

Der Gott des Friedens

Das paulinische Gotteszeugnis zur Zeit der

Pax Augusta

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der Theologischen Fakultät

der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von

Renato C. Raasch

Göttingen, Dezember 2014

Inhaltsverzeichnis

Hinführung	6
Einleitung	6
1. Forschungsüberblick	7
2. Zum Vorgehen	10
3. Zeitgeschichtlicher Hintergrund: Die <i>Pax Augusta</i>	11
4. Die Frage nach dem Umgang mit den Primärquellen	12
I. Der Gott des Friedens in 1.Thessalonicher 5,23	14
Einleitung	14
1. Abgrenzung der Texteinheit	15
2. Die paronomastische chiasmatische Struktur von 1Thess 5,23ab	15
3. Die Funktion von 1Thess 5,23f. als abschließende theologische Zusicherung	17
4. Auslegung von 1Thess 5,23f.	18
5. Die Rede von Gott im 1.Thessalonicherbrief	35
6. Friede im 1.Thessalonicherbrief	37
6.1. Friede und Sicherheit in 1Thess 5,3	38
6.2. Die <i>Pax Augusta</i> in Makedonien bzw. Thessaloniki	42
6.3. Religionspolitik: Der Kaiserkult in Thessaloniki	44
7. Friedenspolitik und Kaiserkult als möglicher Assoziationshorizont sowohl für 1Thess 5,3 als auch für 1Thess 5,23	48
Ergebnisse	51
II. Der Gott des Friedens in 1.Korinther 14,33	53
Einleitung	53
1. Die <i>Colonia Laus Iulia Corinthensis</i> : Ihr römisches Gepräge und das entsprechende Verhältnis zur <i>Pax Augusta</i>	53
2. Abgrenzung der Texteinheit mit dem Vorkommen des Syntagmas $\acute{\omicron}$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta\varsigma$ im 1.Korintherbrief	62
3. Stellung und Bezug von 1Kor 14,33a zum Kontext	62
3.1. Makrokontext: Die Gemeindeversammlung	62
3.2. Stellung und Bezug von 1Kor 14,1–40 zu 1Kor 12,1–14,40	63
3.3. Stellung und Bezug von 1Kor 14,26–40 zu 1Kor 14,1–14,40	65

4.	Auslegung von 1Kor 14,26–40	66
5.	Theologische Perspektiven in Hinblick auf die Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Kor 14,33	86
	Zusammenfassung	90
III.	Der Gott des Friedens in 2 Kor 13,11	92
	Einleitung	92
1.	Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefes	92
2.	Abgrenzung der Texteinheit	93
3.	Auslegung von 2Kor 13,11	93
3.1.	Die abschließende Paraklese 2Kor 13,11a	94
3.2.	Die theologische Zusicherung 2Kor 13,11b	103
4.	Satzgefüge von 2Kor 13,11ab	106
5.	Der Gott der Liebe und des Friedens und die abschließende Paraklese des 2. Korintherbriefes	108
	Zusammenfassung	110
IV.	Der Gott des Friedens in Philipper 4,9	112
	Einleitung	112
1.	Die Colonia Iulia Augusta Philippensis	112
2.	Paulus und die Philipper	119
3.	Die literarische Einheitlichkeit des Philipperbriefes	120
3.1.	Der konsequente Tonwechsel zwischen Phil 3,1 und Phil 3,2	121
3.2.	Die Lage der Gemeinde	124
4.	Abfassungsort und Datierung des Briefes	126
5.	Abgrenzung der Texteinheit	129
6.	Phil 4,1–9: Eine gedoppelte Struktur mit steigender Gedankenfolge	131
6.1.	Der parakletische Komplex Phil 4,1–7	131
6.2.	Der parakletische Komplex Phil 4,8–9	143
7.	Die Brisanz einer konkurrierenden Botschaft in einer kleinen, durchweg römisch geprägten Stadt des <i>Imperium Romanum</i>	152
	Zusammenfassung und Ausblick	154
V.	Der Gott des Friedens in Römer 15,33	157
	Einleitung	157
1.	Rom, das Imperium Romanum und die Pax Augusta	157

1.1.	Die Neue Ära und der Kaiserkult.....	157
1.2.	Die Pax Augusta	164
2.	Paulus, der Römerbrief und die Glaubenden in Rom.....	170
3.	Abgrenzung der Texteinheit der Paraklese Röm 15,30ff.....	172
4.	Auslegung von Röm 15, 30–33	173
5.	Funktion und Motivation der Paraklese Röm 15,30–33 im inneren Briefrahmen	183
6.	Die Zusicherung der Präsenz Gottes als Funktion von Röm 15,33.....	185
7.	Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης und seine theologische Bedeutung im Römerbrief	188
	Zusammenfassung	192
VI.	Der Gott des Friedens in Röm 16,20	194
	Einleitung.....	194
1.	Zugehörigkeit von Röm 16 zum Römerbrief	194
2.	Abgrenzung der Texteinheit	197
3.	Auslegung von Röm 16,17–20	198
4.	Röm 16,20a: eine Verheißung, bezogen auf die konkrete Situation der Glaubenden	209
5.	Motivationshintergrund der Paraklese Röm 16,17–20 und ihr Abschluss mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης.....	216
5.1.	Außergemeindliche Perspektive	216
5.2.	Innergemeindliche Perspektive und theologischer Ausblick	217
	Zusammenfassung	219
	Ergebnisse.....	220
1.	Ursprung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης.....	220
2.	Friede als ein von Gott geschaffener Zustand.....	220
3.	Der Gott des Friedens und die Christologie.....	221
4.	Briefliche Zusammenhänge der Verwendung des Syntagmas	222
5.	Funktion des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης innerhalb seines kontextuellen Vorkommens.....	223
6.	Der Gott des Friedens: Eine theologische Reaktion auf die <i>Pax Augusta</i> ?.....	225
	Schlusswort.....	228
	Literaturverzeichnis.....	230
1.	Quellen.....	230
1.1.	Bibel	230

1.2.	Antike Autoren	230
2.	Hilfsmittel	232
3.	Sammelwerke (auch Inschriften und Münzenkataloge)	233
4.	Kommentare	235
5.	Literatur	238

Hinführung

Einleitung

Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ist bei Paulus die meistverwendete genitivische Gottesbezeichnung. Abgesehen von dem Galaterbrief und dem Brief an Philemon kommt das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in allen unbestrittenen paulinischen Briefen vor: in 1Thess 5,23; 1Kor 14,33; 2Kor 13,11; Phil 4,9; Röm 15,33 und Röm 16,20. Sein Vorkommen sowohl im ältesten überlieferten Brief des Paulus, dem 1.Thessalonicherbrief, als auch in seinem wohl letzten unbestrittenen Brief an eine Gemeinde, dem Römerbrief, bezeugt, dass dieses Syntagma Paulus' gesamte Epistolographie und seinen brieflichen Austausch mit den christlichen Gemeinden begleitet hat. Dieses Syntagma bildet also bei Paulus keine Randerscheinung seiner epistolographischen Tätigkeit, sondern er setzt es in den Briefen konsequent ein.

Bei der Verwendung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης erweist sich in den paulinischen Briefen eine auffällige Regelmäßigkeit, welche besonders durch den Vergleich mit ähnlichen genitivischen Gottesbezeichnungen deutlich wird. Das Syntagma „der Gott der Liebe“ (ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης), z.B., kommt bei Paulus ein einziges Mal vor, und zwar in Verbindung mit dem „Gott des Friedens“ in 2Kor 13,11; das Syntagma „Gott der Geduld und des Trostes“ (ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως) findet Verwendung nur in Röm 15,5 und als „Gott allen Trostes“ (θεὸς πάσης παρακλήσεως) nur in 2Kor 1,3; das Syntagma der „Gott der Hoffnung“ (ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος) setzt Paulus nur in Röm 15,13 ein. Alle diese Gottesbezeichnungen werden vorwiegend kontextuell bestimmt und weisen keinen formelhaften Charakter auf. Eine Gottesbezeichnung, wie etwa „Gott der Gerechtigkeit“ oder „Gott der Gnade“, welche von einer sehr großen theologischen Tragweite wären, bildet Paulus jedoch nicht. Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης scheint Paulus sehr am Herzen gelegen zu haben und von besonderer theologischer Ausdruckskraft gewesen zu sein.

Bemerkenswert ist es auch, dass das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης innerhalb der kanonischen Schriften nur in den unbestrittenen Briefen des Paulus und im Hebräerbrief (Hebr 13,20) vorkommt.¹ Dieses Vorkommen im Hebräerbrief innerhalb des Briefschlusses – welcher ab Hebr 13,18 eine deutliche Übernahme einer paulinischen Briefschlusskonvention aufzeigt – ist jedoch eine auffällige Anlehnung an die paulinische Verwendung des Syntagmas. Abgesehen von Paulus und dem Hebräerbrief findet sich dieses Syntagma in der gesamten bekannten antiken griechischen Literatur nur noch in der jüdisch-christlichen Schrift *Die*

¹ In 2Thess 3,16 findet man dagegen die Formulierung ὁ κύριος τῆς εἰρήνης, wobei es sich aber aller Wahrscheinlichkeit nach um eine Abwandlung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης handelt.

Testamente der zwölf Patriarchen (TestDan 5,2).² Dabei handelt es sich aber um einen von Christen stark bearbeiteten und überlieferten Text,³ so dass man nicht sagen kann, dass die Stelle TestDan 5,2 einen Nachweis für ein unabhängiges und älteres Vorkommen des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης bildet.⁴ Zum Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης gibt es also – das darf man schon an dieser Stelle vorwegnehmen – in der antiken griechischen Literatur keine bekannte Parallele.

1. Forschungsüberblick

Das auffällige wiederkehrende Vorkommen des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in den paulinischen Briefen fand schon seit ziemlich langer Zeit Beachtung in den der historisch-kritischen Methode verpflichteten exegetischen Kommentaren, diese erwähnen aber lediglich das Vorkommen in den paulinischen Briefen, ohne sich damit inhaltlich und kontextuell zu beschäftigen.⁵ Eine eingehende Analyse dieses Syntagmas in seiner jeweiligen Verwendung sucht man zudem vergeblich in allen Arten von theologischen Beiträgen, wo eine Auseinandersetzung mit ihm möglich und auch wünschenswert wäre.⁶

Der erste Forscher, der sich etwas ausführlicher mit dem „Gott des Friedens“ beschäftigt hat, war G. Delling in einem neunseitigen Aufsatz.⁷ Wie der Titel dieses Beitrags jedoch schon deutlich zeigt, ging es dabei nicht nur um diese eine Wendung, sondern auch um Wendungen gleicher Art. Skizzenhaft stellt G. Delling das Vorkommen der Wendung bei Paulus dar, versucht „vorchristliche Vorstufen dieser Weise, Gottesprädikate zu bilden“,⁸ zu finden und erforscht auch, ob „Vorstufen der Bezeichnung ‚Gott des Friedens‘“⁹ zu erkennen sind. Er stellt

² Für eine textkritische Ausgabe der TestXII S. R. H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, 1908, S. 136f. und H. W. Hollander/ M. Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, 1985, S. 283f.

³ Vgl. das Urteil von J. Becker, *Untersuchung*, 1970, S. 347 bezüglich des TestDan: Das Testament Dan „ist das literarisch am schwierigsten zu analysierende Testament, weil verschiedene Hände nachhaltig Bearbeitungen angebracht haben.“

⁴ TestDan 5,2 bildet eine ähnliche Paraklese mit der Verwendung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, wie man sie auch bei Paulus in Phil 4,9 und 2Kor 13,11 findet. Der ganze Abschnitt TestDan 5,1-1—3 weist eine so stark ‚christliche Sprache‘ auf, dass es kaum Zweifel daran geben kann, dass es sich dabei um keine rein frühjüdische Fassung handelt. J. Becker, *Untersuchung*, 1970, S. 349 erkennt in TestDan 5,1ff. eine „redaktionelle Bearbeitung“ und einen „Rest des Grundstocks“ der vorangegangenen Kapitel des TestDan und fasst am Ende zusammen: „Durch die gründliche Bearbeitung in TD ist vom Grundstock darum nur wenig übriggeblieben.“

⁵ Vgl. z.B.: von W. M. L. de Wette, *Das Neue Testament*, Teil II, 1885, S. 104 über O. Michel, *Römer*, 1977, S. 468 bis T. Holtz, *Thessalonicher*, 1986, S. 263; D. Zeller, *Korinther*, 2010, S. 443; A. Lindemann, *Korintherbrief*, 200, S. 314; E. Lohse, *Römer*, 2003, S. 402; und E. Schnabel, *Korinther*, 2010, S. 841.

⁶ Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Existenz diesem motivierenden Hinweis von Herrn Prof. R. Feldmeier: vgl. R. Feldmeier/ H. Spieckermann, *Gott der Lebendigen*, 2011, S. 116.

⁷ G. Delling, „Gott des Friedens“, 1975, S. 76ff.

⁸ G. Delling, „Gott des Friedens“, 1975, S. 77.

⁹ G. Delling, „Gott des Friedens“, 1975, S. 77.

dann sofort fest: „Das aufgefundene Material ist begrenzt.“¹⁰ Für G. Delling ist „der durch den Genetiv ‚des Friedens‘ Qualifizierte der ‚Frieden‘ Gewährende.“¹¹ Friede wird dann als eine „Gabe“ verstanden, aber „in einer bestimmten Breite als Heil(sein)“.¹²

K. Haacker stellt in seinem Aufsatz zu den Vorarbeiten für seinen Kommentar zum Römerbrief die These auf, dass der Römerbrief „ein Plädoyer für Frieden in verschiedenen Dimensionen und geschichtlichen Kontexten“ bilde.¹³ Nachdem er seine These mit dem Vorkommen und mit der Verwendungsart des Begriffs ‚Frieden‘ in unterschiedlichen Perspektiven begründet, kommt er am Ende seines Aufsatzes auf den „Gott des Friedens“ zu sprechen. Er weist darauf hin, dass „der Apostel gegen Ende seines Schreibens zweimal (in Röm 15.33 und 16.20) einen Segenswunsch mit ‚Der Gott des Friedens...‘ beginnen läßt.“¹⁴ Was dann unmittelbar auf diesen Hinweis folgt, ist typisch bei der Wahrnehmung dieses Syntagmas und seiner Einsetzung durch Paulus: „Ich breche hier ab in der Hoffnung, eine *Spur* aufgezeigt zu haben (...)“.¹⁵

Wenn man in Arbeiten bzw. Aufsätzen und Lexikonartikeln über ‚Frieden‘ nach dem Syntagma „Gott des Friedens“ sucht, findet man ein sehr homogenes Bild. E. Brandenburger verzichtet z.B. ganz bewusst auf eine Auseinandersetzung mit der „formelhaften Wendung“ „Gott des Friedens“,¹⁶ weist aber gleichzeitig darauf hin, wie „außerordentlich häufig“¹⁷ diese Wendung von Paulus verwendet wird. Dieser Verzicht und ein ähnliches Beiseiteschieben der von Paulus meistverwendeten genitivischen Gottesbezeichnung kommt mehr oder weniger in fast allen umfassenderen Behandlungen der Thematik ‚Friede‘ vor.¹⁸ In keiner von diesen Behandlungen der Thematik ‚Friede‘ findet man einen eigenen Abschnitt mit einer Analyse des Syntagmas „der Gott des Friedens“ in seinem jeweiligen Vorkommen in den paulinischen Briefen – und dort, wo dieses Syntagma Erwähnung findet, wird es ausnahmslos von seinem

¹⁰ G. Delling, „Gott des Friedens“, 1975, S. 76.

¹¹ G. Delling, „Gott des Friedens“, 1975, S. 78.

¹² G. Delling, „Gott des Friedens“, 1975, S. 78.

¹³ K. Haacker, Römerbrief als Friedensmemorandum, 1990, S. 29.

¹⁴ K. Haacker, Römerbrief als Friedensmemorandum, 1990, S. 41.

¹⁵ K. Haacker, Römerbrief als Friedensmemorandum, 1990, S. 41.

¹⁶ E. Brandenburger, Grundlinien, 1971, S. 22.

¹⁷ E. Brandenburger, Grundlinien, 1971, S. 22.

¹⁸ W. Foerster, Art. εἰρήνη, 1935, S. 398–418; H. Bietenhard, Weltfriede, 1959, S. 65–109; G. Baumbach, Verständnis, 1975, S. 33–52; E. Brandenburger, Grundlinien, 1971, S. 21–72; P. Stuhlmacher, Der Begriff des Friedens, 1970, S. 21–69; H. Schmidt, Frieden, 1969, S. 7–168; G. Klein, Friede Gottes, 1986, S. 325–355; U. Luz, Friedenshandeln, 1982, S. 155–214; E. Dinkler, Friede, 1972, Kolm. 434–505; H. Hegermann, Bedeutung, 1970, S. 17–39.

Kontext isoliert und in einen systematisierenden Diskurs über Frieden aus christologischer Perspektive¹⁹ versetzt.²⁰

K. Wengst ist der Neutestamentler, der sich sehr umfassend mit dem Thema „Friede“ vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der *Pax Romana* beschäftigt hat. Erstaunlicherweise muss man feststellen, dass, mit Ausnahme von 1Kor 14,33, die Stellen mit dem Vorkommen des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nicht einmal im seinem Stellenregister erwähnt werden. In der ersten Anmerkung zu seiner Einleitung²¹ taucht aber die Wendung „der Gott des Friedens“ auf als ein der unterschiedlichen Vorkommen des Wortes ‚Friede‘ bei Paulus. Auf 1Kor 14,33 kommt K. Wengst dann zurück, um Paulus‘ Friedensdiskurs mit der Erbauung der Gemeinde in Verbindung zu bringen. K. Wengst versteht in seiner Darstellung der *Pax Romana* die christliche Gemeinde als einen Gegensatz zum Römischen Reich. Denn die Gemeinde sei „selbst ein Raum unterbrochener Gewalt, der nächstliegende Ort christlicher Friedenspraxis.“²² Nach K. Wengst meint der „Friede, für den Paulus Gott beansprucht, (...) das förderliche Miteinander in der Gemeinde, das gegen das vermeintliche Recht der Stärkeren zu praktizieren ist.“²³ Bei K. Wengst wird einerseits der theologische Aspekt der Verwendung von Frieden in 1Kor 14,33 kaum wahrgenommen (was bei ihm zugunsten der sozio-politischen Kritik ohnehin sehr stark zurücktritt und die ganze Arbeit durchdringt) und andererseits wird erstaunlicherweise nicht thematisiert, dass Paulus eigentlich häufig über ‚den Gott des Friedens‘ spricht.

Auch bei der sogenannten *Post-Colonial Theology*, die eine erfrischende Erweiterung der sonst so textfixierten Exegese ermöglicht und sich schwerpunktmäßig mit der *Pax Romana* als Hintergrund der paulinischen Theologie beschäftigt, sucht man eine Erwähnung des Syntagmas „der Gott des Friedens“ vergeblich.²⁴ Auch dort, wo die Beiträge dieses Ansatzes sich mit der berühmt gewordenen Stelle 1Thess 5,3 auseinandersetzen, wird nicht einmal 1Thess 5,23 erwähnt.²⁵

¹⁹ Vgl. z.B.: G. Baumbach, *Verständnis*, 1975, S. 40; E. Brandenburger, *Grundlinien*, 1971, z.B. S. 34, 58ff. und 67ff.; P. Stuhlmacher, *Der Begriff des Friedens*, 1970, S. 28 und S. 33ff.; H. Schmidt, *Frieden*, 1969, S. 124f. und S. 142ff.; G. Klein, *Friede Gottes*, 1986, S. 329; H. Bietenhard, *Weltfriede*, 1959, S. 80ff.

