

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Boris Paschke: *Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount. A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5–7 in the Light of Matthew's View on Mission*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 56, Münster: Aschendorff, 2012, geb., XI + 286 S., € 50,–

Das Buch ist aus der 2009 verteidigten Dissertation des Verfassers an der Evangelische Theologische Fakultät (ETF) in Leuven hervorgegangen. Sie wurde von Martin I. Webber betreut, der seit 2003 die neutestamentliche Professur in Leuven innehat. Ausgangspunkt der Arbeit ist die von Paschke beobachtete Vernachlässigung der Bergpredigt, wenn es darum geht, den Zielgruppenbereich des ersten Evangeliums zu bestimmen. Ausgangspunkt dieser Universalismus-Partikularismus-Debatte innerhalb der Matthäusforschung ist der scheinbare Widerspruch zwischen Mt 10,5f; 15,24, wonach Jesus seinen Auftrag auf das Volk Israel beschränkt sah und auch die Zwölf darauf verpflichtete (d. h. eine partikularistische Auffassung der Mission), und dem Missionsbefehl Mt 28,16–20, bei dem ‚plötzlich‘ eine universale Mission im Blick ist und die Beschränkung auf Israel scheinbar vergessen hat. Da sich die bisherige Forschung, nach einem Zitat von Paul Foster (das von Paschke sicherheitshalber gleich dreimal wiedergegeben wird, damit der Leser sich dessen Bedeutung gewiss wird, 1, 20, 23), sich bisher weitgehend mit einer relativ schmalen Basis von Stellen zufrieden gegeben hat (und keine davon aus der Bergpredigt), sieht Paschke hier Nachholbedarf. Kernpunkt seiner These ist, dass die Bergpredigt durchgängig eine universale Mission voraussetzt, was als solches weder sonderlich neu noch originell, sondern eine weit verbreitete Position ist (bzw. war, wenn man manche neueren Beiträge ansieht). Diese neuerdings umstrittene universale Dimension steht allerdings nicht im Zentrum der Arbeit. Viel wichtiger ist Paschke die damit verknüpfte These, dass sich eine universale und partikulare Perspektive im Matthäusevangelium scharf abwechseln, bzw. auf verschiedene Protagonisten genau zu verteilen sind: Das Wirken von Jesus ist durchgängig partikularistisch, d. h. auf Israel beschränkt, während das der Jünger drei Stufen durchläuft: Auf eine universale Missionstätigkeit der guten Werke (85 u. ö. „universalistic ministry of good deeds“), die in 4,18–10,4 dargestellt ist, folgt für eine genau definierte Zeit ein partikulares Interim (10,5–28,17), ehe dann die universale Mission wieder aufgenommen wird (28,18–20).

Das erste Kapitel gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte und beschreibt dann die von ihm gewählte Arbeitsmethode („Narrative Criticism“). Beide Teile geben allerdings Raum für Nachfragen. Der Forschungsbericht (und das gilt für die Literaturverwertung in dieser Arbeit generell) wirkt eher zufällig und beschäftigt sich relativ ausführlich mit älteren Arbeiten, während die aktuelle einschlägige Literatur nur knapp benannt wird (z. B. fehlt eine Auseinanderset-

zung mit David Sim); eine echte Sachdiskussion wird selten geführt, stattdessen wird ein Punkt benannt, und dann listet Paschke drei oder vier (zumeist) zustimmende Meinungen in Englisch, Französisch, Deutsch oder Holländisch auf. Das erweckt den Anschein großer Belesenheit, aber es ermüdet auf Dauer und bleibt insgesamt sehr oberflächlich, weil die dahinter stehenden Gesamtpositionen der Zitierten nicht berücksichtigt werden. Die einzige längere Auseinandersetzung mit einer abweichenden Position ist meiner kritischen Diskussion der literaturwissenschaftlichen exegetischen Methoden gewidmet (34–39), was mich – zusammen mit dem Gesamtergebnis dieser Arbeit – in meiner Haltung allerdings eher bestätigt hat. Besonders das von Paschke viel strapazierte „Sequential Reading from Beginning to End“ (30) führt in seiner Durchführung zu einer Anhäufung von Banalitäten und Problemen, deren Wert sich mir beim besten Willen nicht erschließt.

