6/I), Stuttgart 1992.

THEOBALD, Michael, Studien zum Römerbrief (WUNT/2 136), Tübingen 2001.

TILLY, Michael, Apokalyptik (UTB 3651), 2012 Tübingen.

TIWALD, Markus, Frühjudentum und beginnendes Christentum (KstTh 5), Stuttgart 2022.

TIWALD, Markus, Kommentar zur Logienquelle, Stuttgart 2019.

TIWALD, Markus, Kontinuität und Wandel im Schriftgebrauch des Paulus. Schriftverwendung im 1. Thessalonicherbrief im Vergleich mit Texten aus dem Römerbrief, in: MELL, Ulrich – TILLY, Michael (Hgg.), Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus, Tübingen 2022, 445–460.

TUCKETT, Christopher, Apocalyptic – in Q? in: TIWALD, Markus (Hg.), Q in Context I. The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings Source. Die Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten in Frühjudentum und Logienquelle (BBB 172), Bonn 2015, 107–121.

UTZSCHNEIDER, Helmut – NITSCHKE, Stefan A., Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegungen. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh ⁵2021.

VANDERKAM, James C., Mastema in the Qumran Literature and the Book of Jubilees, in: BADEN, Joel u. a. (Hgg.), Sibyls, Scriptures and Scrollles. John Collins at Seventy (JSJ.S 175/2), Leiden – Boston 2017, 1346–1360.

VANDERKAM, James C., The Origins and Purposes of the Book of Jubilees, in: ALBANI, Matthias u. a. (Hgg.), Studies in the Book of Jubilees (TSAJ 65), Tübingen 1997, 3–24.

VON DER OSTEN-SACKEN Peter, Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran (SUNT 6), Göttingen 1969.

VON DER OSTEN-SACKEN, Peter, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie (FRLANT 112), Göttingen 1975.

WALTERS, James, Ethnic Issues, Eschatology, and Moral Reasoning in Paul's Letter to the Romans, in: BLAND, Dave – FLEER, David (Hgg.), Preaching on Romans (Rochester College Lectures on Preaching 3), Abilene/TX 2002, 14–24.

WARNEZ, Matthew T., On Romans 8 and the Integrity of Creation, in: CBQ 86/2 (2024) 326–347.

WEISSENRIEDER, Annette – DOLLE, Katrin (Hgg.), Körper und Verkörperung. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie. Ein Quellenbuch für die Septuaginta und das Neue Testament (FoSub 8), Berlin – Boston 2019.

WENDEBOURG, Nicola, Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund (WMANT 96), Neukirchen-Vluyn 2003.

WENGST, Klaus, „... on des Gesetzes werck ...“. Über den antijüdischen Schatten protestantischer Paulusauslegung, in: DERS., „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk“. Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008.

WICK, Peter, Paulus (UTB 2858), Stuttgart 2006.

WILKE, Hans-Alwin, Das Arbeiten mit Neutestamentlichen Texten. Eine Einführung in die exegetischen Methoden, Bd. 2: ABC des Neuen Testaments, Essen 1987.

WILLIAMS, Guy, The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle. A Critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles (FRLANT 231), Göttingen 2009.

WIRE, Antoinette C., 'Since God is One', Rhetoric as Theology and History in Paul's Romans, in: MALBON, Elizabeth S. – MCKNIGHT, Edgar V. (Hgg.), *The New Literary Criticism and the New Testament* (JSNT 109), Sheffield 1994.

WOLTER, Michael, *Der Brief an die Römer Teilband 1: Röm 1–8* (EKK IV/1), Göttingen 2022.

WOLTER, Michael, *Paul. An Outline of His Theology* [übers. v. Robert L. Brawley], Waco/TX 2015.

WYSS, Beatrice, *From Cosmogony to Psychology: Philo's Interpretation of Gen 2:7 in De opificio mundi, Quaestiones et solutiones in Genesin and Legum allegoriae*, in: Jaques VAN RUITEN – George VAN KOOTEN, *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7). The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity* (ThBN 20), Leiden – Boston 2016, 99–116.

XERAVITS, Géza G. – ZSENGELLÉR, József, *Studies in the Book of Wisdom* (JSJSup 142), Leiden – Boston 2010.

Film:

The Shawshank Redemption, Regie: Frank DARABONT; COLUMBIA PICTURES [DVD], US 1994.