²⁰ Vgl. z.B.: H. Bietenhard, *Weltfriede*, 1959, u.a. S. 81 und S. 88f.; H. Hegermann, *Bedeutung*, 1970, u.a. S. 21f. und S. 38f.; P. Stuhlmacher, *Begriff des Friedens*, 1970, u.a. S. 29ff.

²¹ K. Wengst, *Pax Romana*, 1986, S. 13.

²² K. Wengst, *Pax Romana*, 1986, S. 110.

²³ K. Wengst, *Pax Romana*, 1986, S. 111.

²⁴ Vgl. z.B. die Sammelbände von R. A. Horsley (Hg.): *Paul and Empire*, 1997; *Paul and Politics*, 2000; *Paul and the Roman Imperial Order*, 2004.

²⁵ Vgl. z.B.: A. Smith, „Unmasking the Powers“, 2004, S. 47ff.; H. Koester, *Imperial Ideology*, 1997, S. 162f. und K. Donfried, *Political Conflict*, 1997, S. 215ff.

2. Zum Vorgehen

Eine bis jetzt in der Forschung fehlende detaillierte Analyse des jeweiligen Vorkommens des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης soll zuallererst den Zusammenhang seiner Verwendung in den paulinischen Briefen beleuchten.²⁶ Dabei soll gezeigt werden, wie und aus welchem theologischen Grund Paulus dazu kommt, dieses Syntagma einzusetzen. In dieser Hinsicht sind einerseits eine detaillierte Auslegung der betreffenden Perikope und andererseits die Einordnung dieser Perikope in den Brief erforderlich. Diese Herangehensweise versucht vor allem das Vorkommen des Syntagmas zuerst als Bestandteil einer Einheit, nämlich eines Briefes an eine bestimmte Gemeinde, zu verstehen. Anders als der moderne Leser des Neuen Testaments hatte jemand, der gegen das Jahr 50 n.Chr. in der Gemeinde von Thessaloniki etwas über den „Gott des Friedens“ hörte, keine Briefsammlung des Paulus zum Vergleichen und musste die Bedeutung und die theologische Tragweite dieses Syntagmas zuallererst aus dem Brief selbst herauslesen und dann auch aus dem kulturellen Kontext. Dabei haben die Glaubenden dann das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in Bezug auf ihre eigene Realität verstanden.

Nach der Auslegung der betreffenden Perikope soll dann nach der Funktion des Syntagmas innerhalb der Perikope und innerhalb des Briefkorpus gefragt werden. Dabei wird das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης mit den anderen Vorkommen des Begriffs „Friede“ im behandelten Brief in Zusammenhang gebracht – wobei in dieser Arbeit keine umfassende Analyse des Diskurses über „Frieden“ bei Paulus beabsichtigt wird.

Erforscht werden soll auch der zeitgeschichtliche Hintergrund, vor dem Paulus seinen Diskurs über Frieden entfaltet und vor welchem er seine Verwendung des Syntagmas prägt. In diesem Sinn gewinnt besonderes Interesse ein gemeinsames und oft ignoriertes Element, welches die Städte, in denen Paulus Gemeinden gegründet hatte und denen er später Briefe mit dem Vorkommen des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης sandte, prägt: Sie alle standen zu Paulus' Zeit in einem besonderen Verhältnis zu Rom bzw. sie genossen im *Imperium Romanum* einen besonderen Status.

Wenn Paulus Briefe an von ihm gegründete Gemeinden in Makedonien und Achaia schrieb, versetzte er sich in die Realität bestimmter Glaubensgemeinschaften, bestimmter Städte und bestimmter römischer Provinzen, die er persönlich kannte, und er sprach aus dieser Kenntnis heraus. Zudem hat Paulus einen Brief an die Glaubenden in Rom, die Hauptstadt des

²⁶ Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης wird von seinem Kontext besonders in Abhandlungen über das paulinische Briefformular isoliert und dann als formelhaftes Element des Briefschlusses wahrgenommen. Vgl. z.B. J. A. D. Weima, *Neglected Endings*, 1994, S. 87ff.

Imperium Romanum, geschrieben. Diesem Aspekt soll in der Auseinandersetzung mit dem *Gott des Friedens* besondere Aufmerksamkeit zuteilwerden, weil sich zur Zeit von Paulus‘ Bezeichnung des von ihm verkündigten Gottes als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ein politisch-religiöser Diskurs profilierte, dessen zentrale Figur, der römische Kaiser, als αὐτοκράτορος εἰρήνης bezeichnet wurde. Dieser im *Imperium Romanum* weithin verbreitete Friede war so eng mit der Person des römischen Kaisers verbunden, dass εἰρήνη σεβαστή bzw. κλαυδιάνη εἰρήνη σεβαστή genannt wurde.

3. Zeitgeschichtlicher Hintergrund: Die *Pax Augusta*

Die leitende Frage dieser Arbeit in der Auseinandersetzung mit der sogenannten *Pax Romana* bzw. *Pax Augusta* bezieht sich vor allem auf die Verflechtung einer Friedensvorstellung mit religiösen Elementen im sozio-politischen Kontext des missionarischen Wirkungsgebiets des Apostels Paulus. Dennoch sei von vornherein vermerkt, dass hier weder der Anspruch auf eine gesamte historische und geographische Darstellung der politischen Entwicklung im römischen Reich von Augustus bis Nero erhoben wird noch die Komplexität der römischen Politik in Details zu erörtern beabsichtigt ist. Auch wird hier keine gesamte Beschreibung antiker Friedensvorstellungen angestrebt. Herangezogen werden aber Aspekte dieser Elemente, wenn sie zum besseren Verständnis des Kontextes des paulinischen missionarischen Wirkens von Belang sind, und dort, wo die Inszenierung des ‚neuen Zeitalters‘ durch die Römer besonders profiliert stattfand und als ‚Friede‘ nicht nur wahrgenommen, sondern auch durch den Begriff *pax* bzw. εἰρήνη zum Ausdruck gebracht wurde. Die Tatsache, dass die Römer die Herstellung von Frieden als Leistung der römischen Politik reklamierten, wurde häufig mit Aspekten des zeitgenössischen religiösen Denksystems in Verbindung gebracht. Denn die Römer wussten mit großer Kühnheit durch unterschiedliche Mittel sozialen Frieden in Verbindung mit religiösen Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen. In diesem Zusammenhang wird der Kaiserkult eingehend berücksichtigt, denn Friede war im *Imperium Romanum* der Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus mit der Person des Kaisers und seiner Dynastie wesentlich verbunden, und der Kaiserkult erfreute sich in den Provinzen und Städten des Reiches als Ausdruck ihrer Loyalität gegenüber dem Kaiser und gegenüber Rom besonderer Beliebtheit.

Vor dem geschichtlichen Hintergrund einer christlichen Gemeinde der Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus soll dann gefragt werden, wie Paulus über den „Gott des Friedens“ spricht, in welchem Kontext und wie dieser Diskurs sich artikuliert. Dabei soll vor allem nach

der Perspektive der Glaubenden bzw. nach den Konsequenzen für die Glaubensgemeinschaft gefragt werden.

4. Die Frage nach dem Umgang mit den Primärquellen

Die Stimmen der Vergangenheit, die in Form von Inschriften, Münzen, Bauwerken und Schriften auf uns gekommen sind, sind in der Regel die Stimmen der Privilegierten und der Mächtigsten ihrer Zeit. Deswegen beklagt U. Schmitzer in Hinblick auf schriftliche Quellen: Es „fehlt ein umfassendes sozial- oder mentalitätsgeschichtliches Instrumentarium, um zu erkunden, wie die Stimmung war unterhalb der finanziell und politisch führenden Kreise, denen auch die Dichter angehörten.“²⁷ Hinter die subjektiven und tendenziösen Darstellungen der ‚Geschichtemacher‘ zu gelangen, ist aber so subjektiv und tendenziös wie die Quellen selbst, die zur Verfügung stehen. In Bezug auf die Quellen lässt sich aber nachfragen, ob ein solches „Instrumentarium“ in der Tat die notwendige Objektivität aufweisen würde. Denn dort, wo eine Objektivität versucht wird, vollzieht sich häufig Übertragung von fremden Kategorien auf die damaligen Kontexte,²⁸ entstehen subjektive Wahrnehmungen und ideologisch motivierte Ergebnisse, die manchmal noch fragwürdiger und einseitiger scheinen als die Darstellung vieler Primärquellen.²⁹ Wo versucht wird, die „Rückseite“ überlieferter Aussagen zu erkennen³⁰, scheint also vielmehr die Argumentation, die durch eine Untersuchung überhaupt festzustellenden Ergebnisse bereits als ‚methodische‘ Voraussetzungen der Untersuchung vorwegzunehmen.

In Hinblick auf das Römische Reich ist von besonderem Belang ein sorgfältiger Umgang mit den zu Verfügung stehenden historischen Quellen (Inschriften, Münzen, Bauwerken, Schriften) in Bezug auf die zu berücksichtigenden Städten und Provinzen. Die geforderte Sorgfalt hat ihren Grund nicht nur in einem methodischen Generalverdacht gegenüber der oftmals einseitig positiven Darstellung des *Imperium Romanum*, sondern auch darin, dass die Provinzen innerhalb des *Imperiums* unterschiedlichen Kategorien angehörten und dadurch sehr verschiedene Privilegien genossen bzw. unterschiedliche Lasten trugen. Zudem befanden sich auch innerhalb einer einzelnen Provinz und in bestimmten Epochen

²⁷ U. Schmitzer, Friede, 2009, S. 95f.

²⁸ Genau deswegen soll auch nicht überraschen, dass in dieser Arbeit spätere (rückblickende) antike Quellen wie z.B. Sueton, Tacitus, Appian und Florus nicht mit der vielleicht zu erwartenden Bedeutung herangezogen werden, denn sie haben die Tendenz, Begriffe ihrer Zeit auf die Vergangenheit zu übertragen.

²⁹ Vgl. K. Wengst, Pax Romana, 1986, S. 19ff.

³⁰ K. Wengst, Pax Romana, 1986, S. 18.

solche Städte, die in ihrem Verhältnis zu Rom einen speziellen Status hatten.³¹ Was das Vorhaben dieser Untersuchung betrifft, haben wir es hier in allen Fällen mit durch Rom privilegierten Städten zu tun bzw. wir haben es mit Rom selbst zu tun. Deswegen empfiehlt sich auch Vorsicht vor einem allzu kritischen Umgang mit antiken Primärquellen, die allerdings ein eher positives Bild von Städten wie Philippi (einer römischen Veteranenkolonie) oder Korinth (einer römischen Kolonie) in ihrer pro-römischen Einstellung präsentieren. Der leitende Grundsatz dieser Arbeit lautet gleichwohl in Hinblick auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Bildung des Syntagmas „der Gott des Friedens“: *ad fontes*.

³¹ Es wäre deswegen aus unterschiedlicher Hinsicht methodisch falsch, das Urteil des britischen Heerführers Calgacus aus dem Jahr 85 n.Chr. (Tacitus, Agr. 30,4: *Auferte trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*) auf Städte wie Thessaloniki, Philippi und Korinth um das Jahr 50 n.Chr. zu übertragen. In dieser Hinsicht ist die Arbeit von K. Wengst, *Pax Romana*, 1986 leider sehr schwierig zu verwenden, denn er überträgt Realitäten aus unterschiedlichen Epochen und aus sehr verschiedenen lokalen Situationen auf das Ganze des Römischen Reiches und bezieht dieses konfuse Gebilde dann in seine Darstellung von Gegebenheiten ein, mit denen Paulus angeblich zu tun hatte.

I. Der Gott des Friedens in 1.Thessalonicher 5,23

Einleitung

Den treuen und berufenden Gott, der die Glaubenden vollständig heiligt, so dass sie unverseht für die Ankunft des Herrn bewahrt werden, kennzeichnet Paulus in 1Thess 5,23 als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης. Dieses Vorkommen des Syntagmas im ältesten erhaltenen Brief des Paulus an eine Glaubensgemeinschaft präsentiert sich auf den ersten Blick etwas überraschend und sogar störend. Denn der Begriff εἰρήνη spielt im Brief eigentlich keine so zentrale Rolle, dass er in einer kunstvoll strukturierten Formulierung im Briefschluss so hervorgehoben wird. Dennoch kann man durch a) die unterschiedlichen enthaltenen Elemente, b) die speziell durchdachte Versstruktur und c) das Fehlen einer ähnlichen genitivischen Gottesbezeichnung wie ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης im 1Thess erkennen, dass 1Thess 5,23f. theologisch stark aufgeladen ist und für Paulus als Briefabschluss sehr bedeutsam zu sein scheint. An dieser Stelle des Briefes fasst Paulus zentrale theologische Gedanken und ihre Folgen zusammen und bringt sie in Verbindung mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης.

Schon die Tatsache, dass Paulus sich mit der Verwendung von ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nicht auf 1Thess beschränkt, untersagt aber den Versuch, dieses Syntagma nur aus diesem Brief theologisch zu entschlüsseln. Dennoch kann man sich besonders aus 1Thess einen Einblick in die sowohl theologischen als auch kontextuell bedingten Voraussetzungen zur Bildung des Syntagmas verschaffen, welches Paulus während seiner ganzen literarischen Tätigkeit begleiten wird (vgl. Röm 16,20).³²

³² Als Ausgangspunkt für eine plausible Chronologie der paulinischen Missionstätigkeit gelten zwei Ereignisse während des Aufenthalts von Paulus in Korinth. Erstens weiß man nach Apg 18,11, dass Paulus in Korinth eineinhalb Jahre geblieben ist und dann am Ende dieser Zeit von den Juden vor den Richterstuhl geführt wurde, als Gallio Prokonsul von Achaia war (Apg 18,12ff.). Nach der sog. Gallio-Inschrift aus Delphi wird die Amtszeit Gallios wohl vom Frühsommer 51 bis zum Frühsommer 52 datiert. Zweitens weiß man nach Apg 18,2, dass Paulus in Korinth das Ehepaar Aquila und Priszilla getroffen hat, welches wegen des Klaudius-Ediktes, wonach die Juden Rom verlassen mussten, kurz vorher aus Italien gekommen war. Dieses Edikt ist vermutlich auf das Jahr 49 n.Chr. zu datieren. Aufgrund dieser Informationen kann man davon ausgehen, dass Paulus zwischen 49/50 und 52 in Korinth gewesen ist, nachdem er in Philippi tätig war und auch in Thessaloniki, Beröa und Athen missioniert hatte (Apg 17,1ff.). Darüber hinaus ist zu vermuten, dass die Gründung der Gemeinde in Philippi wohl im Jahr 49/50 stattgefunden hat und bald darauf die Gemeinde in Thessaloniki. Der Brief an die Thessalonicher wurde dann in Korinth um das Jahr 50 n.Chr. verfasst. Zu einer gesamten Chronologie des paulinischen Wirkens vgl. z.B. U. Schnelle, Einleitung, 2007, S. 322—46.

1. Abgrenzung der Texteinheit

In 1Thess 5,12–22 stellt Paulus in einer abschließenden Paraklese³³ Ermahnungen zusammen.³⁴ Paulus erwähnt zuallererst Orientierungen hinsichtlich des Umgangs mit der Gemeindeleitung (5,12–13), an welche sentenzenhaft formulierte Ermahnungen angereicht werden, die den Glaubenden in ihrem Verhalten untereinander (1Thess 5,14f.) und im Blick auf ihre *praxis pietatis* (5,16ff.) gelten.

In 1Thess 5,25ff. folgen dann die letzten Elemente des Briefschlusses (Postskript): der Bitte um Fürbitte (5,25) folgt der Aufruf zum heiligen Kuss (5,26) und die Beschwörung, den Brief vor allen Glaubenden vorzulesen (5,27). Die Gnadenzusicherung schließt den Brief in 1Thess 5,28 dann feierlich ab.

Zwischen diesen beiden Briefteilen fügt Paulus eine abschließende Zusicherung ein. Dieses Element des Briefes unterscheidet sich semantisch und syntaktisch sowohl von dem vorangegangenen parakletischen Komplex (1Thess 5,12–22) als auch von dem Folgenden (1Thess 5,25–28) und bildet dadurch eine eigene Einheit im Brief.³⁵

Sowohl die Struktur der Verse 1Thess 5,23f. als auch das Vorkommen einer Formulierung im Optativ verdeutlichen einerseits den Anfang eines neuen Passus im Brief ohne eine direkte Anknüpfung an die vorangestellten Mahnungen, andererseits aber klingen nicht nur die vorangegangenen Ermahnungen in diesem Vers aus, sondern durch den Rückgriff auf zentrale Begriffe des Briefkorpus fasst Paulus an dieser Stelle das Gesamtanliegen des Briefes zusammen.³⁶

2. Die paronomastische chiasmische Struktur von 1Thess 5,23ab

Paulus bildet in 1Thess 5,23 eine kunstvolle chiasmische Struktur, welche aber in unterschiedlicher Hinsicht sowohl sprachliche Möglichkeiten sprengt als auch theologische

³³ Zur Bezeichnung einer paulinischen Gemeindeermahnung als Paraklese vgl. z.B. P. Stuhlmacher, Römer, 1998, S. 191f. Zum Thema dann weiter W. Popkes, Paränese, 1996, S. 73ff.

³⁴ Das Präskript 1Thess 1,1 erweist als Absender Paulus, Silvanus und Timotheus. Zudem bezeugt der ganze Brief Formulierungen im Plural. Daraus kann man schließen, dass Paulus den Brief nicht allein schrieb, sondern dass auch seine Mitarbeiter sich zu Wort meldeten oder beim Schreiben mitgedacht werden. Das ist auch der Fall im 1.Korintherbrief (verfasst von Paulus und Sosthenes), im 2.Korintherbrief (verfasst von Paulus und Timotheus), im Philipperbrief (verfasst von Paulus und Timotheus). Dazu vgl. z.B. M. Müller, Der sogenannte ‚schriftstellerische Plural‘, 1998, S. 181–201. Um der stilistischen Bequemlichkeit willen wird aber im Folgenden nur von „Paulus“ gesprochen und nur dort, wo es erforderlich ist, wird dann auf die anderen Mitabsender hingewiesen.

³⁵ Nach H-J. Klauck, Briefliteratur, 1998, S. 280 handelt es sich dabei um den Epilog des Briefes.

³⁶ Vgl. M. Müller, Vom Schluß zum Ganzen, 1997, S. 122.

Schwierigkeiten hervorbringt: Er verwendet eine zu seiner Zeit aussterbende Verbform,³⁷ den Optativ (ἀγιάσαι, τηρηθείη); prägt einen neuen Begriff (όλοτελεῖς); bezieht ein Adjektiv und ein Adverb (όλόκληρον, ἀμέμπτως) auf das Subjekt von τηρηθείη; setzt eine ungewöhnliche, trichotomische Anthropologie ein (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα), und zuletzt konjugiert er ein Verb (τηρηθείη) in der dritten Person Singular, obwohl vom Subjekt (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα) ein Plural zu erwarten wäre.