Dieser ominöse Erstleser wird als „private reader“ vorgestellt, der beim Lesen sich mühsam von Vers zu Vers die Informationen zusammensuchen muss, die es ihm in Verbindung mit seinem (beträchtlichen!) Vorwissen („reader’s repertoire“) erlaube, die rechten Schlüsse aus dem Text zu ziehen. Er weiß also – so die Fiktion (und das ist m. E. eine schlechterdings unrealistische, weil es einen solchen Leser im Horizont des Evangelisten nicht gab, und zwar weder als literarisches Konstrukt noch als reale historische Möglichkeit; man kann davon ausgehen, dass zeitgenössische Erstleser in der Antike nahezu immer in einem engen persönlichen Verhältnis zum Autor standen) – während er liest nicht, was noch kommt. Er wird sozusagen überrascht vom Fortgang der Erzählung, ganz so wie bei einem neuzeitlichen Roman, bei dem sich die Lesenden in eine Geschichte hineinziehen lassen, deren Ausgang sie nicht kennen. Gleichzeitig wird diesem Leser allerdings ein enzyklopädisches Wissen zugeschrieben, das es ihm erlaubt, die mathäischen Codes zu dechiffrieren, und Paschke weiß ganz genau, was sein fiktiver Erstleser alles in seiner Handbibliothek (oder seinem phänomenalen Gedächtnis) abgespeichert hat: Natürlich die Septuaginta (in welchem Umfang?), außerdem weitere griechisch-jüdische Literatur (wie Sapiientia Salomonis, die Testamente der 12 Patriarchen etc.), und – weil er ja ein Einwohner des römischen Imperiums ist – kann auch noch die Vertrautheit mit griechisch-römischer Literatur angenommen werden. Wenn nötig, muss er auch noch andere neutestamentliche Texte kennen (vgl. 92f, wo das Verständnis von Jes 49,6 in Apg 13,47 als möglicher Bestandteil des „reader’s repertoire“ beansprucht wird; was S. 92 noch vorsichtig als Möglichkeit erwogen wird, ist auf S. 93 allerdings schon Gewissheit: „Acts 13:47 – and similar early Christian material – leads the reader of Mt 5:14 to understand the metaphor $\phi\omega\varsigma \epsilon\delta\upsilon\omega\nu$ in Is 49:6LXX ... in terms of centrifugal universalism“). Wir sollen uns also einen äußerst gebildeten Erstleser vorstellen, der subtile Anspielungen auf nichtkanonische jüdische Texte erkennen kann (wobei über die Verbreitung und Kenntnis der meisten dieser Texte nichts Sicheres gesagt werden kann und inhaltliche Parallelen oder Übereinstimmungen mitnichten ohne weiteres als literarische Abhängigkeit gewertet werden kann), zudem über frühchristliche Auslegungstraditionen des Jesajabuches verfügt, aber – weil er ja dem Matthäusevangelium als Erstleser begegnet – nicht weiß, wer Petrus ist und darum, wenn er in 4,18 den Namen zum ersten Mal liest, sich Folgendes zusammenreimen muss: Er weiß, dass „Simon“ das griechische Äquivalent für den hebräischen Namen Shim’on ist, und er weiß „probably“ ebenfalls, dass dies der häufigste jüdische Name ist (was allerdings wiederum eine völlig unhistorische Annahme ist, da damals keine diesbezüglichen Statistiken oder die wunderbaren Bände von Tal Ilan zur Verfügung standen); er kann außerdem wissen, dass Petrus eine Übersetzung des aramäischen Ke-

phas ist, und da er zudem noch erfährt (allerdings erst in 16,17), dass er ein „Sohn des Jona“ ist, kommt er nicht umhin den Schluss zu ziehen, dass Simon Petrus ein Jude ist (vgl. 49): „In brief, for the reader the disciples Simon Peter, Andrew, James and John as the primary addressees for the Sermon on the Mount are Jews. This is suggested by their (1) localisation in Galilee, (2) Jewish names and/or Jewish family ties, and (3) presupposed familiarity with Jewish traditions, institutions, and customs“ (50).