Eingeleitet wird der Vers mit einer auffälligen Hervorhebung des Subjekts ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης durch αὐτὸς δέ. Der Gott des Friedens bildet sowohl das grammatische Subjekt von ἀγιάσαι in 1Thess 5,23a als auch Träger der Handlung von τηρηθείη in 1Thess 5,23b. Das Objekt der Handlung des Gottes des Friedens in 1Thess 5,23a ist das ὑμᾶς, d.h. die angeredeten Glaubenden. Das Ergebnis der Handlung Gottes an den Glaubenden wird dann durch das Adjektiv ὄλοτελεῖς näher charakterisiert. Die kopulative Konjunktion καί bindet den vorangehenden Satz 1Thess 5,23a mit einer Art von καί consecutivum³⁸ an den folgenden, so dass die Satzkonstruktion mit dem Adjektiv ὄλόκληρον paronomastisch in einer chiasmischen Struktur in 1Thess 5,23b weitergeführt wird. Der zweite Teil des Chiasmus wird passivisch formuliert und das Prädikat wird erst als letztes Wort des Verses eingeführt. Das Element der Handlung Gottes an den Glaubenden, das im ersten Teil der chiasmischen Konstruktion mit ἀγιάσαι gekennzeichnet wurde, kommt im zweiten Teil semantisch in τηρηθείη vor. Das Subjekt im zweiten Teil des Verses ist das τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ὑμῶν, welchem das ὑμᾶς vom ersten Teil entspricht. Das Subjekt τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα steht aber nicht nur in Verbindung mit ὄλόκληρον als Pendant für ὄλοτελεῖς im ersten Teil, sondern wird durch ein Adverb (ἀμέμπτως)³⁹ näher bestimmt. Mit der Zeitangabe ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ bestimmt Paulus den zeitlichen Punkt, bis zu dem die Glaubenden die Handlung Gottes erfahren werden.

Diese chiasmische Struktur von 1Thess 5,23 erweist sich als besonders hilfreich für die Auslegung des Verses, denn sie ermöglicht in ihrer Form die Erkennung von entsprechenden Elementen, die sich formal als komplementär erweisen.

³⁷ Vgl. Blass/ Debrunner/ Rehkopf, Grammatik, 1990, § 65.2.

³⁸ Vgl. Blass/ Debrunner/ Rehkopf, Grammatik, 1990, § 442.2

³⁹ Zu den unterschiedlichen Gebräuchen eines Adverbs vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, § 434.

3. Die Funktion von 1Thess 5,23f. als abschließende theologische

Zusicherung

Die Form und die Funktion von 1Thess 5,23f. zu benennen bereitet Schwierigkeiten bei der Auslegung dieses Briefteils. Ihre Benennung hängt davon ab, wie man zum einen ihre Funktion im Briefabschluss wahrnimmt (Segen, Gebetswunsch,⁴⁰ Fürbitte,⁴¹ Segenswunsch?),⁴² und zum anderen, wen Paulus vorwiegend im Blick hat (Gott, die Glaubenden oder beide?).

Paulus nimmt in 5,23f. einen Perspektivwechsel im Duktus des Briefes vor, dennoch isoliert er die Verse nicht. Demzufolge kann 1Thess 5,23 sowohl als Briefkorpusabschluss⁴³ wahrgenommen werden als auch als einfacher Abschluss des parakletischen Komplexes 1Thess 4,12ff. bzw. als Abschluss des zweiten Teils des Briefes, der in 1Thess 4,1 begann.

Paulus scheint einen Unterschied zwischen den vorangegangenen imperativischen Ermahnungen und 1Thess 5,23f. kenntlich machen zu wollen. Im Gegensatz zu den vorangegangenen Mahnungen, die in der Regel mit Imperativ formuliert wurden (14x), wird plötzlich eine Formulierung mit einem Optativ Aorist Aktiv mit Gott als Subjekt des ersten Teils des Verses und als logisches Subjekt im passivischen zweiten Teil verwendet. Die Glaubenden sind nicht mehr aufgefordert, sich nach den unmittelbaren Ermahnungen zu richten, sondern Gott selbst wird eingeführt als die handelnde Person. Die Glaubenden sind in 1Thess 5,23f. Empfänger des göttlichen Handelns.

Obwohl Gott das Subjekt des Satzes bildet, ist nicht Gott Adressat von 1Thess 5,23f., vielmehr die Glaubenden sind es. Von seiner Funktion her betrachtet, weist 1Thess 5,23f. weder die Charakteristika eines Gebetes bzw. einer Fürbitte (vgl. 1Thess 1,2f.) auf, noch ist hier ein Segen im strikten Sinn zu erkennen, sondern von 1Thess 5,24 (im Präsens und dann im zusichernden Futur formuliert) her betrachtet und aufgrund des Optativs verleiht Paulus dem Vers einen Zusicherungscharakter.

Der Optativ, welcher einen ‚erfüllbaren Wunsch‘⁴⁴ zum Ausdruck bringt, zeigt, dass Paulus in 1Thess 5,23f. nicht nur einen einfachen Wunsch äußert, sondern vor allem eine

⁴⁰ G. Dellings, „Gott des Friedens, 1975, S. 76, Anm. 2; T. Holtz, Thessalonicher, 1986, S. 263.

⁴¹ Vgl. z.B. W. Bornemann, Thessalonicherbriefe, 1894, S. 246. H.-J. Klauck, Briefliteratur, 1998, S. 280f. nennt 1Thess 5,23f. „fürsprechendes Gebet“. G. P. Wiles, Prayers, 1974, S. 63ff. wechselt zwischen „wish-prayer“ und „peace blessing“.

⁴² Für die Forschungsgeschichte dieser Bezeichnungen und eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen vgl. bes. M. Müller, Vom Schluß zum Ganzen, 1997, S. 83ff., der alle herkömmliche Bezeichnung ablehnt und eine eigene bevorzugt, nämlich „konduktiver Gotteszuspruch“ (S.124ff).

⁴³ Vgl. M. Müller, Vom Schluß zum Ganzen, 1997, S. 114ff.

⁴⁴ Vgl.: Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, § 384.

Zusicherung formuliert, welche durch 1Thess 5,24 bekräftigt wird. Das Subjekt ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης wird durch das Pronomen αὐτός hervorgehoben,⁴⁵ zu dem das Verb ἀγιάσαι im Optativ Aorist Aktiv, 3.Sg. hinzutritt. Folglich ist es eindeutig, dass Paulus hier kein gewöhnliches Gebet zu Gott in der zweiten Person Singular und dem Verb im Imperativ formuliert, was innerhalb eines Briefes ohnehin sehr schwierig zu bilden wäre. Durch das Verb im Optativ kann Paulus aber das Subjekt des Satzes und sich als Sprecher differenzieren.⁴⁶ Darüber hinaus stellt er das Wirken Gottes in den Mittelpunkt seiner Formulierung. Diese sprachliche Alternative ermöglicht eine Präzisierung seines Zieles. Die Formulierung kann sich dadurch eigentlich sowohl an Gott als auch an die Glaubenden richten. So entstehen für die Auslegung und Bestimmung der Funktion von 1Thess 5,23f. zwei verwobene Dimensionen: a) Man kann in 1Thess 5,23a eine Art von indirekter Gottesanrede erkennen und dadurch den Gebetsaspekt der Formulierung hervorheben und dieses Gebet im Sinne eines Segens verstehen; b) indem man sich aber vor Augen hält, dass sich Paulus eigentlich immer noch auf die Glaubenden als zuallererst Angeredete bezieht, gilt 1Thess 5,23 als eine Art von theologischer Zusicherung. Gott ist die ‚besprochene‘ dritte Person im Satz und die Glaubenden sind die direkt Angeredeten, zu denen gesagt wird, wovon der Apostel überzeugt ist. Dies nämlich, dass Gott die Glaubenden heiligt und bewahrt und dass er es auch in der Tat machen wird, sodass die Glaubenden untadelig bei der Ankunft des Herrn sein werden.

4. Auslegung von 1Thess 5,23f.

In 1Thess 5,23f. führt Paulus eine abschließende Zusicherung in seinem Brief ein, welche aufgrund der unterschiedlichen aufgenommenen theologischen Elemente als Abschluss sowohl des zweiten Briefhauptteils (1Thess 4,1– 5,22) als auch des gesamten Briefes wahrgenommen werden kann.⁴⁷

Paulus leitet den Vers 1Thess 5,23 mit einer auffälligen Hervorhebung des Subjekts durch ἀγιάσαι δέ, ein.⁴⁸ Zum einem reicht dieses einleitende αὐτός ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης am Anfang des Satzes bis zum impliziten Träger der Handlung des Passivs τηρηθεῖν und darüber hinaus indirekt bis zu dem Treuespruch in 1Thess 5,24. Zum anderen hebt dieses Pronomen αὐτός das Satzsubjekt ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης hervor und unterscheidet Paulus‘ Ermahnungen zu

⁴⁵ Dazu vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, § 288

⁴⁶ Dazu vgl. R. Kühner, Grammatik, 1835, §450 und §466.

⁴⁷ Der Vers 1Thess 5,23 steht in seinem unmittelbaren Kontext eng mit der vorangegangenen Paraklese verbunden, aber übersteigert theologisch, funktionell und inhaltlich seine Stelle.

⁴⁸ Bemerkenswert ist sowohl die verwandte Bildung als auch der ähnliche Inhalt von 1Thess 5,23 im Vergleich zu 1Thess 3,11f. Besonders der einleitende Wortlaut der beiden Verse ist sehr auffällig: αὐτὸς δὲ ὁ θεός.

praktischen Handlungen vom Wirken des Gottes des Friedens an den Glaubenden. Durch diese Hervorhebung des Subjekts markiert Paulus einen neuen Passus im Brief.

Entscheidend für das Verständnis des Verses in seinem Kontext ist aber, dass die Partikel $\delta\acute{\epsilon}$ nicht als ein Adversativum zu verstehen ist,⁴⁹ sondern als weiterführendes Kopulativum,⁵⁰ welches das Vorgehende – sei es die unmittelbare Paraklese, sei es der zweite Teil des Briefes oder sogar der ganze Brief – an die abschließende theologische Zusicherung anbindet und es abschließt.⁵¹ Dieser weiterführende Charakter wird vor allem deutlich, wenn man einen Blick auf die aufgenommenen theologischen Bestandteile des Verses wirft. In 1Thess 5,23f. mündet eine Reihe von Themen des Briefes ein, die es sogar ermöglicht, in diesen Versen eine Art von zusammenfassendem Briefabschluss zu sehen. In diesem Sinn bildet 1Thess 5,23 keinen Gegensatz zu den vorangehenden theologischen Gedanken oder gar eine Relativierung der ethischen Aufforderungen, sondern er bindet, ganz im Gegenteil, die wichtigsten Themen des Briefes in sich zusammen, indem diese in ihn einfließen. Auf sie, die theologischen Themen des Briefes, muss man deswegen in der Auslegung von 1Thess 5,23f. immer wieder eingehen, um dem gesamten Briefkorpus gerecht zu werden und dadurch den Vers nicht von seinen vorausgehenden theologischen Elementen zu isolieren.

Das erste Element eines zentralen Gedankens des Briefes wird schon durch das Prädikat des ersten Teiles des Chiasmus eingeführt. Das Vorkommen von $\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{\alpha}\zeta\omega$ in 1Thess 5,23 bildet die Spitze eines wichtigen Themas der zweiten Briefhälfte, nämlich der Heiligung.⁵² Paulus verknüpft also das Syntagma $\acute{\omicron}$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta\varsigma$ mit einer zentralen Thematik des Briefes.

⁴⁹ Es erweist sich insofern als irreführend, einen adversativen Gedanken aus 1Thess 5,23 herauszulesen, da man sich in diesem Fall notwendigerweise fragen muss, welchen anderen Gedanken Paulus dem entgegenstellt. Bildet Paulus etwa in 1Thess 5,23 einen Gegensatz zu den vorangehenden Ermahnungen? Oder will Paulus sogar einen Gegensatz zu seiner Ermahnung zur Heiligung markieren? Wenn Paulus den Glaubenden am Ende seines Briefes einfach zeigen wollte, dass sie seine Ermahnungen gar nicht erfüllen können, warum hätte er sie dann überhaupt verfasst? Oder will Paulus einfach den Glaubenden zeigen, dass das Handeln des Gottes des Friedens an ihnen, d.h. sein Heiligen, nichts mit dem vorangegangenen Ermahnungen zu tun hat? In diesem Sinn Vgl. z.B.: E. D. Schmidt, *Heilig ins Eschaton*, 2010, S. 356.: „Ethische Forderungen stehen sowohl hinter 4,3–8 (indirekt) als auch 5,12–22 (direkt), doch worin die Importanz von Ethik auch liegen mag, *Heiligung* erfolgt von Gott selbst.“ Vgl. weiter schon bei W. Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe*, 1894, S. 246: „Hinweg von den Menschen, welche bei den besten Vorsätzen und Leitungen doch alle fehlen und ihres Wesens besten Inhalt schädigen und gefährden, wendet sich der Apostel fürbittend an den, welcher allein der sichere Bürge für alle den Thessalonichern gestellten einzelnen Aufgaben wie für das endgültige Gesamtergebnis des Heilswerkes ist, an Gott.“ Wie unten noch zu zeigen sein wird, ist das Heiligen auf jeden Fall ein Primat Gottes und die Glaubenden können nur Objekt dieses Handelns Gottes sein. Wie sich Paulus aber dieses Heiligen Gottes im Leben der Glaubenden vorstellt und was er damit verbindet ist entscheidend für die Auslegung von 1Thess 5,23f. und wird im Folgenden berücksichtigt.

⁵⁰ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 1990, §447 und T. Holtz, *Thessalonicher*, 1986, S. 263.

⁵¹ Vgl. in 1Thess 3,11ff., wie Paulus in einer mit 1Thess 5,23 verwandten Stelle die Partikel $\delta\acute{\epsilon}$ in gleicher Weise gebraucht. Durch $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\acute{\omicron}$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ $\eta\mu\acute{\omicron}\nu$ $\kappa\tau\lambda$ nimmt Paulus in 1Thess 3,11 den Gedankengang von 1Thess 3,10 auf und führt ihn in Verbindung mit Gott weiter.

⁵² Die Heiligung ist wiederum ein Implikat des generellen Briefthemas, nämlich der „Erwählung“ der Glaubenden bzw. der Gemeinde (s.u.).

Die theologische Tragweite des Verses und dadurch auch des Syntagmas liegt zum Teil genau in diesem Zusammenhang.

Im 1.Thessalonicherbrief findet man einen komplementierenden und weiterführenden Zusammenhang zwischen Heiligkeit (ἀγιωσύνη), Heiligung (ἀγιασμός) und heiligen (ἀγιάζω), welcher in seiner komplizierten Verflechtung zwischen Eigenschaft und aktiver bzw. erwarteter Handlung der Glaubenden und Gottes Handlung berücksichtigt werden muss.

Paulus stellt in 1Thess 4,3ff. die Heiligung der Glaubenden (ὁ ἀγιασμός ὑμῶν) als „Gottes Willen“ (1Thess 4,3ff.) dar, im Spektrum der durch das verkündigte Evangelium entstandenen Beziehung der Glaubenden zu Gott (1Thess 4,1ff.; vgl. zudem den Rückgriff auf 1Thess 1,4f.). Die Anweisungen darüber, wie die Glaubenden nach Gottes Willen zu leben haben, um Gott zu gefallen, kommen dann in der Paraklese des Apostels zum Ausdruck, in welcher er die Glaubenden zu praktischen Handlungen ermahnt.⁵³ Im Komplex 1Thess 4,1ff. bildet das τοῦτο γάρ ἐστὶν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἀγιασμός ὑμῶν in 1Thess 4,3 die begründende Einleitung der Paraklese.⁵⁴ Das Leitmotiv des Komplexes kommt aber schon in 1Thess 4,1 vor: καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον.⁵⁵

⁵³ Der explizite Aufforderungscharakter der Ermahnungen im Imperativ wird in 1Thess 4,3ff. zum einen durch die Erwähnung des Willens Gottes ersetzt (1Thess 4,3) und zum anderen durch den Rekurs auf den Herrn als Rächer (1Thess 4,6) und durch die Warnung, dass, wer die Unterweisungen verwirft, Gott selbst verwirft (1Thess 4,8). Indem Paulus ganz explizit auf Gottes Willen, den Herrn als Rächer und den soteriologischen Ernst seiner Unterweisung rekurriert, verleiht er dem Abschnitt einen ungewöhnlichen, hervorgehobenen, ermahnenden Charakter.

⁵⁴ Sowohl wenn man das τοῦτο als Subjekt auffasst, welches in ὁ ἀγιασμός ὑμῶν wieder aufgegriffen wird und dann θέλημα τοῦ θεοῦ als Prädikatsnomen versteht (so M. Bohlen, *Sanctorum Communio*, 2011, S. 120), als auch wenn man θέλημα τοῦ θεοῦ als Subjekt und τοῦτο als Prädikatsnomen begreift, welches in ὁ ἀγιασμός ὑμῶν wieder aufgegriffen wird (so z.B. T. Holtz, *Thessalonicher*, 1986, S. 154 in Anlehnung an von Dobschütz, *Thessalonicher-Briefe*, 1909, S. 159f.) ergibt sich daraus, dass der Wille Gottes und die Heiligung in einem solchen Verhältnis stehen, dass die folgenden Anweisungen befolgt werden müssen, um sowohl den Willen Gottes zu erfüllen als auch in Heiligung zu leben. Vgl. aber zu einer anderen Deutung E. D. Schmidt, *Heilig ins Eschaton*, 2010, S. 231ff.

⁵⁵ Eigentlich führt 1Thess 4,4f. eine Infinitivkonstruktion ein, die nur indirekt inhaltlich mit der Vorangegangenen zu tun hat. Man kann sogar vermuten, dass Paulus in 1Thess 4,4f. sich nicht nur auf die Thematik πορνεία beschränkt, sondern ein allgemeines Prinzip (wie es bei πορνεία und πλεονεκτέω auch selbst der Fall ist) einführt. Diese Vermutung wird durch die Einführung von ἐπιθυμία unterstützt, denn Paulus kann viel mehr als nur „sexuelle Begehrlichkeit“ (so H. Hübner, *Art. ἐπιθυμία*, 2011, Teil II, Kol. 69) damit verbinden (vgl. Röm 6,12; 7,7f.). In 1Thess selbst verwendet Paulus den Begriff ἐπιθυμία sogar positiv (vgl. 1Thess 2,17), was die Erweiterung ἐν πάθει ἐπιθυμίας zu fordern scheint. Vgl. jedoch M. Konradt, *Zu Paulus' sexualethischer Weisung*, 2001, S. 135: „V.4f. zeigt sich (...) gegenüber V.3b als eine die sexualethische Forderung zuspitzende Weiterführung: Es geht nicht nur darum, *daß* ein Christenmensch Geschlechtsverkehr ausschließlich *innerhalb* der Ehe vollzieht (V.3b), sondern es gibt für ihn auch eine spezifische Weise, *wie* dies zu geschehen hat, nämlich ἐν ἀγιασμῶ καὶ τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας.“ In 1Thess 4,1ff. kommen also nicht nur Formulierungen vor im Sinn dessen, was man als Glaubender zu vermeiden hat, sondern auch in positivem Sinn, was man zu tun hat. Die Anweisung εἰδέναι ἑκάστων ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἀγιασμῶ καὶ τιμῇ kann deswegen auch im Sinn von „sich selbst bzw. seinen eigenen Leib beherrschen zu können“ bezüglich der Sexualität verstanden werden (Vgl. M. Konradt, *zu Paulus' sexualethischer Weisung* 2001, S. 133, der, obwohl er sich für die Bedeutung von σκεῦος κτᾶσθαι als „Euphemismus für den Umgang mit der eigenen Partnerin“ [S. 134] entscheidet, auch philologisch für möglich hält, dass κτᾶσθαι auch im Sinn von „kontrollieren, beherrschen“ auszulegen ist [S. 133]), denn, wie G. Haufe, *Thessalonicher*, 1999, S. 71, schreibt, „Enthaltung von Unzucht setzt positiv sexuelle Selbstbeherrschung voraus.“ Inhaltlich beschränkt sich Paulus zur praktischen Entfaltung des Konzepts

Die Erwähnung des Willens Gottes in 1Thess 4,3 erwächst unmittelbar aus 1Thess 4,1f. Paulus bittet die Glaubenden darum und ermahnt sie ‚im Herrn Jesus‘ (ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ), dass sie sich, wie sie von ihm Anweisungen empfangen haben (καθὼς παρελάβετε παρ’ ἡμῶν), wie sie zu leben haben, *um Gott zu gefallen* (τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ), immer mehr danach richten (περισσεύητε μᾶλλον), denn sie wissen schon (οἴδατε γὰρ), welche *Gebote* er im Auftrag des Herrn Jesus (τίνας παραγγελίας... διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) ihnen gegeben hat (ἐδώκαμεν ὑμῖν).⁵⁶ Drei Aspekte sind hier von besonderer Bedeutung: Erstens begründet Paulus seine Paraklese theologisch in enger Verbindung mit seiner ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums in Thessaloniki; zweitens hebt Paulus, indem er seine Ausführungen in 1Thess 4,3ff. an Anweisungen anknüpft, die er zur Zeit der Verkündigung des Evangeliums in Thessaloniki vermittelt hatte, die Wichtigkeit des ἁγιασμός deutlich hervor;⁵⁷ und drittens zeigt Paulus, dass es eine fortdauernde Art und Weise gibt, als Glaubende zu leben, um Gott zu gefallen.

Weiterführend ist an dieser Stelle zu bemerken, dass Paulus eine ähnliche Argumentation, wie sie in 1Thess 4,1ff. vorkommt, schon vorher im Brief eingeführt hat, nämlich in 1Thess 2,11ff. Wenn man diese beiden Passagen nebeneinanderstellt und ihre charakteristischen Elemente wahrnimmt, trägt dies zur Interpretation von 1Thess 4,1ff wesentlich in dem Sinne bei, dass Paulus, so wie er in jenem Kontext die Glaubenden zu Handlungen aufgrund einer schon vermittelten Botschaft ermahnen kann,⁵⁸ nun den Zusammenhang zwischen erster Verkündigung, Heiligung und Paraklese voraussetzt. Paulus stellt also in 1Thess einen engen Zusammenhang zwischen missionarischer Erstverkündigung des Evangeliums und einem

„Heiligung“ auf drei Infinitivkonstruktionen, welche drei Aspekte der Heiligung einführen und dadurch fundamentale bzw. (jüdisch) traditionelle Bereiche des Lebenswandels ansprechen, nämlich in 1Thess 4,3 Enthaltung von πορνεία als umfassender Begriff für Unzucht, in 1Thess 4,4 die Beherrschung des eigenen σκεῦος (für die Bedeutung „Leib“ plädieren z.B. Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 130f.; O. Merk, Handeln aus Glauben S. 46f.; E. Plümacher, 2011, Teil III, Kolm. 598; J. Whitton, Neglected Meaning, 1982, S. 142f. und W. Marxsen, Thessalonicher, 1979, S. 60f.. Für die Bedeutung „Frau“ plädieren z.B. M. Konradt, Gemeinde und Gericht, S. 102 bes. Anm. 466; M. Konradt, Zu Paulus' sexualethischer Weisung ZNW 92 (2001) S. 128–135; Dobschütz, 1Thessalonicher-Briede, 1909, S. 163–165; E. Reinmuth, 1Thessalonicher, 1998, S. 139, – M. Konradt gibt aber zu, dass von einer lexikalischen Behandlung von σκεῦος her kein eindeutiges Votum möglich ist, ob dieser Begriff „Leib“ oder „Frau“ bedeutet, und er fasst zusammen: „Entscheiden muß der Kontext“ [S. 133]) und in 1Thess 4,6 die materielle Bereicherung zum Nachteil anderer bzw. die Habgier selbst (ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν).

⁵⁶ Die Umschreibung der Handlung durch παραγγελίαν δίδωμι und die nicht direkte Verwendung des Verbs (παραγγέλλω) legt großes Gewicht auf das Gebot an sich, weniger auf die Handlung des Gebietens.

⁵⁷ Vgl. U. Schnelle, Die Ethik des 1.Thessalonicherbriefes, S. 296, in: R. Collins (Hg.), The Thessalonian Correspondence, 1990: „Die Gemeinde empfing in der Missionspredigt der Apostel letztlich durch den Herrn selbst ihre ethische Unterweisung (1Thess 4,2b).“

⁵⁸ Die Erwähnung von λόγος θεοῦ in 1Thess 2,13 folgt unmittelbar, nachdem Paulus in 1Thess 2,11f. die Glaubenden daran erinnert hat (καθάπερ οἴδατε), dass er sie ermahnt, getröstet und beschworen hat (παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρόμενοι) so zu leben, wie es des Gottes, der sie berufen hat zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit, würdig ist (εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν).

entsprechenden und geforderten Verhalten der Glaubenden her (vgl. 1Thess 1,9f.). Er versucht also, den glaubenden Thessalonichern zu vermitteln, *wie* sie bis zur Parusie des Herrn zu leben haben, *nachdem* sie zum Glauben gekommen sind, *um in dieser Glaubensbeziehung zu verharren*. Dafür greift er in diesem Zusammenhang auf seine Botschaft in Thessaloniki zurück. Ethische Anweisungen und Aufforderungen sind also Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums von Anfang an, und genau deswegen kann Paulus zur Vergegenwärtigung dieser Prinzipien a) unvermittelt darauf zurückgreifen, b) Elemente dieser Verkündigung voraussetzen und c) durch einfache Stichworte den Glaubenden eben jene vergegenwärtigen, um sie zu ermutigen, daran festzuhalten.⁵⁹ Dieser Rekurs auf die missionarische Erstverkündigung dient einerseits dazu, die Glaubenden in ihrem Lebenswandel als Berufene Gottes zu motivieren, und andererseits bildet er den Hintergrund seiner Ermahnung.⁶⁰

Für Paulus gilt die Einweisung in eine dem Evangelium entsprechende Lebensführung als Bestandteil der ursprünglichen Verkündigung, und zwar nicht als nachrangige Ergänzung, sondern sogar im Sinne soteriologischer Relevanz (1Thess 4,8). Es gibt also ein ‚Wie‘ der Lebensführung der Glaubenden (vgl. 1Thess 4,1: τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν), um Gott zu gefallen (vgl. 1Thess 4,1: ἀρέσκειν θεῷ),⁶¹ welches Paulus als Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums versteht.⁶² Aus diesem ‚Wie‘, welches als Gottes Wille verstanden wird (τοῦτο γὰρ ἐστὶν θέλημα τοῦ θεοῦ), entsteht das, was nach 1Thess 4,3 als ὁ ἁγιασμός ὑμῶν bezeichnet wird.

In 1Thess 4,7f. führt Paulus anschließend ein entscheidendes Element ein bezüglich des Verhältnisses von Gottes Wirken und menschlicher Verantwortung in Hinblick auf die Heiligung.⁶³ Paulus postuliert, dass Gott die Menschen nicht zur⁶⁴ Unreinheit (ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ)

⁵⁹ Über die vorausgesetzten Elemente in den paulinischen Briefen bzw. im 1. Thessalonicherbrief vgl. z.B. J. Plevnik, *Pauline Presuppositions*, 1990, S. 50ff.

⁶⁰ Vgl. z.B. wie Paulus seine ethischen Anweisungen in 1Thess 4,4f.; 4,6; 4,7 und 4,8 theologisch begründet, indem er a) in 1Thess 4,4f mit der Gotteserkenntnis argumentiert und die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheidet (τὰ ἕθνη τὰ μὴ εἰδῶτα τὸν θεόν): „Gott zu kennen“ bringt eine dieser Erkenntnis entsprechende Lebensführung mit sich, sodass Paulus dies mit ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ verbindet und ἐν πάθει ἐπιθυμίας gegenüberstellt; b) indem er in 1Thess 4,6 mit einer Gerichtsaussage argumentiert (διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων) und auf schon früher bzw. bei der Erstverkündigung Gesagtes und Bezeugtes (καθὼς καὶ προεῖπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα) hinweist; c) indem er weiterhin in 1Thess 4,7 explizit die Ethik mit dem schöpferischen Akt der Gottesberufung begründet: οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ’ ἐν ἁγιασμῷ und indem er abschließend d) darauf hinweist, dass eine Missachtung der ethischen Anweisungen bzw. des Willens Gottes bzw. der Heiligung eine Missachtung von Gott selbst darstellt.

⁶¹ Schon in 1Thess 1,9f. stellt Paulus die Bekehrung der Thessalonicher zu dem lebendigen und wahren Gott in eine praktische Lebensweise hinein: die Thessalonicher haben sich bekehrt, um Gott zu dienen (πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεῦειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ). Vgl. K. P. Donfried, *The early Paul*, S. 14, der δουλεῦειν θεῷ und ἁγιωσύνη als synonym versteht. Dennoch muss man hier einwenden, dass diese Relation viel mehr für δουλεῦειν θεῷ und ἁγιασμός gilt.

⁶² Vgl. U. Schnelle, *Ethik*, 1990, S. 296.

⁶³ Sowohl die Partikel γὰρ als auch die wiederholende Erwähnung von ἁγιασμός in 1Thess 4,7 verknüpft das Vorangehende mit dem Nachfolgenden und bindet es dadurch an 1Thess 4,1ff zurück.

⁶⁴ Vgl. z.B. M. Konradt, *Gericht und Gemeinde*, 2003, S. 96.

berufen hat (ἐκάλεισεν), sondern zur⁶⁵ Heiligung (ἐν ἁγιασμῷ) und fügt zudem hinzu, dass, wer diese Tatsache missachtet, nicht Menschen missachtet (d.h. in diesem Kontext Paulus selbst: vgl. 1Thess 2,13), sondern Gott.⁶⁶ Den Gedankengang schließt er in 1Thess 4,8 theologisch etwas abrupt ab mit dem Verweis auf den Heiligen Geist. Paulus koppelt am Ende seiner Paraklese die Heiligung der Glaubenden an den Heiligen Geist, welchen Gott den Glaubenden gibt (Präsens!).⁶⁷ Dadurch stellt er, wenn auch nicht explizit, einen Zusammenhang zwischen Gott, der Heiligung als Willen Gottes und dem Verhalten der Glaubenden in Verbindung mit dem Heiligen Geist her (vgl. 1Kor 6,19f.). Paulus schließt die Thematik der Heiligung in 1Thess 4,8 mit der Erwähnung des Heiligen Geistes so selbstverständlich, dass man davon ausgehen darf, dass er genau diese Selbstverständlichkeit auch bei den Adressaten voraussetzt.⁶⁸

Obwohl Paulus den Gedanken nicht weiter entfaltet, kann man aus 1Thess 4,8b ersehen, dass Gott durch den ‚gegebenen‘ Geist die Heiligung bzw. das Heiligen der Glaubenden bewirkt.⁶⁹ Paulus deutet also an, dass Heiligung von Gott bewirkt wird (1Thess 5,23) und sich durch den Heiligen Geist im Lebenswandel der Glaubenden – wie in 1Thess 4,1ff. dargestellt – realisiert.⁷⁰ Dennoch fällt schon auf, dass an dieser Stelle keine direkte Verbindung zwischen Heiligung und dem Heiligen Geist hergestellt wird, sondern vielmehr zwischen Heiligem Geist und Anweisungen, die nicht missachtet werden dürfen, damit die Bindung an Gott nicht verloren geht.⁷¹

⁶⁵ Für ein finales Verständnis von ἐν als Angabe des Zwecks bzw. der Folge des Zwecks vgl. z.B. Schnelle, Ethik, 1990, S. 296 und Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, §235,4.

⁶⁶ Schon in der Einleitung des Komplexes in 1Thess 4,1f. hat Paulus seine Anweisungen nicht als seine eigenen, sondern als Ermahnung im Herrn Jesus (παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ) und als Gebote durch den Herrn Jesus (διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) kommuniziert.

⁶⁷ Man darf nicht unterschätzen, dass Paulus an dieser Stelle ein Partizip Präsens (διδόντα) verwendet. Damit unterstreicht er die aktuelle und kontinuierliche Handlung Gottes durch den Geist. Vgl. aber M. Konradt, Gericht und Gemeinde, 2003, S. 98, der das Präsens so versteht, dass Gott einfach „zeitlos als Geber des Geistes tituliert wird“.

⁶⁸ Vgl. M. Wolter, Geist, 2009, S. 93, der auch für eine Selbstverständlichkeit plädiert: Paulus muss die Glaubenden „nicht erst noch davon überzeugen, dass der Geist in jedem Einzelnen von ihnen sowie in der Gemeinde wirksam ist. Paulus setzt solche Gewissheit ebenso voraus wie eine ganz elementare Geist-Gewissheit.“

⁶⁹ Vgl. M. Konradt, Gericht und Gemeinde, 2003, S. 98: „Paulus sucht damit offenbar die Verbindung von Gabe des Heiligen Geistes und Heiligung (...) zu verdeutlichen.“

⁷⁰ Genau wie Paulus in 1Thess 4,3 die Heiligung als Willen Gottes darstellt und dadurch die Glaubenden dazu motiviert, seine Ermahnungen in ihrem Lebenswandel umzusetzen, begründet er in 1Thess 4,7 seine Anweisung wieder theologisch, indem er postuliert, dass Gott die Glaubenden zur Heiligung berufen hat. Beide Formulierungen haben das Ziel, die Glaubenden zu motivieren die Anweisung umzusetzen, d.h. danach zu leben und dadurch Heiligung zu erlangen. Gott will die Heiligung der Glaubenden, und deswegen hat er sie berufen, in dieser Heiligung zu leben, nämlich indem sie sich so verhalten, wie Paulus sie ermahnt. Vgl. in diesem Sinn M. Konradt, Gericht und Gemeinde, 2003, S. 97: „Freilich liegt der Ton in 4,7 nicht darauf, das von Gott bereitete Fundament christlichen Handelns an und für sich herauszustellen, sondern darauf, den verpflichtenden Charakter der Heiligung zu betonen, der sich aus Gottes Berufungshandeln ergibt.“ (Hervorhebung im Original).

⁷¹ Das Fehlen dieser direkten Verbindung veranlasst M. Bohlen, Sanctorum Communio, 2011, S. 132f. festzustellen, dass Paulus „nur in Röm 15,16 konkret vom ‚heiligen Geist‘ [spricht], so dass eigentlich auch nur

In Hinblick auf die Voraussetzungen in 1Thess 5,23 ist es wichtig zu bemerken, wie Paulus die Paraklese 1Thess 4,1–12 theologisch begründet. An jener Stelle wird ein aufschlussreicher Einblick in die theologische Voraussetzung möglich, die in der Regel Schwierigkeiten bereitet, und zwar im Bezug auf die Verflechtung von Gottes Wirken mit der Aufforderung an die Glaubenden ihr Leben entsprechend zu führen. Paulus übersieht nicht, dass es Menschen geben kann, die diese Anweisungen bzw. ihren Inhalt hinsichtlich der heiligenden Lebensführung missachten (vgl. bes. das mit Nachdruck einleitende *τοιγαροῦν* in 1Thess 4,8).⁷² Wenn sie sich aber so verhalten, verachten sie Gott selbst, und dadurch weichen sie von Gott ab.⁷³ Positiv jedoch formuliert, lässt sich daraus herleiten, dass die Glaubenden, die diese Anweisungen befolgen, dadurch Gottes Willen erfüllen und in Heiligung leben.⁷⁴ Das heißt also, dass der von Gott gegebene Heilige Geist die Heiligung der Glaubenden dadurch vollzieht, dass die Glaubenden dazu befähigt werden, die Paraklese in ihrer Lebensführung umzusetzen.⁷⁵ Dadurch verwerfen sie Gott nicht, und so bleiben sie in der Beziehung mit ihm, zu welcher Gott selbst sie berufen hat (1Thess 4,7) und beruft (1Thess 2,12; 5,24).

Dass Paulus eine ganz bestimmte Haltung der Glaubenden zum Ziel hat, wenn er die Thematik der Heiligung in den Brief einführt, zeigt schon die Bedeutung von *ἁγιασμός*. Als *nomen actionis* fokussiert sich *ἁγιασμός* auf die Lebensführung der Glaubenden,⁷⁶ die sich

dieser Vers als unmittelbarer Beleg für den Zusammenhang zwischen der Heiligkeit des Geistes und der Heiligkeit der Christen steht. Sehr viel wahrscheinlicher dürfte sein, dass die Christen und der Geist unabhängig voneinander heilig sind, da schließlich sowohl die Christen als auch der Geist zu Gott, dem Heiligen, gehören.“ Vgl. weiter in diesem Sinn auch G. Haufe, *Thessalonicher*, 1999, S. 74: „Unklar ist, wie sich Paulus den Zusammenhang von Geist und Wandel des näheren denkt. (...). Darüber hinaus anzunehmen, daß der heilige Geist zu einem Leben in Heiligkeit ‚befähigt‘ und ‚ermächtigt‘ bzw. ein solches Leben ‚realisiert‘ [mit Verweis auf: M. Dibelius, 22; T. Holtz, *EKK XII*, 167; F. W. Horn, 125; E. Reinmuth, *Geist und Gesetz* 74; W. Kraus 145–148], trägt einen Aspekt bei, der weder durch den Kontext noch durch die sprachliche Form nahegelegt wird.“

⁷² Das *τοιγαροῦν ὁ ἄθετῶν κτλ* kann sich sowohl auf den Inhalt der Anweisungen beziehen als auch auf die Anweisungen des Paulus an sich.

⁷³ Vgl. M. Limbeck, Art. *ἄθετέω*, 2011, I Teil, Kolum. 84f. Besonders M. Konradt, *Gericht und Gemeinde*, 2003, S. 97, Anm. 438 bringt das auf den Punkt, indem er schreibt: „Berufung zur Basileia und Berufung zur Heiligung bilden einen unauflöselichen Zusammenhang. Folgt ein Christ nicht dem Ruf zur Heiligung, droht auch die Berufung zur Basileia zu verhallen.“ Über die soteriologische Relevanz und den verpflichtenden Charakter der Heiligung vgl. weiter bei M. Konradt, *Gericht und Gemeinde*, S. 95ff.

⁷⁴ In unterschiedlichen Perspektiven zeichnet Paulus das gleiche Bild im Brief. Die Bekehrung der Thessalonicher zu Gott bringt mit sich ein „Gott-zu-Dienen“ (1Thess 1,9), welches in einer dieser Beziehung mit Gott entsprechenden Lebensführung sein Ziel darin hat, Gott zu gefallen (1Thess 4,1). *ἁγιασμός* ist in diesem Sinn nichts anders als ‚Gott zu dienen‘ bzw. ein Leben so zu führen, dass es Gott gefällig ist.