Ich habe diese Beweisführung ausführlich dargestellt, um die – es tut mir leid, aber ich kann es nicht anders sagen – Absurdität einer solchen methodischen Annahme zu demonstrieren. Wer das Evangelium liest, egal ob zum ersten Mal oder zum wiederholten Mal, der weiß schon vorher, wer Petrus und die Zwölf sind, der weiß, bevor er anfängt zu lesen, dass Jesus am Ende gekreuzigt und wieder auferstehen wird. Der weiß darum auch, dass Jesus 12 Jünger hatte, und die seltsame Annahme, dass die primären Adressaten der Bergpredigt nur die vier in 4,18–22 genannten Jünger sind, ist einzig dieser Konfusion von literarischer Analyse und pseudo-historischer Rekonstruktion geschuldet (auf 225 wird dann plötzlich doch vorausgesetzt, dass der Leser aufgrund von Mk 4,10; 11,11 wissen soll, dass Jesus 12 Jünger hatte). Dasselbe gilt für die als nächstes aufgeworfene Frage nach den „Persecuted Disciples“, die nur da ein Problem wird, wo man mit der literarischen Abfolge zugleich eine chronologische verbindet und darum erklären muss, wieso Jesus in der Bergpredigt von der Verfolgung der Jünger redet, obwohl diese vier, die doch gerade erst angefangen haben Jesus nachzufolgen, zum Zeitpunkt der Erzählung noch gar keine Verfolgung erlebt haben konnten (weder in der narrativen, noch in der realen Welt).

Das zweite und zugleich längste Kapitel (59–117) beschäftigt sich mit Mt 5,13–16 und bestätigt erneut das auf die weltweite Mission zielende Verständnis dieser Verse, das allerdings auch schon viele Exegeten mit den traditionellen exegetischen Methoden begründet haben. Hilfreich ist die Betonung der zentrifugalen Bewegung, die mit der Lichtmetapher verbunden ist, weniger überzeugend dagegen die Konstruktion einer Mission der guten Taten. Paschke verweist zu Recht darauf, dass durch Mt 5,12 die Jünger die Rolle der Propheten übernehmen (63) und er legt darum Wert darauf, dass die Jünger nicht nur gute Taten tun, sondern diese auch erklären, aber diese Reihenfolge widerspricht in gewisser Weise seiner eigenen Methode. Wenn Matthäus zuerst von den Jüngern als Propheten spricht und dann von guten Werken, dann müsste der vielstrapierte Erstleser doch eigentlich letztere auf der Basis der voranstehenden Interpretationshilfe und seiner sonstigen Kenntnisse lesen. Dann liegt es aber nahe, dass die Verkündigung Vorrang hat und die sie begleitenden Taten (was im Verlauf des weiteren Evangeliums ebenso wie auf dem Hintergrund der biblischen Prophetenerzählungen in erster Linie Heilungen sein dürften, vgl. Mt 10,7f; 17,16) dieser untergeordnet sind (vgl. auch 10,5 mit dem Achtergewicht auf der Verkündigung). Aber für Paschke spielen diese späteren Stellen keine Rolle, da er diese der zeitweiligen partikularen Israelmission zurechnet und der Leser darüber zu diesem Zeitpunkt in seiner Lektüre ja noch nichts wissen kann (vgl. 113;

auf S. 198f hat er dann jedoch keine Schwierigkeiten, Mt 7,24.26 von 28,20 her bestimmt sein zu lassen). Das erzeugt dann als Schwierigkeit, dass ohne die späteren Texte die „guten Taten“ unbestimmt bleiben. Paschke versucht darum, dieselben mit der Basileia-Botschaft und den Seligpreisungen zu verbinden (66: „the reader is supposed to identify the καλὰ ἔργα ... with the preceding Beatitudes“, vgl. außerdem S. 135 für weitere mögliche Konkretisierungen), aber das scheitert daran, dass die Seligpreisungen eher Haltungen als Handlungen beschreiben. Als einzig konkretes Beispiel nennt er die Seligpreisung der Friedensstifter. Versucht man sich das aber konkret vorzustellen, dann ergeben sich erneut Schwierigkeiten. Folgt man seiner Auslegung, dann wird der Erstleser so geführt, dass die vier Jünger „a universal mission of good deeds as soon as he (= Jesus) has finished preaching“ (112) begonnen hätten. Meint Paschke ernsthaft, dass dies der Eindruck war, den Matthäus bei seinen Lesern erzeugen wollte? Und wenn ja, sollte diese Meinung revidiert werden, nachdem er zu Ende gelesen hat? Was zählt dann aber: die Auffassung während der Erstlektüre, oder die korrigierte Einsicht nach wiederholter Lektüre? Mein Eindruck ist, dass sich hier historische und narrative Überlegungen überlagern, weil s. E. zumindest auf der narrativen Ebene eine in chronologischer Abfolge zu verstehende Darstellung vorliegt, die dem Leser suggeriert, dass die Ereignisse sich so nacheinander abgespielt haben, wie es Matthäus berichtet. Weiß nun aber der Leser aufgrund seines literarischen Repertoires, dass diese Abfolge von Matthäus nur konstruiert wurde, oder führt der Evangelist seinen Leser historisch und chronologisch sozusagen in die Irre? Aber wozu erzeugt Matthäus dann vorübergehend diese Mission der guten Taten, wenn diese Vorstellung am Ende doch wieder korrigiert werden muss? Und es stellt sich natürlich die Frage, ob es historisch eine solche universale Mission vor der partikularen Israelmission gab (was m. E. völlig ausgeschlossen ist). Aber egal ob narrativ oder historisch: die dahinter stehende Vorstellung als solche lässt sich durch nichts belegen und sie kann noch nicht einmal realistisch vorgestellt werden.