⁷⁵ Bemerkenswert ist die auffällige Ermahnung in 1Thess 5,19, wonach die Glaubenden den Geist nicht auslöschen bzw. dämpfen sollen (*τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε*). Die Einstellung der Glaubenden dem Geist gegenüber ist erstaunlicherweise auch Ziel der Ermahnung und keine Selbstverständlichkeit in 1Thess. Paulus entfaltet in 1Thess keine Pneumatologie, aber sowohl durch die Erwähnung des Geistes in 1Thess 1,5 bezüglich seiner Verkündigung als auch in 1Thess 5,6 in Verbindung mit den Glaubenden unterstreicht er dessen Wichtigkeit.

⁷⁶ Das vom Verb *ἁγιάζω* abgeleitete *Nomen actionis* (vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 1990, §109) *ἁγιασμός* wird gebraucht, wie Bauer/Aland, *Wörterbuch*, 1988, S. 15 auf den Punkt bringt, „im sittl[ichen] Sinn für eine Handlung oder, viel öfter noch, für ihr Ergebnis, den Zustand des Geheiligtseins.“ Was das „Heiligsein“ betrifft, muss man jedoch einwenden, dass dieser Zustand eher durch *ἁγιωσύνη* ausgedrückt wird.

nach den Prinzipien des verkündigten Evangeliums richtet.⁷⁷ Erst durch diese Art und Weise des Lebenswandels bekommt ἁγιασμός den Sinn eines ‚Zustandes‘, in dem man als Glaubender lebt, was in 1Thess 3,13 als ἁγιωσύνη bezeichnet wurde.

Betreffend der Thematik ‚Heiligung‘ kann man zusammenfassend also sagen: Anders als in 1Thess 5,23, wo die Wirkung Gottes mit dem Verb ἁγιάζω eingeführt wird, jedoch ohne dass konkret dargestellt wird, wie diese Heiligung sich verwirklicht, führt Paulus in 1Thess 4,3ff. die Heiligung der Glaubenden prinzipiell ‚nur‘ als „Willen Gottes“ (θέλημα τοῦ θεοῦ) ein, stellt aber diese Thematik in die konkrete Perspektive hinein, wie sich dieser „Wille“ in der Heiligung der Glaubenden praktisch vollzieht.⁷⁸ Diesem Willen entsprechend sollen die Glaubenden also leben. Gott will die Heiligung der Glaubenden und er bewirkt sie auch, indem er durch den Apostel die Glaubenden ermahnt, ein seiner Ermahnung bzw. dem Evangelium entsprechendes Leben zu führen.⁷⁹

Indem Paulus in 1Thess 5,23 das Verb ἁγιάζω einführt, tut er dies also auf dem schon im Brief hergestellten Hintergrund der Thematik *Heiligung* und ihrer theologischen Zusammenhänge und praktischen Folgen in Verbindung mit der Erstverkündigung.

Aufgrund dessen, dass Paulus in 1Thess 5,23 das Heiligen Gottes als etwas Allumfassendes einführt, so dass er die anthropologische Ganzheit der Glaubenden durch πνεῦμα, ψυχή und σῶμα als Objekt der Bewahrung in Untadeligkeit mitführt, zeigt er, dass die Pointe seines Anliegen gerade nicht nur auf ein rein spirituelles Konzept der Heiligung abzielt (was in 1Thess 4,1ff. schon klar dargestellt wurde), sondern die Glaubenden in ihrer ganzen anthropologischen Existenz und dadurch auch in ihrem konkreten Leben betrifft. Denn

⁷⁷ Vgl. W. Schrage, *Heiligung*, 1989, S. 229: „Wie im AT handelt es sich [bezüglich „Heiligung“] auch bei Paulus um einen Prozeß, der auf bestimmten ‚Wegen‘ geschieht und von konkreten ‚Weisungen‘ (1Thess 4,1) geleitet wird.“. Obwohl Paulus in 1Thess 4,1f. an die Missionspredigt erinnert und so seine ethische Unterweisung theologisch ‚christlich‘ begründet, bleibt er bei den ethischen Unterweisungen inhaltlich innerhalb des Rahmens hellenistisch-jüdischer Ethik. Vgl. dazu T. Holtz, *Thessalonicher*, 2010, S. 150ff.

⁷⁸ Selbstverständlich beschränkt sich θέλημα τοῦ θεοῦ nicht nur auf die Heiligung. Es reicht schon, einen Blick in 1Thess 5,18 zu werfen, wo Paulus die Dankbarkeit der Glaubenden auch als „Willen Gottes“ versteht (vgl. Röm 12,2).

⁷⁹ Aufgrund terminologischer Parallelen mit dem in Thessaloniki als einer der Hauptgötter verehrten Kabiros, welcher auch ἁγιώτατος πάτριος θεός genannt wurde (jedoch erst in einer Inschrift aus der Mitte des 3. Jh. n. Chr. belegt), versucht Chr. vom Brocke, *Thessaloniki*, 2001, S. 120f., die wiederkehrende Verwendung von ἁγιασμός und ἁγιωσύνη vor diesem religiösen Hintergrund zu verstehen: „Daß Paulus in seiner Paränese immer wieder auf die Heiligung des Lebens (ἁγιασμός) zu sprechen kommt, den Willen Gottes, wie er sagt (1Thess 4,3), ist sicher kein Zufall. (...). Konnten die Thessalonicher vor ihrer Bekehrung einen heidnischen Gott als ihren ‚heiligsten‘ nennen, so sind sie es jetzt selbst, die der Gott des Friedens durch und durch heiligte (1Thess 5,23). Darin besteht der Unterschied zu ihrem vorchristlichen Leben.“ Wie aber Chr. vom Brocke selbst zugibt, hat man sowohl einen „geringere[n] epigraphische[n] Niederschlag“ (S. 120), und zwar erst im 3. Jh. n. Chr., als auch Darstellungen auf den autonomen Münzprägungen erst seit Vespasian (69–79 n. Chr.) zu verzeichnen (S. 118). Deswegen kann man nur (sehr vage) „davon ausgehen, daß auch schon Paulus bei seinem Besuch in der Stadt den Kult des Kabirus als bedeutenden vorfand“ (S. 119). Hinzu kommt die Tatsache, wie Chr. vom Brocke auch zugibt, dass man sehr wenig über diesen Kult weiß (S. 117), und zwar erst aus christlichen Quellen (Clemens von Alexandrien aus dem 3. Jh. n. Chr.).

mit πνεῦμα, ψυχή und σῶμα als ‚Objekten‘ der heiligenden Handlung Gottes hat Paulus nicht im Sinn, die Ganzheit des Menschen in Dreiteilung zu zerlegen, sondern diese Ganzheit des Menschen⁸⁰ in der Heiligung und Bewahrung durch Gott zu unterstreichen.⁸¹ So kann man auch verstehen, warum Paulus in den ethischen Anweisungen in 1Thess 4,1ff. die Thematik der Heiligung einführt. Denn Heiligung bedeutet die Art und Weise, wie die Glaubenden in der Beziehung mit Gott, der sie durch seine ἐκλογή (1Thess 1,4) und Berufung (1Thess 2,12; 4,7 und 5,24) in Anspruch genommen hat, weiterleben und dadurch die Heiligung in ihrem Leben konkret zu erleben.

Heiligung ist deswegen im 1. Thessalonicherbrief als ein dem neuen Sein der Glaubenden entsprechendes und konsequentes Verhalten in der Beziehung mit Gott zu verstehen, welches aus der Berufung durch Gott hervorgeht⁸² und Existenz, aber auch Handeln dieser Glaubenden entscheidend prägt und bestimmt. Wenn Gott die Glaubenden heiligt, so ermöglicht dies, dass die Glaubenden ein Leben nach seinem Willen in ihrer Glaubensgemeinschaft umsetzen bzw. sich nach seinem Willen richten.⁸³ Denn der Gott, der die Menschen durch die Verkündigung des Evangeliums in eine Beziehung mit sich ruft, nimmt den Menschen in seiner ganzen Existenz in Anspruch, was im 1. Thessalonicherbrief mit ἁγιασμός gleichgesetzt wird.⁸⁴ Indem die entscheidenden Voraussetzungen für das Verständnis von ἁγιάζω in 1Thess 5,23f. in Verbindung mit Gottes Wirken an den Glaubenden beleuchtet wurde, kann man sich den anderen Elementen des Verses annähern.

Im ersten Teil des Verses 1Thess 5,23 kommt das Verb ἁγιάζω als Kennzeichnung der Handlung des Gottes des Friedens an den Glaubenden vor. Der Gott des Friedens möge also die Glaubenden heiligen im Sinne dessen, was Paulus im Brief schon dargestellt hat. Das prädikative Adjektiv ὀλοτελεῖς unterstreicht das heiligende Wirken Gottes an den Glaubenden als etwas Allumfassendes. Das Wirken des Gottes des Friedens hat also zum Ziel, die Glaubenden ganz und gar bzw. ‚ganz vollständig‘ zu heiligen. Mit dem Adjektiv ὀλοτελεῖς

⁸⁰ So auch u.a. E. von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 1909, S. 229f.; G. Haufe, Thessalonicher, 1999, S. 198f. und E. D. Schmidt, Heilig ins Eschaton, 2010, S. 349.

⁸¹ Vgl. W. Marxsen, Thessalonicher, 1979, S. 72f.: „Paulus will damit keine anthropologische Definition vermitteln, sondern er bringt mit dieser (auch im Hellenismus begegnenden) Dreiteilung in möglichst umfassender Weise zum Ausdruck, dass die Heiligung des Menschen durch den prägenden Gott den ganzen Menschen bestimmt und gestaltet [...]“.

⁸² Zu dem Zusammenhang von Heiligung, Berufung und erforderlicher Abgrenzung von der Umwelt s.u.

⁸³ In diesem Sinn münden auch die Ermahnungen von 1Thess 5,12ff. in 1Thess 5,23 ein. Denn alles, was das Leben der Glaubenden in der Glaubensgemeinschaft betrifft, hat unabweislich auch mit der paulinischen Vorstellung von Heiligung und Bewahrung der Glaubenden zu tun.

⁸⁴ Vgl. diesen herkömmlichen Gedanken auch im Alten Testament, wo die Inanspruchnahme des erwählten Volkes durch Gott Konsequenzen für dessen Verhalten und konkretes Leben nach sich zieht (Lev 11,44f.; 19,2; 20,26; Dtn 14,1ff.; 28,9 usw.).

bestärkt Paulus einerseits Gottes Handlung, und andererseits spezifiziert er die Wirkung, welche für ihn so wichtig ist, dass er sogar einen neuen Begriff dafür prägt.

Der Begriff ὀλοτελής kommt bei Paulus nur an dieser einen Stelle vor und taucht sonst weder im NT noch in der LXX auf. Für die paulinische Verwendung von ὀλοτελής gibt es also keinen anderen Beleg in der gesamten antiken Literatur als Vergleichspunkt. Etymologisch betrachtet ist dieses Hapaxlegomenon aus zwei Adjektiven gebildet, nämlich das ὅλος, dem das τέλειος zugeordnet wird.⁸⁵ Das Adjektiv ὅλος bezeichnet von sich selbst die Ganzheit bzw. die Vollständigkeit⁸⁶ einer Größe. Indem Paulus an dieses Adjektiv ein neues anfügt, erweitert und verstärkt er in gewisser Weise die Bedeutung in eine bestimmte Richtung, die von dem zweiten Adjektiv, d.h. τέλειος, geprägt wird.⁸⁷

So wie der Begriff ὀλοτελεῖς kommt auch ὀλόκληρος bei Paulus nur in 1Thess 5,23 vor.⁸⁸ Beide Begriffe bringen sowohl eine quantitative als auch eine qualitative Bedeutung zum Ausdruck. Die qualitative Bedeutung wird jedoch von der quantitativen ermöglicht. D.h. nur das, was in seinem Umfang vollständig ist, kann als vollständig nach seinem wesentlichen Zustand verstanden werden.⁸⁹ ὀλοτελεῖς und ὀλόκληρος zielen also darauf ab, eine umfassende Bedeutung von Quantität und Qualität zu vermitteln und dadurch eine Vollständigkeit ganz deutlich zum Ausdruck zu bringen.⁹⁰ Der Gott des Friedens heiligt die Glaubenden in ihrer anthropologischen Ganzheit⁹¹ bzw. in ihrer ganzen Existenz als Glaubende.

⁸⁵ H. Seesemann, Art. ὀλοτελής, 1954, S. 176, 3, versteht als Grundbedeutung von ὀλοτελής „das ganze Ende, Ziel (τέλος) erreicht habend“. Aus τελής liest er also ein τέλος und nicht ein τέλειος. Dieses „Ziel“ wäre dann in Hinblick auf das Vorkommen der Parusie im zweiten Teil des Chiasmus zeitlich zu verstehen. Wenn man aber τέλος im Sinn von Vollendung versteht, dann könnte man es doch in Verbindung mit ὅλος bringen. Paulus verwendet aber einen anderen Begriff, wenn er die ‚Vollendung‘ der Glaubenden zum Ausdruck bringen will, nämlich τέλειος. Das Adjektiv ὅλος wirkt, morphologisch betrachtet, in der Neuschöpfung ὀλοτελής als Substantiv ungeschickter denn als Adjektiv. Vgl. die parallele Verwendung von τέλειος und ὅλος z.B: Aristot Phys III 6 p 207a 9.13.

⁸⁶ Für die unterschiedlichen Verwendungen vgl. W. Elliger, Art. ὅλος, 2011, 2. Teil Kolum. 1242.

⁸⁷ Vgl. Jak 1,4, wo die Glaubenden als τέλειοι καὶ ὀλόκληροι bezeichnet sind.

⁸⁸ Im NT kommt ὀλόκληρος nur noch an der schon genannten Stelle Jak 1,4 vor.

⁸⁹ In der LXX taucht das Wort in einem umfassenden Sinne von Qualität und Quantität auf: z.B. in Dt 27, 6 als Kennzeichnung für die Steine zum Altarbau als “λίθους ὀλοκλήρους”. Die gleiche Bedeutung findet sich in den anderen Stellen, in denen das Wort ὀλόκληρον auftaucht: Lev 23,15// Dt 16,9; Jos 8,31 (LXX Jos 9,2); Hes 15,5 und Sach 11,16. In Ez 15,5 wird es gleichermaßen im Sinne einer qualitativen und quantitativen metaphorischen Bezeichnung von Israel als Weinstock verwendet.

⁹⁰ Ein verwandter Sprachgebrauch von ὀλοτελής und ὀλόκληρος kommt erstaunlich häufig bei Philo vor als eine Art von Hendiadyoin. Bei ihm wird aber statt ὀλοτελής das Wort παντελής parallel mit ὀλόκληρος verwendet: Philo Abr. 1:47; Philo Agr. 1:130; Philo Abr. 1:146; Philo Spec. 1:80; vgl. weiter Philo Mig. 1:33; Philo Mos. 2:8; Philo Abr. 1:177; Philo Sacr. 1:111; Philo Ebr. 1:135; Philo Fug. 1:81 usw.

⁹¹ Grammatisch bezieht sich ὀλόκληρον aber nur auf τὸ πνεῦμα, dennoch überträgt sich im Satzzusammenhang seine Bedeutung auf das ganze Subjekt τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα. Dazu s. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, § 135.3.

Nicht zu übersehen sind auch die verwendeten Elemente, die die Glaubenden in Bezug auf die Bewahrung durch Gott näher charakterisieren. Geist, Seele und Leib werden ἀμέμπτως bewahrt. Seiner Satzfunktion nach nimmt ἀμέμπτως die Bedeutung eines Adverbs ein, aber wird nicht strikt adverbial verwendet, sondern prädikativ auf τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα bezogen.⁹² Die Untadeligkeit der Glaubenden in Hinblick auf ihre Vollständigkeit zum Zeitpunkt der Parusie des Herrn ist gerade Ziel und Zweck von dem, was Paulus in Verbindung mit dem Handeln Gottes bringt. Die hyperbolisch wirkende Formulierung ὀλόκληρον... ἀμέμπτως ... τηρηθεῖν im zweiten Teil des Verses ist sowohl Pendant zu als auch Folge von ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς des ersten Versteils. Indem Paulus ein neues und auf den ersten Blick sogar verdoppeltes Element in 1Thess 5,23b einführt, macht er es gerade nicht zu einfacher Übertreibung seines Ausdruckes, sondern zur Präzisierung seiner Formulierung.

Die Verwendung von ἀμέμπτως bzw. ἄμεμπτος findet man in 1Thess an zwei anderen für die Bedeutung dieses Begriffes weiterführenden Stellen. Was Paulus unter ἄμεμπτος versteht, kann man zuerst aus 1Thess 2,10 entnehmen. Paulus verwendet in jenem Kontext neben ὀσίως καὶ δικαίως den Begriff ἀμέμπτως zur Kennzeichnung der Art und Weise (ὡς) seiner bzw. seiner und der anderen Missionare Lebensführung gegenüber den Glaubenden. Man begegnet dann dem Begriff ἄμεμπτος weiterhin in 1Thess 3,13, in der Perikope also, die einerseits durch einen zusammenfassenden Charakter ausgezeichnet ist (1Thess 3,11f.) und andererseits die kommende Thematik des Briefes durch ἀγιωσύνη einleitet (1Thess 3,13).⁹³ In diesem Zusammenhang verwendet Paulus ἄμεμπτος in einer merkwürdigen Formulierung: ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνῃ. Wegen seines finalen Sinns kann man den Satz nur im Zusammenhang mit dem Übergeordneten verstehen. Paulus erwartet vom Herrn,⁹⁴ dass er die Glaubenden in der Liebe untereinander, zu allen und zu ihm und seinen Mitarbeitern wachsen lässt und immer reicher macht (πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι), damit

⁹² So auch E. von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 1909, S. 230 und T. Holtz, Thessalonicher, 1986, S. 265. Selbstverständlich will Paulus nicht über die Bewahrung durch Gott urteilen und bezeichnet so nicht sie als „untadelig“, sondern blickt auf die bewahrten Geist, Seele und Leib bzw. auf die Glaubenden selbst und bezeichnet dann sie als untadelig. Ohne die Konsequenzen daraus zu ziehen bezieht beispielsweise E. D. Schmidt, Heilig ins Eschaton, 2010, S. 359 ἀμέμπτως auf Gottes Handlung.

⁹³ G. Haufe, Thessalonicher, 1999, S. 63 spricht deswegen von 1Thess 3,11ff. als „Transitus-Funktion zwischen beiden Briefteilen“.

⁹⁴ Ob Paulus mit ὁ κύριος an Gott oder an Jesus denkt, bleibt in 1Thess 3,12 eher offen, aber im Kontext von 1Thess 3,11 und 1Thess 3,13 kann nur Jesus gemeint sein. So die Mehrheit der Kommentare: vgl. z.B.: E. von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 1909, S. 149; T. Holtz, Thessalonicher, 1986, S. 143 und G. Haufe, Thessalonicher, 1999, S. 63.

(εἰς τό)⁹⁵ ihre Herzen gefestigt werden⁹⁶ und untadelig⁹⁷ in Heiligkeit vor Gott in der Parusie des Herrn seien.⁹⁸ Zuerst kann man in 1Thess 3,13 deutlich erkennen, dass Paulus mit ὑμῶν τὰς καρδίας weder die bloße ‚Innerlichkeit‘ der Glaubenden noch etwas ‚Spirituelles‘ zum Ziel hat.⁹⁹ Diese Festigung der Herzen der Glaubenden wird in der Liebe untereinander, zu ihm und seinen Mitarbeitern und zu allen verwirklicht und konkret gelebt.¹⁰⁰ Darauf zielt Paulus ab, denn obwohl von seiner Bedeutung her ἄμεμπτος die Qualität eines Zustandes zum Ausdruck bringt, relativiert sich diese statische Bedeutung in Verbindung mit πλεονάζω und περισσεύω (vgl. weiter 1Thess 4,1.10) – zwei Verben also, die eher einen Vorgang vermitteln – und er verleiht der Formulierung eher einen dynamischen Aspekt. Indem Paulus in diesen Zusammenhang den Begriff ἄμεμπτος einführt, stellt er eine klare Verbindung zwischen der Konkretisierung der Liebe und der Untadeligkeit der Glaubenden als Folge oder sogar als Zweck seiner Formulierung her und knüpft dadurch die ἀγιωσύνη der Glaubenden an ihr Verhalten in der Liebe an.¹⁰¹ Dieses Verhältnis von ἀγιωσύνη und ἄμεμπτος und dadurch die Näherbestimmung von ἀγιωσύνη durch den ἄμεμπτος-Begriff ist bei Paulus zwar auffällig, aber im 1. Thessalonicherbrief nachvollziehbar. Denn der im Neuen Testament nur bei Paulus, und zwar nur dreimal (Röm 1,4;¹⁰² 2Kor 7,1¹⁰³ und hier in 1Thess 3,13), vorkommende Begriff ἀγιωσύνη unterstreicht den gesamten ethisch-theologischen Ton der Verse 1Thess 3,12f.¹⁰⁴ Wie sich diese Eigenschaft ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ am Zeitpunkt der Parusie des Herrn zeigen kann, sieht Paulus vor allem in der wachsenden und immer reicher werdenden Liebe der Glaubenden. Mit dem Vorkommen von ἀγιωσύνη in 1Thess 3,13 bereitet Paulus die folgende

⁹⁵ Für εἰς τό + Inf. zur Bezeichnung des Zwecks oder der Folge vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, §402,2.

⁹⁶ Ob diese Festigung vom Herrn selbst bewirkt wird oder ob sie Folge der stetig wachsenden und immer reicher werdenden Liebe ist, bleibt offen wegen des Infinitivs στηρίζαι.

⁹⁷ Paulus verwendet ἄμεμπτος adjektivisch in Bezug auf ὑμῶν τὰς καρδίας. Die Herzen der Glaubenden werden gefestigt, damit sie untadelig sein können. Die Ausdruckweise bildet einige Schwierigkeiten für die Übersetzung, obwohl der Sinn klar ist.

⁹⁸ Anders als in 1Thess 5,23, wo der Gott des Friedens die Glaubenden für die Parusie des Herrn ‚vorbereitet‘ und bewahrt, ist an der Stelle 1Thess 3,13 vielmehr ein Zusammenhang zwischen ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ und ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου hergestellt.

⁹⁹ Vgl. T. Holtz, Thessalonicher, 1986, S. 145.

¹⁰⁰ G. Haufe, Thessalonicher, 1999, S. 64.

¹⁰¹ Vgl. jedoch E. D. Schmidt, Heilig ins Eschaton, 2010, S. 346ff., der, obwohl er im ἄμεμπτος-Begriff einen ethischen Sinn erkennt, den Versuch unternimmt, diesen ethischen Sinn zu relativieren, indem er schreibt, „dass ἄμεμπτος beinahe grundsätzlich nur dann eindeutig ethisch verstanden wird, wenn der Begriff mit ähnlichen Parallelbegriffen gekoppelt wird. Steht er allein, verliert sich seine ethische Konnotation schnell.“ Einerseits reicht ein kurzer Blick in die von Schmidt selbst eingebrachten Belege, um festzustellen, dass der Begriff gar nicht so „schnell“ an ethischer Konnotation verliert, wenn er allein steht; andererseits könnte man in der Einsetzung von πλεονάζω und περισσεύω genau den Vorbehalt Schmidts erfüllt sehen.

¹⁰² Vermutlich Traditionsgut. Vgl. darüber z.B. P. Stuhlmacher, Römer, 1998, S. 21.

¹⁰³ Über diese umstrittene Stelle vgl. v.a. F. Wilk, Gottes Wort, 2008, S. 673ff.

¹⁰⁴ Schon die Bildung des abstrakten Substantivs aus dem Adjektiv mit dem Suffix -σύνη zeigt seinen abstrakten Eigenschaftscharakter. Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, §110,2.

Thematik der Heiligung vor, welche er dann im Bereich des Willens Gottes einführt und dadurch auch theologisch zu begründen versucht.

Ob Paulus das Ergebnis, zu welchem das aktive Verhalten der Glaubenden in ihrer Beziehung mit Gott führt,¹⁰⁵ wodurch sie untadelig in Heiligkeit wahrgenommen werden,¹⁰⁶ als gegebenen Zustand des ‚jetzigen‘ Lebens der Glaubenden versteht oder ob es sich als endgültiger Zustand erst bei der Parusie des Herrn vollziehen wird, lässt er offen. Aber sowohl in 1Thess 3,12f. in Verbindung mit 1Thess 4,1ff. als auch abschließend in 1Thess 5,23 bringt Paulus mit der eschatologischen Perspektive der Ankunft des Herrn klar zum Ausdruck, dass dieses Ergebnis bei der Parusie des Herrn wichtig ist und dass er sich bemüht, dies den Glaubenden zu verdeutlichen und sie darauf vorzubereiten.¹⁰⁷ Hier zeigt sich zwischen 1Thess 3,12ff und 1Thess 5,23 ein wichtiges gemeinsames Element im Hinblick auf den Hintergrund der Verwendung von ἀγιωσύνη, ἀγιασμός und ἀγιάζω, nämlich das Ziel, auf das Paulus blickt. Bestimmend für die Existenz der Glaubenden ist die Parusie des Herrn und der Zustand der Glaubenden zu diesem Zeitpunkt. Denn nicht einen schon abgeschlossenen und nur zu bewahrenden Zustand hat Paulus im Blick, sondern er weist die Glaubenden auf das Ziel ihrer Existenz hin, und von dort her bestimmt er ihre jetzige Realität und erwartet entsprechendes Verhalten, damit sie bis ans Ziel gelangen und dann auch zum Zeitpunkt der Parusie (vgl. 1Thess 2,19 und 1Kor 1,8) ἄμεμπτος bleiben bzw. sind. Denn sowohl in der Liebe als auch in der Lebensführung gilt, dass die Thessalonicher die Konkretion ihrer Existenz als *Glaubende* zu leben haben und so untadelig bewahrt werden.¹⁰⁸ Durch den Begriff

¹⁰⁵ Zuerst ist zu bemerken, dass Paulus für die Konkretisierung vom στηρίζαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνη auch eine bestimmte Vorstellung hat von der Art und Weise, wie dies vor sich gehen soll. Nach 1Thess 3,2 ist genau dieser der Zweck, weshalb Paulus Timotheus nach Thessaloniki schickt: εἰς τὸ στηρίζαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν. Schon sehr auffällig ist die Einleitung des Folgesatzes in 1Thess 3,2 mit εἰς τὸ στηρίζαι ὑμᾶς und in 1Thess 3,13 mit εἰς τὸ στηρίζαι ὑμῶν. Paulus stellt im 1Thess eine beachtenswerte Vernetzung von wiederkehrenden Begriffen und komplementären Bildern her, die aufschlussreich für das Verständnis des Briefes und seine theologische Tragweite sind. Für die vorgenommene Auslegung genügt zu bemerken, dass Paulus mit στηρίζω Konkretes zum Ziel hat und dass er sowohl das Verb παρακαλέω in diesem Zusammenhang verwendet (vgl. weiter die wiederkehrende Verwendung von παρακαλέω in 1Thess 2,12 (!); 4,1 (!); 4,10.18; 5,11.14) als auch beide Verben in direkte Verbindung mit dem Glauben der Thessalonicher bringt.

¹⁰⁶ T. Holtz, Thessalonicher, 1986, S. 146 bringt diesen Zusammenhang gerade auf den Punkt, indem er schreibt: „Insofern aber der Wille Gottes immer wieder getan werden will, ist das Heiligsein nicht eine ruhende Qualität, sondern ein aktives Verhalten oder, genauer, das stets neu zu gewinnende Ergebnis aktiven Verhaltens.“ Vgl. weiter E. von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 1909, S. 151.

¹⁰⁷ Obwohl in 1Thess 4,1ff. die Parusithematik als theologische Begründung der Unterweisung zurücktritt und Paulus vorwiegend die Erstverkündigung aufgreift, kann man sie jedoch gerade als Hintergrund auch in diesem Komplex voraussetzen, denn es ist für die Glaubenden klar, in welchem Zusammenhang sie die Unterweisung einordnen sollen, nämlich in Hinblick auf das Verhalten bis zur Ankunft des Herrn.

¹⁰⁸ Vgl. wie P. von der Osten-Sacken, Gottes Treue, 1977, S. 198, in Bezug auf 1Thess 3,12 die erbetene Handlung des Herrn in Verbindung mit der konkreten Handlung der Glaubenden bringt: „So kann in der Bitte um das Wachsen der Agape ‚zueinander und zu allen‘ [1Thess 3,12] das Spezifikum der paulinischen Auslegung der erbeteten und zugesagten Bewahrung und Festigung der Gemeinde gesehen werden. Vollzieht sich aber die Bewahrung nach Paulus nicht anders als in dieser Agape zueinander und zu allen, dann ist sie die vorrangige

ἁγιασμός wird deswegen die Wirkung der Einsetzung der Glaubenden in den Wirkungsbereich Gottes dargestellt. Einmal in die Beziehung zu Gott eingeführt, richten sich die Glaubenden in dieser Beziehung bzw. dieser Bindung zu Gott entsprechend aus.¹⁰⁹

Mit der Angabe ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet Paulus also den Zeitpunkt und das zeitliche Ziel (vgl. 1Kor 1,8), bis zu dem der Gott des Friedens die Glaubenden heiligen und bewahren wird. Paulus greift damit erneut ein zentrales Thema des Briefes auf. Vor dem Hintergrund der nah erwarteten Parusie des Herrn entfaltet er im 1. Thessalonicherbrief seine Theologie (vgl. 1Thess 1,3.10; 2,19; 3,13; 4,13ff. 5,1ff.) und markiert dadurch, dass die Existenz der Glaubenden auf dieses künftige Ereignis gerichtet ist und von ihm her auch ihre Gegenwart bestimmt wird. Dass Paulus den Brief in 1Thess 5,23 mit der Thematik der Ankunft des Herrn Jesus Christus abschließt, überrascht deswegen keinesfalls.

Mit der Parusie des Herrn verbindet Paulus sowohl das Heil für die Glaubenden (vgl. 1Thess 1,10) als auch das Verderben für die Ungläubigen (vgl. 1Thess 5,1ff.).¹¹⁰ Dass er am Ende seines Briefes die Heiligung und Bewahrung der Glaubenden in Hinblick auf die Vorbereitung auf die Parusie und die heilsnotwendige Heiligung bis zu diesem Zeitpunkt in die Sphäre der göttlichen Wirkung hineinstellt, zeigt nochmals im Briefabschluss den im Brief dargestellten Anspruch Gottes auf die Glaubenden. Für die Glaubenden bedeutet der Anspruch Gottes, sie für und bis zur Parusie des Herrn zu heiligen und zu bewahren, dass sie im Wirkungsbereich Gottes bleiben werden bis zu diesem Zeitpunkt. Was das aber konkret bedeutet, hat Paulus in seinem Brief schon ausführlich genug den Glaubenden gezeigt (vgl. 1Thess 1,9f.; 2,11f. (!); 3,12f. 4,1ff.; 4,9; 5,4ff.; 5,12ff.) und sogar besondere Mittel dazu verwendet (vgl. 1Thess 3,2 und zudem 3,10f.).

Mit dem Einbezug der Parusie in 1Thess 5,23 schließt Paulus eine Thematik ab, die seit 1Thess 1,9f eine zentrale Rolle im ganzen Brief spielt. Die durch Jesus Christus in die Beziehung mit Gott hineingeführten Glaubenden werden aus dieser neuen Realität ihrer Existenz heraus leben. Dazu gehören auch die apostolischen Anweisungen und Gebote, die das konkrete Leben der Glaubenden bis zur Parusie bestimmen (vgl. 3,12ff.; 4,1ff.). Indem die Glaubenden sich daran festhalten, bleiben sie im Wirkungsbereich Gottes und dadurch von dem künftigen Zorn Gottes verschont (1Thess 1,10; 5,4.8f). Der Herr Jesus Christus errettet

Manifestation der durch Jesus Christus wirksamen Treue Gottes bis zur Parusie. Dann ist diese Treue zugleich bezogen auf die konkreten Gemeindeverhältnisse, in denen sie sich eben in Gestalt der Agape erweist.“

¹⁰⁹ In diesem Sinn versteht G. Haufe, Thessalonicher, 1999, S. 108 ἁγιασμός sogar als „begriff eines alltäglichen Verhaltensprozesses“.

¹¹⁰ Vgl. M. Konradt, Gericht und Gemeinde, 2003, S. 70, der sowohl in 1Thess 1,10 als auch in 5,3 ein hereinbrechendes Vernichtungsgeschehen sieht.

also von dem kommenden Zorn Gottes und führt die Glaubenden in die Beziehung mit Gott hinein (1Thess 1,10), in welcher Gott dann die Glaubenden heiligt und bewahrt bis zur Parusie des Herrn. Von dem Zorn Gottes sind die Glaubenden schon jetzt errettet. Jedoch wird sich dies erst bei der Parusie des Herrn endgültig zeigen und vollziehen (vgl. 1Thess 5,9). In Hinblick auf Paulus' Auseinandersetzung mit dem Friedenbegriff in 1Thess 5,3 und seinen Zusammenhang mit 1Thess 5,23 wird diese eschatologische Perspektive im Folgenden von großem Belang sein (s.u. S. 36ff.).

In 1Thess 5,24 führt Paulus eine Art von Bekräftigung und Beteuerung seiner vorangegangenen Formulierung ein und verleiht dadurch den Versen 1Thess 5,23f. einen Zusicherungscharakter, was mit den vorangegangenen Formulierungen im Optativ gut zusammenpasst. Mit πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει weist 1Thess 5,24 auf das Subjekt von 1Thess 5,23 zurück, ohne es jedoch wörtlich zu wiederholen. Gott, der in 1Thess 5,23 als „Gott des Friedens“ beschrieben wurde, wird dann in 1Thess 5,24 mit drei Bezeichnungen charakterisiert. Zuerst spielt Paulus auf eine Bezeichnung des ‚Charakters‘ Gottes an (der Gott, der treu ist¹¹¹ – vgl. 1Kor 1,9; 10,13b; 2Kor 1,18) und dann auf zwei seiner Handlungsweisen gegenüber den glaubenden Thessalonichern, nämlich auf das Berufungshandeln mit dem Verb in Partizip Präsens (der Gott, der die Thessalonicher beruft – ὁ καλῶν ὑμᾶς Vgl. 1,4; 2,12; 4,7) und auf die Vergewisserung seines Handelns mit dem Verb in Indikativ Futur (ὃς καὶ ποιήσει).¹¹²

Das καλῶν (in Partizip Präsens!) in 1Thess 5,24 unterstreicht zum einen die Hervorhebung des Wirkens Gottes im vorangegangenen Vers, zum anderen formuliert es die Aussage über die Berufung durch Gottes einen nicht in der Vergangenheit abgeschlossenen Akt (vgl. 1Kor 1,9), sondern, wie häufig in 1Thess,¹¹³ als ein kontinuierliches Handeln (durativ).¹¹⁴ Als *verbum efficax*¹¹⁵ zeigt das καλέω, dass Gottes Rufen ein schöpferischer Akt ist,¹¹⁶ und indem dieser Akt nicht in der Vergangenheit der Glaubenden verortet wird – bei der Erstverkündigung des Evangeliums durch den Apostel etwa, aber auch in der Annahme dieser

¹¹¹ Die Wendung πιστὸς ὁ θεὸς steht in alttestamentlich-jüdischer Tradition: vgl. z.B. Dtn 32,4; Jes 49,7; PsSal 14,1; 17,10. Für eine ausführliche formgeschichtliche Bestimmung dieses „Treuespruches“ vgl. P. von der Osten-Sacken, Gottes Treue, 1977, S. 181ff.

¹¹² Vgl. 1Kor 1,7ff., wo Paulus den Gedanken von der Treue Gottes und seinem Handeln an den Glaubenden bis zur Parusie des Herrn wieder aufgreift und sich sogar wörtliche Übereinstimmungen mit 1Thess 5,23f. finden.

¹¹³ Vgl. 2,12 und 4,8.

¹¹⁴ Vgl. U. Schnelle, Die Ethik des 1.Thessalonicherbriefes, 1990, S. 296: „Für Paulus sind Berufung und Gabe des Geistes offenbar keine einfachen, in der Vergangenheit liegenden Ereignisse, sondern Gegenwart und Zukunft bestimmendes Gotteshandeln.“

¹¹⁵ Schmidt, Art. καλέω, 1938, S. 499 bezeichnet das Verb καλέω als einen „terminus technicus für den Heilsvorgang“.

¹¹⁶ Vgl. T. Holtz, Thessalonicher, 1986, S. 92. Für einen theologisch entfalten Gedanken des Rufes Gottes als schöpferischer Akt vgl. bei Paulus selbst Röm 4,17.

Botschaft im Glauben und in der Taufe der Glaubenden –, sondern sich sowohl für ihre Gegenwart als auch für ihre Zukunft entscheidend und bestimmend zeigt, bleibt er immerwährend konstitutiv für ihre Existenz als Glaubende. Entscheidend ist also, dass das Ziel der Berufung noch aussteht (vgl. 1Thess 1,9f.; 2,12; 5,9f.) – und deshalb der Vorgang des Berufens als noch andauernd vorgestellt ist.

Der Berufungsgedanke von 1Thess 5,24 greift noch ein Element des Briefkorpus auf, das eine zentrale Rolle seit der Danksagung in 1Thess 1,4 gespielt hat. Die Glaubenden sind durch das Evangelium die „Erwählten“ (1Thess 1,4) bzw. Berufenen Gottes (1Thess 2,12; 4,7). Mit dieser Thematik rahmt Paulus seinen Brief an die Glaubenden in Thessaloniki ein und markiert dadurch die zentrale Stelle einer Berufungstheologie in diesem Brief.¹¹⁷ Dieses Berufungshandeln Gottes bedeutet aber vor allem einen schöpferischen Akt. Denn auf diese Weise schafft Gott eine neue Existenz für die Menschen, indem er die Glaubenden in eine Beziehung zu sich führt. Als Folge dieses schöpferischen Aktes und der Hineinstellung in eine neue Existenz werden die Glaubenden dann ermahnt, als solche in der Bindung bzw. in der Beziehung zu Gott im Glauben (1Thess 1,8; 2,13!; 3,2.5.6.7.10) weiterzuleben (vgl. 1Thess 2,12 und 1Thess 4,7). In dieser Verbindung gehalten werden die Glaubenden von Gott, dem Berufenden, der sie heiligt und so auch bewahrt. Da Heiligung und Bewahrung nicht in der Vergangenheit abgeschlossen sind, sondern fortdauernd erfahren werden in Verbindung mit Gottes Handlung durch das Evangelium, schließt Paulus seine Beteuerung in 1Thess 5,24 mit der Bezeichnung Gottes im Partizip Präsens als ὁ καλῶν und der futurischen Formulierung ὅς καὶ ποιήσει. Dadurch hebt er einerseits den fortdauernden Charakter der Berufung Gottes hervor und andererseits blickt er wieder auf das eschatologische Ziel seiner vorangegangenen Formulierung und bindet beide Aspekte zusammen.