Paschkes Leser muss annehmen, dass die vier Jünger sich aufgrund des universalen Horizonts von 5,13–16 sofort nach Ende der Bergpredigt auf den Weg machten zu den nichtjüdischen Nachbarn Galiläas, d. h. doch wohl in die Dekapolis und zu den phönizischen Städten entlang der Mittelmeerküste und dort anfangen, als Friedensstifter aufzutreten (erneut: wie soll man sich das vorstellen?) und sonstige gute Werke zu tun (allerdings keine Heilungen, das kommt ja erst später), die irgendwie in Bezug zur Königsherrschaft Gottes gebracht werden mussten (wobei offen bleibt, in welcher Sprache sie dann ihr Tun erklärten). Sie haben also die andere Wange hingehalten, falls sie jemand geschlagen hat (doch warum hätte dies jemand tun sollen?), und falls sie das Glück oder Pech hatten, einen römischen Legionär zu treffen, dann haben sie diesem das Gepäck nicht nur eine sondern zwei Meilen getragen. Die Anweisung von Mt 5,23f konnten sie allerdings nicht erfüllen, denn die Opfergabe auf dem Altar setzt doch wohl Jerusalem voraus. Sie sollen Almosen geben, aber wovon? Und wie sollten sie hinter

verschlossenen Türen beten (das mt „in deiner Kammer“ 6,6 setzt das Wohnen im eigenen Haus voraus), wenn sie doch bei den Nichtjuden unterwegs waren? Dem Erstleser wird also einige Phantasie abverlangt, um sich eine solche Mission aufgrund der Bergpredigt vorzustellen. Zudem: Welchen Zeitraum sollte der Erstleser dafür veranschlagen? Eine Woche, oder zwei Monate? Und was tat Jesus in dieser Zeit? Wartete er, bis die vier zurückkamen? Sind diese bei den Heilungen, die ab 8,2ff berichtet werden, wieder dabei? Sie werden erst in 8,23 wieder erwähnt, heißt das, dass sie bis dahin unterwegs waren? Oder gibt es zwischen 8,1 und 8,2 einen chronologischen Sprung? Erst im Schlusskapitel werden diese Fragen beantwortet, und zwar dahingehend, dass die Jünger in der Tat als abwesend zu denken sind, während Jesus mit seiner partikularen Israelmission beschäftigt ist und erst wieder auftauchen, wenn er in 8,18 das jüdische Gebiet verlässt (216ff). Ich muss gestehen, dass mir für diese ganze Konstruktion die Phantasie fehlt, zumal wir von einer solchen universalen Mission der guten Taten parallel zu Jesu Wirken in Israel sonst an keiner Stelle etwas hören.