Durch den Rekurs auf die Treue Gottes in 1Thess 5,24 kommt die Funktion von 1Thess 5,23f. klar zum Ausdruck: die Festigung der Glaubenden in der Beziehung zu Gott. Denn indem Paulus den Glaubenden nicht die Treue Gottes zusagt, sondern das Handeln des berufenden Gottes, der die Glaubenden heiligt und bewahrt, durch die Treue gekennzeichnet hat, bestärkt er die Glaubenden darin, ihre Beziehung zu diesem Gott fortzuführen, denn von ihm hängt das Heil ab.¹¹⁸

Die begleitende Frage in einer Berufungs- und Heiligungstheologie ist nämlich, wozu denn Gott die Berufenen beruft. Die „Erwählung geschieht durch Herausnahme aus einem

¹¹⁷ Für die Traditionsgeschichte der Erwählungsthematik in 1Thess vgl. bes. J. Becker, *Erwählung*, 1986, S. 82ff.

¹¹⁸ Deswegen zeigt sich Paulus auch sehr irritiert in 1Thess 5,3, wonach es Menschen gibt (nicht Glaubende), die anderer Auffassung sind (s.u.).

allgemeinen Unheilzustand¹¹⁹ und durch die Einführung in eine neue bestimmende Beziehung bzw. in einen Wirkungsbereich Gottes. Deswegen wertet Paulus den Zustand, in dem die Ungläubigen noch leben, als heillos ab, und in Abgrenzung¹²⁰ zu diesem beteuert er, dass die Glaubenden dazu berufen sind, in der Beziehung zu Gott zu leben, um nicht wieder in den Unheilzustand zu fallen.¹²¹

Mit dem Rekurs auf die Berufung und die Heiligung durch Gott drückt Paulus nichts weniger aus als die Entstehung der Beziehung zwischen Glaubenden und Gott und die Weiterführung dieser Beziehung bis zur Ankunft des Herrn. Gott wirkt an den Glaubenden und wird es weiter tun, indem sie ihm dienen bzw. in der Verbindung zu ihm stehen und von dieser Verbindung her ihr Leben gestalten.¹²² Sowohl die Bezeichnung Gottes im Partizip Präsens (ὁ καλῶν ὑμᾶς) als auch die Zusicherung im Futur (ὅς καὶ ποιήσει), aber auch die heiligende und bewahrende Handlung Gottes im vorangegangenen Vers, heben den durativen Charakter des Sachverhaltes hervor, welchen Paulus während des ganzen Briefes zum Ausdruck gebracht hat. Gott führt, als berufender treuer Gott des Friedens, sein Werk weiter bis zur und für die Parusie des Herrn, und deswegen wurden die berufenen Glaubenden ermuntert, bestärkt und ermahnt, in der Beziehung zu Gott zu bleiben, damit die Heiligung und die Bewahrung Gottes sich dadurch vollziehen können. Der treue Gott des Friedens wird also die Glaubenden vollständig heiligen, so dass sie bei der Parusie des Herrn untadelig sein können.

¹¹⁹ J. Becker, Erwählung, 1986, S. 85.

¹²⁰ Indem Paulus das Verb ἀγιάζω in dieser Art und Weise verwendet, überträgt er auf die Glaubenden ein zentrales jüdisches Theologumenon. Gemeint ist die Absonderung des Volkes Gottes (Vgl. z.B.: Lev 20,26) bzw. der Gemeinde Gottes von ihrer heidnischen Umwelt. Dadurch stellt Paulus eine Abgrenzung der Glaubenden von ihrer Umwelt bezogen auf ihren Lebenswandel her, was in 1Thess 4,5 sogar ganz explizit erwähnt wird.

¹²¹ Erwählungstheologie und eine Abgrenzungsethik gehen bei Paulus aber wie im Alten Testament Hand in Hand. Schon in 1Thess 1,4 kennzeichnet Paulus die Glaubenden als ἡγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ und weist auf ihre Erwählung (τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν) hin. In dieser Stelle zielt Paulus darauf ab, die Erwählung in Zusammenhang mit der vorangegangenen Erwählung von dem Werk des Glaubens (τοῦ ἔργου τῆς πίστεως), von der Mühe der Liebe (τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης) und der Geduld der Hoffnung (τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος) zu bringen. Die Erwählung und die Lebensführung der Glaubenden sind in dieser Hinsicht eng verknüpft und auf eine praktische Einstellung bezogen. Der gleiche Gedanke taucht wieder in 1Thess 1,9 auf, wo Paulus die Bekehrung von den Abgöttern (τῶν εἰδῶλων) zu dem lebendigen und wahren Gott (θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ) mit einem δουλεύειν verbindet und dadurch das Glaubensleben als ein Gott-Dienen bis zur Parusie des Herrn (vgl. 1Thess 1,10) subsumiert. Besonders aber in 1Thess 2,12 und 1Thess 4,7 verknüpft Paulus ganz explizit die Berufung der Glaubenden durch Gott bzw. durch das von Paulus gepredigte Evangelium (vgl. 1Thess 1,5; 2,2f.; 2,13; 4,8) mit einem neuen Lebenswandel. In 1Thess 2,1 verbindet Paulus ganz explizit Berufungstheologie und ethische Lebensführung. Genau dieser Gedankengang kommt in 1Thess 4,1ff. wieder zur Sprache: 1Thess 4,1 (ethische Lebensführung) und 1Thess 4,7 (Berufungstheologie als theologische Begründung der ethischen Anweisungen) bilden die Rahmen für die Perikope. Die Zuwendung Gottes im Evangelium beruft also immer wieder die Glaubenden, in der Zuwendung zu dem berufenden Gott zu leben.

¹²² In 1Thess 5,23 tritt diese menschliche Seite des Heiligungsgedankens zurück. Dies geschieht zum einen, weil Paulus diesen Zusammenhang schon vorher festgelegt hat (1Thess 4,1ff. und 1Thess 5,23 stehen nicht im Widerspruch zueinander, sondern komplementieren sich). Zum anderen hat das Pronomen αὐτός nicht die Funktion eines „allein der Gott des Friedens“, sondern eines betonten „er, der Gott des Friedens“ (s. dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, § 277). Dadurch hebt Paulus nicht nur das Subjekt „Gott“ hervor, sondern betont in seiner Formulierung das Syntagma „der Gott des Friedens“!

Jetzt bleibt noch zu fragen, was 1Thess 5,23 eigentlich zum Ziel hat, wenn gerade in dem bis hier hergestellten Zusammenhang Gott als „Gott des Friedens“ bezeichnet wird. Die unterschiedlichen verwendeten Elemente weisen schon darauf hin, dass Paulus einerseits ein dynamisches Verhältnis zwischen Gott und Glaubenden zum Ausdruck bringen will und andererseits diese Dynamik in ein möglichst allumfassendes Bild einzustellen versucht. Friede scheint in diesem Konzept der kohärenteste Begriff zur Bezeichnung Gottes zu sein, denn er führt sowohl theologische als auch ethische Elemente zusammen und bringt sie auf den Punkt. Der nächste Schritt besteht deswegen darin, Gott und Frieden in Verbindung zu bringen, um so erklären zu können, warum Paulus diesen Zusammenhang in 1Thess 5,23 begrifflich so unvermittelt herstellt.

5. Die Rede von Gott im 1.Thessalonicherbrief

Im Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης findet sich die letzte Erwähnung Gottes im 1. Thessalonicherbrief. Paulus verwendet aber θεός insgesamt 36mal in den theologischen Ausführungen des Briefes an die Thessalonicher. Die Sparsamkeit des Paulus, was Formulierungen mit Gott angeht, in denen Gott als direkt handelnde Person den Glaubenden gegenübertritt, und die Weise, wie Paulus diese Formulierungen einsetzt, bilden eine wichtige Grundlage für die *Theologie* des Briefes. Paulus setzt das Appellativum θεός und darüber hinaus Gott betreffende Aussagen in Hinblick auf die Glaubenden auf zweierlei Art ein:

a) In der Perspektive des Handelns Gottes: Gott liebt die Glaubenden (1,4), erwählt sie (1,4), beruft sie (2,12; 4,7; 5,24), gibt ihnen seinen Geist (1Thess 4,8), hat sie zur Erlangung des Heils bestimmt (1Thess 5,9), lehrt sie zu lieben (1Thess 4,9), lenkt den Weg des Apostels zu ihnen hin (1Thess 3,11), heiligt und bewahrt sie (1Thess 5,23f.).

b) In der Perspektive der Beziehung der Glaubenden zu Gott: Indem die Thessalonicher das Wort Gottes aufgenommen haben (1Thess 2,13), glauben sie an Gott (1Thess 1,8), sie sind also πιστεύοντες (1Thess 2,13) und so die ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ geworden (1Thess 1,1), denn sie haben sich von den Götterbildern zu dem lebendigen und wahren Gott bekehrt, um ihm zu dienen (1Thess 1,9) und ein dem Gott würdiges Leben zu führen (1Thess 2,12), um ihm auf diese Weise zu gefallen (1Thess 4,1) und ihn so nicht zu verachten (1Thess 4,8), wobei sie durch die Liebe ein Herz untadelig in Heiligkeit vor ihm erlangen (1Thess 3,13).

Wenn man alle diese Aussagen über Gott in ihrem jeweiligen Zusammenhang wahrnimmt, kommt man zu dem Schluss, dass Paulus den Glaubenden vermitteln will, dass sie

durch die Verkündigung des Evangeliums in den Wirkungsbereich Gottes eingeführt wurden und eine neue und allein von diesem Gott bestimmende Existenz führen. Die heiligende und bewahrende Handlung Gottes in 1Thess 5,23 muss deswegen auch in diesem Zusammenhang verstanden werden. Denn die Glaubenden zu heiligen und zu bewahren ist eine Handlung Gottes, die sich in seinem Wirkungsbereich vollzieht, in welchen die Thessalonicher durch die Verkündigung des Evangeliums eingeführt worden sind und durch den Glauben dann auch bleiben.¹²³ Gott heiligt und bewahrt die Glaubenden, indem er solches durch das verkündigte Evangelium bewirkt, d.h. indem die Thessalonicher zum Glauben gelangt sind *und* soweit sie als Glaubende leben, verwirklicht sich die heiligende und bewahrende Handlung Gottes an ihnen. Mit Heiligung und Bewahrung Gottes drückt Paulus das aus, was er während des ganzen Briefes versucht hat zu kommunizieren, nämlich die Glaubenden in ihrem Glauben an Gott (1Thess 1,8: ἡ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεόν) zu festigen (vgl. 1Thess 3,1ff.), damit sie von diesem Glauben her ihr Leben gestalten.¹²⁴ Die Handlung Gottes an den Glaubenden geschieht, indem sie sich durch das Evangelium verwirklicht, denn das Wort, das die Thessalonicher aufgenommen haben, ist in ihnen wirkendes Wort Gottes (vgl. 1Thess 2,13).

In allen Erwähnungen einer Handlung Gottes formuliert Paulus seine Aussagen entweder im Präsens (1Thess 1,4; 2,12!; 4,7; 4,8!; 5,24!) oder er bringt zum Ausdruck, dass die Glaubenden in einen dynamischen Prozess eingeführt wurden, der weiterzuführen ist (1Thess 4,7; 4,9; 5,9; 5,23f.). In diesen Zusammenhang gehört sowohl die Benennung Gottes als ὁ καλῶν in 1Thess 5,24 als auch die Handlung Gottes in 1Thess 5,23 und nicht weniger die Benennung Gottes als Gott des Friedens.¹²⁵ Diese Formulierungen haben gerade das zum Ziel, was Paulus während des gesamten Briefes immer wieder zum Ausdruck gebracht hat: Bestimmend für die Glaubenden sowohl in Hinblick auf die Gegenwart als auch auf das entscheidende baldige Ereignis der Parusie des Herrn ist ihre Beziehung zu Gott, der durch sein Rufen und Heiligen nicht nur seinen Anspruch auf die Glaubenden zum Ausdruck bringt, sondern auch die Voraussetzung für den erwarteten Zustand bei der Parusie des Herrn erfüllt.

¹²³ Genau deswegen leitet Paulus z.B. die Thematik der Heiligung in 1Thess 4,1f. mit dem Hinweis auf die Erstverkündigung des Evangeliums ein. Es ist diese Botschaft, ihre Aufnahme und ihre Wirkungsmacht, die die Grundlage schafft, auf welcher die Heiligung bzw. die heiligende und bewahrende Wirkung Gottes sich verwirklicht und dadurch ermöglicht wird, dass die Glaubenden Gott gefallen können, indem sie die ethischen Anweisungen nicht missachten, wodurch sie auch Gott selbst missachten würden.

¹²⁴ Vgl. z.B. die fünfmalige Verwendung von πίστις in 1Thess 3,1ff. In jenem Kontext erwähnt Paulus ganz deutlich, worum es ihm eigentlich geht, wenn er Timotheus zu ihnen schickt (1Thess 3,2), warum er selbst zu ihnen kommen will (1Thess 3, 10) und, schließlich, warum er einen Brief an sie schreibt.

¹²⁵ Besonders durch die Verwendung des Ausdruckes ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς in 1Thess 5,23 schwingt eine prozessuale Bedeutung eines Handelns mit. Die Vollständigkeit des Heiligens zeigt sich als etwas, was noch zu erreichen ist, und dadurch als ein unabgeschlossenes Geschehen, welches erst bei der Parusie des Herrn aufhört.

In Anbetracht des brieflichen Zusammenhangs, in dem 1Thess 5,23f. steht, kann man sagen, dass Paulus auch in diesen Versen zum Ausdruck bringt, dass er das Heiligen des Gottes des Friedens nicht als eine abgeschlossene Versetzung in einen statischen Zustand versteht,¹²⁶ sondern als Einführung in eine dynamische Beziehung, die zur Heiligung und Bewahrung führt.¹²⁷

6. Friede im 1.Thessalonicherbrief

Nachdem der theologische Zusammenhang, in dem das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Thess 5,23f. vorkommt, analysiert und dann das spezifische theologische Bild vom 1Thessalonicherbrief kurz beleuchtet wurde, bleibt jetzt zu fragen: a) Was motiviert Paulus dazu, dieses Syntagma in 1Thess 5,23 einzusetzen und b) wie können die Glaubenden in Thessaloniki dieses Syntagma verstehen bzw. welche Assoziationen sind somit möglich? Der nächste Schritt besteht nun darin, das Vorkommen des Begriffes εἰρήνη in diesem Kontext zu klären und darzustellen, wie es dazu kommt, dass er in Verbindung mit Gott gebracht wird.¹²⁸

Die erste Verwendung von εἰρήνη findet man schon in der Grußformel χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη in 1Thess 1,1, wonach Gnade und Friede den Glaubenden nicht so sehr gewünscht als vielmehr zugesagt wird. Bei dieser Grußformel fällt zudem auf, dass Paulus den in späteren Briefen deutlichen Bezug zu Gott und Jesus Christus in Verbindung mit dem Frieden noch nicht herstellt (vgl. 1Kor 1,3; Röm 1,7, usw.).¹²⁹ Die zweite Verwendung von εἰρήνη findet sich in der sehr umstrittenen Stelle 1Thess 5,3, in der Paulus möglicherweise unter εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια den sozio-politischen Kontext seiner Zeit zusammenfasst (s.u.). Die dritte Verwendung von εἰρήνη findet sich in Form der Ermahnung, in Frieden miteinander zu leben

¹²⁶ In späteren Briefen sind gelegentlich solche Vorstellungen zu finden, wie z.B. in 1Kor 1,2; 6,11.

¹²⁷ Schon das Fehlen der Bezeichnung ἅγιοι für die Glaubenden im 1Thess zeigt, wie M. Bohlen, *Sanctorum Communio*, 2011, S. 81 gut formuliert, „eine grundsätzliche Differenz im Heiligkeitsverständnis zwischen dem 1Thess und den anderen Paulusbriefen“. Vermutlich liegt es gerade daran, dass Paulus in 1Thess eine ganz bestimmte theologische Intention verfolgt, nämlich den Glaubenden zu vermitteln, dass sie in eine dynamische Existenz hineingeführt wurden, die wesentlich von ihrer weiterzuführenden Bindung an Gott abhängig ist.

¹²⁸ Obwohl die Begriffe εἰρήνη und εἰρηνεύω in 1Thess nur selten vorkommen, werden sie in den exegetischen Kommentaren kaum in seinem brieflichen Zusammenhang wahrgenommen. Sehr auffällig ist, wie selten 1Thess 5,23 in der Auslegung von 1Thess 5,3 herangezogen wird, wie z.B. bei Chr. vom Brocke, *Thessaloniki*, 2001, der an einer einzigen Stelle 1Thess 5,23 erwähnt, nämlich in Verbindung mit der Heiligungsthematik und dem Kult des Kabiros (S. 121). Aber in den Arbeiten von E. von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, 1909, S. 205f. über T. Holtz, *Thessalonicher*, 1986, S. 215ff. und J. A. D. Weima, ‚Peace and Security‘, 2012, S. 331ff. bis zu G. Haufe, *Thessalonicher*, 1999, S. 92ff. sucht man solche Heranziehung vergeblich.

¹²⁹ Eine Nähercharakterisierung des Friedens bei den Grußformeln scheint erst nach 1Thess nötig geworden zu sein. Warum dies geschah, wird in Zusammenhang von 1Thess 5,3 und 1Thess 5,23 deutlich gezeigt (s.u.)

(εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς) in 1Thess 5,13. Die vierte und letzte Verwendung kommt dann im Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Thess 5,23 vor.

Wie man sofort erkennen kann ist εἰρήνη kein zentraler Begriff im 1. Thessalonicherbrief. Er wird in keinem Kontext verwendet, aus welchem man ersehen könnte, was Paulus mit ihm theologisch in Zusammenhang bringen will. Weshalb Paulus am Ende seines Briefes Gott dann ausgerechnet als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης bezeichnet, lässt sich von 1Thess 5,23 nur bedingt, aber isoliert vom gesamten Briefcorpus und vom Kontext der Glaubenden in Thessaloniki sicher nicht befriedigend erklären. Der anscheinend unvermittelten Verwendung zum Trotz wirkt εἰρήνη in 1Thess 5,23 aussagekräftig genug, um dadurch die abschließende Botschaft des Briefes auf den Punkt zu bringen und an die wichtigsten Themen des Briefes herangezogen zu werden.¹³⁰ Deswegen bleibt jetzt noch zu untersuchen, was Paulus in 1Thess mit εἰρήνη verbindet und warum er gerade diesen Begriff so eng mit Gott in Zusammenhang bringt, dass er sogar eine genitivische Gottesbezeichnung mit ihm erschaffen hat.