Die nachfolgenden kürzeren Kapitel dienen dazu, das universale Verständnis der Bergpredigt durch weitere Beobachtungen zu bestätigen, indem zunächst die drei Bezugnahmen auf Heiden (Mt 5,47; 6,7f und 6,31f) analysiert werden. Hier ist sehr schön die Parallelität der jeweiligen Aussagen herausgearbeitet, wobei die erste Illustration auf einen jüdischen Kontext verweist (Mt 5,46: Zöllner; 6,5: Heuchler; für die dritte Aussage könnte auf die Kleingläubigen in 6,30 verwiesen werden), und die zweite auf die Heiden, so dass am Ende Juden wie Heiden in gleicher Weise „as negative examples“ dienen können. Überzeugend wird dies dahingehend ausgewertet, dass die negative Stereotypisierung der Heiden kein Argument gegen das universale Verständnis der Bergpredigt darstellt. Das nächste Kapitel versucht sich an Mt 7,6 und kommt zu dem Ergebnis, dass die „Perlen“ der Jünger die guten Werke von 5,16 sind, und „das Heilige“ die ihre Werkmission begleitende Information, die es den Menschen erlaubt, den Bezug zum „Vater im Himmel“ herzustellen. Für Paschkes Interpretation des universalen Horizonts der Bergpredigt ist dieser Vers wichtig, da „Hunde“ und „Schweine“ oft als Metaphern für Nichtjuden gedeutet wurden und darum als Beleg für die partikularistische Perspektive der Bergpredigt dienen. Das „reader's repertoire“ (wobei der Leser u. a. mit kynischer Philosophie, dem Markusevangelium und der Schwurpraxis des Sokrates vertraut sein muss) soll nun allerdings dazu dienen, darin „the political and religious leaders of the people of Israel“ (152) zu erkennen. Mag das für „Hunde“ aufgrund der beigebrachten jüdischen Belege immerhin eine Möglichkeit sein, so scheint mir das für „Schweine“ völlig ausgeschlossen (die dem Leser bei dieser Interpretation aufstoßende Frage, warum Jesus hier gegen seine eigene Anweisung in 5,22 handelt, wird leider nicht behandelt), auch wenn Paschke zu Recht auf das Scheltwort des Täufers in Mt 3,7 (s. auch 23,33) als mögliche Parallele hinweist (168). Die theologischen Schwierigkeiten, die er sich mit dieser Interpretation einhandelt, diskutiert Paschke nicht, was angesichts der Antijudaismus-Debatte in Bezug auf das Matthäus-

evangelium mehr als nur verwundert. Sein Kapitel zwingt aber immerhin dazu, diesen Vers (und sein Gefahrenpotential!) noch einmal genauer anzusehen. Was bei Paschke zudem fehlt ist der Versuch, diesen Vers in seinen unmittelbaren Kontext einzuordnen. Darum bleibt auch unbeantwortet, warum in den Ermahnungen an die Jünger, die auf eine universale Mission der guten Taten vorbereitet werden, nun ausgerechnet hier der Hinweis kommt (statt im Kontext von Kapitel 10, wo es viel besser passte, folgt man Paschkes Argument), dass die jüdischen Führer und Machthaber nicht als Adressaten in Frage kommen (trotz 5,45b). Abschließend wird das Hausbaugleichnis Mt 7,24–27 für die universale Perspektive fruchtbar gemacht, indem allen Menschen das Heil angeboten wird, was sich der Erstleser aber nur dann erschließen kann, wenn er zuvor einen Kurs in historischer Geographie absolviert hat (vgl. 193f). Paschke verrät seinen Lesern leider nicht, wo und wann er geographisch und chronologisch seinen Erstleser vermutet, aber er setzt voraus, dass dieser selbstverständlich über die Grenzziehungen und Herrschaftsverhältnisse der Herodessöhne zur Zeit Jesu informiert war – nur woher er all das wissen soll, erschließt sich mir ebenso wenig wie ich das unbedingte Vertrauen nachvollziehen kann, das Paschke sowohl in die Kenntnisse seines Erstlesers als auch in seine eigenen Fähigkeiten setzt, dessen Wissen rekonstruieren zu können.

Das abschließende Kapitel, „Universalism in the Sermon and the Matthean Plot“, sortiert dann abschließend alles an seinen Ort: Universalismus am Anfang der Jüngermission, dann aufgrund des wachsenden pharisäischen Widerstands partikuläre Mission der Jünger zur Unterstützung von Jesus („particularistic interim time“), dessen Botschaft ausschließlich Israel gegolten hat, wobei die vier Ausnahmen (7,24–27; 8,5–13.28–34; 15,21–28) entsprechend abgeschwächt werden (211). Die Abrahamssohnschaft Mt 1,1 wird ausschließlich auf das Judentum Jesu bezogen (205), d. h. hier wird das Repertoire des Erstlesers massiv beschnitten (obwohl der erste Satz doch dem Leser einiges zu denken geben sollte), indem die Verheißung an Abraham, dass in ihm alle Völker gesegnet werden sollen, unerwähnt bleibt (obwohl das πάντα τὰ ἔθνη in 28,19 doch wohl als Rückverweis auf diese Verheißung in Gen 18,18; 22,18 verstanden werden muss, so dass das Evangelium selbst eine Abfolge von Israel zu den Völkern voraussetzt, indem Jesus die Verheißungen über den Sohn Davids wie über den Nachkommen Abrahams erfüllt). Es fällt zudem auf, dass die Begründung für die partikularistische Interimsmission eher auf der historischen als auf der narrativen Ebene gesucht wird, d. h. wenn Paschke konstatiert, dass „Jesus probably has both a theological and a pragmatic reason for turning the initial universalistic mission of his disciples ... into a particularistic one“ (229), dann ist nicht mehr klar, ob dies eine Aussage über den historischen Jesus sein soll oder über die ihm entsprechende matthäische Erzählfigur.

Wer sich mit dieser Studie beschäftigen will, der sollte zunächst die Kapitel 6 und 7 („Conclusions“) lesen. Darin sind die entscheidenden Aussagen enthalten. Dass man, um zu diesen Ergebnissen zu kommen, die künstliche Figur eines fik-

tiven Erstlesers braucht, überzeugt mich nicht. Genaue Textbeobachtungen und synoptische Vergleiche erscheinen mir das probatere Mittel zu sein. Der Erstleser hilft im Grunde genommen nur solche Probleme zu lösen, die durch seine Annahme überhaupt erst geschaffen werden. Dass sich partikulare und universale Perspektiven in Matthäus vielfach verschränken, hat diese Arbeit noch einmal deutlich gezeigt, und auch, dass die Bergpredigt zu dieser Frage durchaus etwas beizutragen hat. Die schematische Einteilung in drei chronologisch abtrennbare Phasen der Jüngermission erscheint mir jedoch ein erzwungenes und nicht überzeugendes Ergebnis zu sein. Über weite Strecken liest sich diese Arbeit wie der Versuch, aus einer Beobachtung und Idee, die geeignet wäre, in einem Aufsatz diskutiert zu werden, unbedingt eine Monographie zu machen. Dazu kommt, dass weder die exegetische Detailarbeit noch die Diskussion mit der Forschungsliteratur zu überzeugen vermag. Meinungen werden aufgelistet, aber nur selten diskutiert, viele neuere Arbeiten zum Thema Mission bei Matthäus bzw. zur Stellung des Evangeliums zwischen Judentum und entstehendem Christentum werden nur oberflächlich gestreift, und grundlegende Diskussionen (etwa Hans Dieter Betz' These, dass die Bergpredigt einen Fremdkörper im Matthäusevangelium darstellt) werden nicht einmal erwähnt (obwohl „The Sermon on the Mount as Integral Part of the Matthean Narrative“, 39ff, ausdrücklich behandelt wird).

So bleibt mir am Ende nur die abschließende Empfehlung, eine solche Arbeit nicht zum Vorbild zu nehmen. Historischen Herausforderungen entgeht man nicht, indem man sich auf literaturwissenschaftliche Methoden beschränkt und historische Fragen vollständig ausblendet, und evangelikale Exegese tut sich keinen Gefallen damit, wenn sie sich auf dieses unangreifbare Feld zurückzieht.

Roland Deines

Robert M. Calhoun: *Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1*, WUNT II/316, Tübingen: Mohr, 2011, Pb., XIII + 270 S., € 69,-

Robert Calhoun verfolgt in seiner an der University of Chicago geschriebenen Dissertation (2011, betreut von M. M. Mitchell) das Ziel, die beiden Definitionen des Begriffs „Evangelium“ in Röm 1,2–4 und 1,16–17 auf dem Hintergrund der antiken philosophischen und rhetorischen Theorie der Definition zu erhellen. Seine These hat vier Komponenten: 1. Paulus formuliert in Röm 1,2–4.16–17 zwei Definitionen von τὸ εὐαγγέλιον: die erste konzentriert sich auf den Inhalt des Evangeliums („what it is“), die zweite auf seine Funktion („what it does“). 2. Paulus erfüllt die Forderung der zeitgenössischen Rhetorik nach der Kürze von Definitionen mit Hilfe der rhetorischen Figuren der Synekdoche (συνεκδοχή), Ellipsis (ἔλλειψις), und Kommunalität (ἀπὸ κοινοῦ). 3. Paulus formuliert in Röm 1,16–17 in Wortwahl und Syntax bewusst mehrdeutig, was er sich später