6.1 Friede und Sicherheit in 1Thess 5,3

Eine theologische Grundkonzeption des Briefes an die Thessalonicher ist der Versuch des Paulus, bei den Glaubenden eine Einstellung hervorzurufen, die ihnen bewusst werden lässt, dass sie nach Empfang des Evangeliums in der Beziehung zu Gott leben und auf die bevorstehende Parusie des Herrn warten. Dies ist also eine Zeit der Erwartung, und nur für diejenigen, die das Evangelium angenommen haben, gibt es eine Möglichkeit, dem Zorn Gottes zu entfliehen und das Heil zu erlangen (1Thess 1,10; 5,9). Paulus scheint aber über Menschen informiert zu sein, die überzeugt sind, dass Friede und Sicherheit eine ‚weltliche‘ und schon

¹³⁰ Sowohl die Struktur des Verses 1Thess 5,23 als auch die unterschiedlichen verwendeten Begriffe lassen vermuten, dass Paulus mit einem umfänglichen Konzept arbeitet und eine bestimmte Vorstellung vom Inhalt seiner Formulierung zu vermitteln beabsichtigt. Er sucht eine umfassende Formulierung, welche die Ganzheit der Existenz der Glaubenden einbeziehen kann. W. C. van Unnik, *Aramaisms in Paul*, 1973, S. 137 vermutete, dass Paulus in 1Thess 5,23 mit der Wurzel ׀לשׁ arbeitet. W. C. van Unnik versteht ׀לשׁ vor allem im Sinn von „whole, to be complete and subsequently, peace.“ Obwohl van Unnik sich hauptsächlich auf die Verwendung von ὀλόκληρος beschränkt, erkennt er, dass Paulus einen größeren Zusammenhang zwischen den Begriffen εἰρήνη und ὀλόκληρος herstellt und dadurch eine Art von Wortspiel in den ganzen Vers hineinlegt. Genau weil Paulus bei den Glaubenden in Thessaloniki nicht unbedingt alttestamentliche und hebräische Kenntnisse voraussetzen kann (dazu s.u.) bildet er ein Wortspiel, welches den Inhalt von einem viel umfassenden Begriff zum Ausdruck bringt. Entscheidend ist dann am Ende nicht, ob die Glaubenden dieses Wortspiel erkennen, sondern, ob sie den Inhalt der Formulierung verinnerlichen. In der Tat verwendet Paulus in 1Thess 5,23 mehrere Begriffe, die im Bedeutungsspektrum und Assoziationshorizont des hebräischen ׀לשׁ liegen kann (Zu dem Begriff ׀לשׁ und seinen Einfluss auf Paulus vgl. z.B. H. Schmid, *Frieden*, 1969, S. 77ff. und P. Stuhlmacher, *Begriff des Friedens*, 1970, S. 23ff.). Dass eine bestimmte Bedeutung der Wurzel ׀לשׁ im Griechischen sogar durch ὀλόκληρος ausgedrückt werden kann, zeigt Dt 27,6 LXX und Jos 8,31 LXX (Die Wurzel ׀לשׁ drückt in Jos 8,31 die Wichtigkeit einer Ganzheit für die Unversehrtheit des Steines des Altars aus).

erlebbarer Tatsache seien, und zwar nicht eine, die in Verbindung mit dem Gott, dem die Glaubenden dienen (1Thess 1,9), stehe. In 1Thess 5,3 bezieht sich Paulus genau auf diese, wie er meint, Selbsttäuschung über Frieden und Sicherheit, um die von den Glaubenden erwartete Einstellung περί τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν (1Thess 5,1) mit der Einstellung von Ungläubigen zu kontrastieren (1Thess 5,3.4.6f.), um dann die Folgen für das Leben der Glaubenden bis zur Parusie zu entfalten (1Thess 5,4ff).¹³¹

Genau wie Paulus in der Unterweisung in 1Thess 4,3ff. „die ethische Identität der Christen in Abgrenzung von der ‚heidnischen‘ Welt“¹³² zum Ziel hatte (vgl. 1Thess 4,5.12; 5,6), stellt er in 1Thess 5,1ff. die gleiche Trennlinie her zwischen Glaubenden und Ungläubigen.¹³³ Anders als die Ungläubigen wissen die Glaubenden schon, dass sie in einer Zeit leben, die von sich selbst keine Sicherheit und keinen Frieden bieten kann. Alles wird bedroht von dem bevorstehenden Hereinbrechen der Parusie des Herrn. Für die Glaubenden aber, die sich dessen bewusst sind,¹³⁴ ist es weder eine Zeit des plötzlichen Verderbens (1Thess 5,3) noch des Zorns (1Thess 1,10; 4,6), sondern das erreichte Ziel der Heiligung und der Bewahrung, denn Gott hat die Glaubenden doch bestimmt, das Heil zu erlangen (1Thess 5,9). In diesem Sinn prallen zwei Welten aufeinander: die Glaubenden mit ihrer Erwartung eines künftigen und von Gott abhängigen Heils und die Ungläubigen mit ihrer Lebenseinstellung, schon jetzt in Zeiten von Frieden und Sicherheit zu leben.

Die Frage nach der Motivation des Paulus für die Einsetzung einer lapidaren Formulierung wie ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος in 1Thess 5,3 wird aber erheblich erschwert, da er kein direktes Subjekt bei ὅταν λέγωσιν einführt. Dass es aber Glaubende bzw. Gemeindeglieder sind,¹³⁵ die solche Parolen proklamieren, ist von vornherein ausgeschlossen, denn schon 1Thess 5,1 und 5,4 zeigen, dass Paulus an dieser Stelle die „Geschwister“ anredet, und zwar so, dass er zwischen Glaubenden

¹³¹ Dass Paulus in 1Thess 5,1–11 eine Kontrastierung zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden herstellt, zeigt die einleitende Feststellung in 1Thess 5,1f., wonach die Glaubenden durch Paulus selbst ganz genau informiert sind (αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε), dass der Tag des Herrn kommen wird wie ein Dieb in der Nacht (ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται), was alle Selbstsicherheit relativiert. Die Nicht-Glaubenden verhalten sich diesbezüglich gerade umgekehrt. Auch in 1Thess 5,4 zeigt Paulus durch den Adversativ ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, dass er gerade zwischen den Glaubenden und den vorher genannten Personen unterscheidet.

¹³² M. Konradt, Gericht und Gemeinde, 2003, S. 121.

¹³³ Vgl. schon in 1Thess 4,13 die Unterscheidung zwischen den Glaubenden (οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί) und den Ungläubigen (οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα) angesichts der Einstellung gegenüber dem Tod bzw. der Heilshoffnung (vgl. die gleiche Unterscheidung in 1Thess 5,6: οὐ μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποί). Vgl. weiter 1Thess 4,12.

¹³⁴ Paulus entwirft aus der Einstellung der Ungläubigen keine direkte ethische Unterweisung für die Glaubenden, denn er hat in 1Thess 5,1 darauf hingewiesen, dass die Glaubenden doch schon in Kenntnis περί δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν gesetzt worden sind (1Thess 5,1) und nicht „in der Finsternis sind“ (1Thess 5,4ff.). Die komplementierenden Feststellungen in 1Thess 5,1 und 5,4 kontrastieren in diesem Sinn sowohl mit der Einstellung der Ungläubigen als auch mit ihrem Verhalten und wirken letztendlich mehr als parakletisch!

¹³⁵ So z.B.: T. Holtz, Thessalonicher, 1986, S. 215 und G. Friedrich, Thessalonicher, 1990, S. 245.

und Nicht-Glaubenden unterscheidet, zudem die Glaubenden in ihren Kenntnissen περί τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν lobt (1Thess 5,1) und am Ende feststellt: ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτῃς καταλάβῃ (1Thess 5,4). Paulus führt also in 1Thess 5,3 die Kategorie von Außenstehenden bzw. Ungläubigen¹³⁶ ein und kontrastiert diese mit einer von ihm erwarteten Einstellung der Glaubenden.¹³⁷

Paulus scheint darüber hinaus das Subjekt in 1Thess 5,3 bewusst ausgelassen zu haben. Zuerst muss man im 1. Thessalonicherbrief darauf hinweisen, dass Paulus die Erwähnung von unterschiedlichen Auffassungen angesichts der die Gegenwart bestimmenden Zukunftsperspektive bzw. der Unkenntnis diesbezüglich an seine übergeordnete Intention einer Identität der Glaubenden in Abgrenzung zu ihrer Umwelt bis zur Parusie des Herrn anpasst. Deswegen ist es ihm viel wichtiger, eine Gegenüberstellung der Differenzen zwischen Glaubenden und Außenstehenden vorzunehmen als gegen eine Gruppe *direkt* zu polemisieren – genau wie es in 1Thess 5,3 auch der Fall ist –, denn die Glaubenden wissen ohnehin, dass es sich um die Auffassungen von Ungläubigen handelt.

Wer auch immer diejenigen sind, die in Thessaloniki jene Auffassung vertreten, sie lebten im Zustand von Frieden und Sicherheit:¹³⁸ Paulus geht davon aus, dass die Glaubenden sie durch die einfache Erwähnung von εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια erkennen können. Wenn die Glaubenden nicht wissen, was mit εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια gemeint ist und was Paulus zum Ziel hat, bleibt 1Thess 5,3 eigentlich unverständlich, ohne Ansatzpunkt und deswegen wirkungslos. Verwunderlich ist es deswegen, dass diese ‚Parole‘, wie Paulus sie in 1Thess 5,3 einführt, weder in seinen Briefen ansatzweise noch in dieser Form in der antiken Literatur (sowohl im alttestamentlich-jüdischen als auch im ‚heidnischen‘ Kontext) und in epigraphischen Zeugnissen zu finden ist.

In der Forschung scheiden sich deswegen die Geister in zwei fast kämpferische Fronten bei der traditionsgeschichtlichen Bestimmung von εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια.¹³⁹

¹³⁶ So auch z.B. E. von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 1909, S. 205; M. Konradt, Gericht und Gemeinde, 2003, S. 144 und Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 169f. und S. 184.

¹³⁷ An mehreren Stellen im Brief bedient sich Paulus dieses Rekurses der Gegenüberstellung von Glaubenden und Ungläubigen, um die erwartete Einstellung der Glaubenden zu verdeutlichen. Vgl. z.B.: 1Thess 2,14ff; 4,5; 4,12.13; 5,6.

¹³⁸ Dazu s.u. die Darstellung der politischen und sozialen Lage in Thessaloniki.

¹³⁹ Vgl. z.B. J. A. D. Weima, ‚Peace and Security‘, 2012, S. 331ff., nach dem „the predominantly Gentile believers in Thessalonica would have immediately recognized in Paul’s brief phrase, ‚Peace and security‘, a clear allusion [... to] the sloganeering of the Roman state“ (S. 358) und andererseits J. R. White, ‚Peace and Security‘, 2013, S. 382ff., der direkt auf J. A. D. Weimas These reagiert und feststellt: “In no single instance can it be conclusively demonstrated that the phrase ‘peace and security’ has the character of a slogan”.

Nach einigen Auslegern spielt Paulus in 1Thess 5,3 auf die Friedensbotschaft der falschen Propheten im Alten Testament an,¹⁴⁰ die „Friede, Friede rufen, obwohl kein Friede da ist“ (καὶ λέγοντες εἰρήνη εἰρήνη καὶ ποῦ ἔστιν εἰρήνη): Jer 6,14; 8,11 (nicht in der LXX) und Ez 13,10 (LXX). Gegen diese Interpretation spricht aber schon die Tatsache, dass man a) ἀσφάλεια in diesem Zusammenhang vergeblich sucht; b) das hebräische ׀לֶׁשׁ in der LXX nie mit der Wurzel ἀσφάλ- wiedergegeben wird. Auffällig ist auch, dass ἀσφάλεια bei Paulus ein Hapaxlegomenon ist.¹⁴¹ Weshalb Paulus also das Griechische εἰρήνη bzw. hebräische ׀לֶׁשׁ mit ἀσφάλεια wiedergeben sollte, scheint sehr schwierig erklärbar zu sein. Zudem muss man sich fragen, ob die Glaubenden in Thessaloniki so vertraut mit dem Alten Testament wären, dass sie eine solche ‚direkte‘ Anspielung, aber mit vertauschten Begriffen, verstanden hätten.¹⁴² Es scheint sehr unwahrscheinlich, dass Paulus in Bezug auf εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια auf Texte wie Jer 6,14 und Ez 13,10 (LXX) zurückgreift bzw. anspielt.¹⁴³

Die zweite Partei versucht die Antwort auf die Frage, worauf Paulus mit der Wendung εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια anspielt, im politischen Kontext von Thessaloniki zu finden.¹⁴⁴ Denn die Begriffe εἰρήνη /*pax* und ἀσφάλεια /*securitas* tauchen wiederkehrend auf in Verbindung mit der römischen Herrschaftsideologie und Politik. Aber genau wie bei dem Versuch, alttestamentlichen Einfluss auf die Verwendung der bündigen Formulierung εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια zu finden, stößt man auch in ‚profanen‘ Quellen auf eher spärliche Belege,¹⁴⁵ in denen beide Begriffe nebeneinander so wie bei Paulus auch verwendet werden.¹⁴⁶ Dennoch kann man nicht bestreiten, dass a) zur Zeit der missionarischen Reisen des Paulus – der zum Zeitpunkt der Abfassung vom 1. Thessalonicherbrief in Korinth fast den gesamten griechischen Sprachraum des *Imperium Romanum* bereist hatte – das römische Reich sich durch den Anspruch auf Frieden und Sicherheit profilierte und dass b) die Stadtbürger von Thessaloniki

¹⁴⁰ U.a. T. Holtz, *Thessalonicher*, 1986, S. 215; G. Fee, *Thessalonians*, 2009, S. 189 und P. Stuhlmacher, *Der Begriff des Friedens*, 1970, S. 30.

¹⁴¹ Vgl. jedoch ἀσφαλῆς in Phil 3,1. Im Neuen Testament kommt ἀσφάλεια nur noch im lukanischen Doppelwerk vor: Lk 1,4 und Apg 5,23. Vgl. weiter in der Apostelgeschichte die Verwendung von ἀσφαλῆς in 21,34; 22,30 und 25,26 (sehr auffällig verwendet Lukas den Begriff ἀσφαλῆς nur in Verbindung mit dem Obersten der Kohorte von Claudius Lysias).

¹⁴² Obwohl Paulus alttestamentlich-jüdische Topoi in seinem Brief verwendet, vermittelt er den Eindruck, ganz bewusst ehemalige Heiden anzusprechen (vgl. 1Thess 1,9f. und 2,14ff.), und verwendet in keiner einzigen Stelle explizit ein Zitat aus dem Alten Testament (vgl. aber die Anspielung in 1Thess 5,8 auf Jes 59,17).

¹⁴³ So auch Chr. vom Brocke, *Thessaloniki*, 2001, S. 171.

¹⁴⁴ Vgl. K. Wengst, *Pax Romana*, 1986, S. 98f., Chr. vom Brocke, *Thessaloniki*, 2001, S. 171ff.; M. Konradt, *Gericht und Gemeinde*, 2003, S. 146 erwägt die Möglichkeit, dass „in 1Thess 5,3 römische Propaganda (neben Jer 6,14 et al.) als Assoziationshorizont zu berücksichtigen“ sei.

¹⁴⁵ Vgl. aber Velleius Paterculus, *Historia Romana* II 98,2 (geboren circa 20 v. Chr. und um die Zeitwende als Militärtribun in Makedonien) und weiter die Stellung von Chr. vom Brocke, *Thessaloniki*, 2001, S. 178: „Höchst aufschlußreich ist dabei die Formulierung, wonach der Sieger der Provinz Asien die Sicherheit und der Provinz Makedonien den Frieden wiedergegeben habe.“

¹⁴⁶ Vgl. J. R. White, ‘Peace and Security’, 2013, S. 392.

sich mit Rom und dessen Politik besonders verbunden fühlten.¹⁴⁷ Aufgrund dessen darf man nicht ausschließen, dass nicht nur die römische Friedenspropaganda in Thessaloniki Fuß fasste, sondern auch die Stadt mit Begriffen wie εἰρήνη und ἀσφάλεια ihre Lage unter römischer Herrschaft hätte beschreiben können. Genau deswegen lohnt es, sich einen Einblick in die sozio-politische und religiöse Lage in Thessaloniki zur Zeit des Paulus zu verschaffen.

6.2 Die *Pax Augusta* in Makedonien bzw. Thessaloniki

Makedonien, seit 148 v. Chr. römische Provinz mit Hauptstadt Thessaloniki¹⁴⁸ – welche ihrerseits seit etwa 125 v. Chr. durch die römische Heerstraße *Via Egnatia* an das römische Fernstraßennetz zwischen Italien und *Asia* angeschlossen war – war in zwei entscheidenden und nachhaltig prägenden Momenten eingebunden in die Geschichte des *Imperium Romanum*. Der erste war die Auseinandersetzung zwischen Caesar und Pompeius (entscheidende Schlacht in Pharsalos 48 v. Chr.)¹⁴⁹ und ein paar Jahre später zwischen den Caesarmördern Cassius und Brutus einerseits und Octavian und Antonius andererseits (entscheidende Schlacht 42 v. Chr. bei Philippi).¹⁵⁰ Für die Loyalität Thessalonikis im Bürgerkrieg Octavian und Antonius gegenüber wurde die Stadt zur *civitas libera* erhoben (Plinius d. Ä., *nat. Hist. IV, 36*), „eine Stufe politischer und wirtschaftlicher Souveränität, durch die Thessaloniki von Abgaben befreit wurde, die bislang an Rom geleistet werden mußten.“¹⁵¹ Nach dem Sieg von Octavian über Antonius in der Seeschlacht bei Actium¹⁵² – zu jener Zeit immer noch zur Provinz Makedonien zugehörig, erst 27 v. Chr. zu Achaia gekommen¹⁵³ – erlebte die Stadt Thessaloniki eine

¹⁴⁷ Vgl. J. A. D. Weima, ‚Peace and Security‘, 2012, S. 35ff.

¹⁴⁸ Seit diesem Datum galt für Makedonien und Thessaloniki sogar eine neue Zeitrechnung. Vgl. Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 14f. bes. Anm. 20. Diese Zeitrechnung, die sog. *Provinzialische Ära*, fand parallel mit der späteren sog. *Aktischen Ära*, eingeführt nach dem Sieg von Octavian über Antonius in Actium im Jahr 31 v. Chr., weitere Verwendung. Die *Aktische Ära* ihrerseits blieb in Thessaloniki als *Augustus-Ära* (ἔτους τοῦ Σεβαστοῦ) bekannt, was aus Datierungen in Inschriften hervorgeht (vgl. Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 18 bes. Anm. 36).

¹⁴⁹ Vgl. Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 15f.: „Pompeius d. Gr. ließ sich im Bürgerkrieg gegen Caesar im Jahr 49 v. Chr. zusammen mit vielen ihm wohlgesonnenen Persönlichkeiten des politischen Lebens in Thessaloniki nieder. Während seine Legionen bei Beroia Lager bezogen, wurde in Thessaloniki neben dem militärischen Hauptquartier auch ein Exilsenat gebildet.“

¹⁵⁰ Thessaloniki blieb bei der Auseinandersetzung zwischen den Caesarmördern und Octavian bzw. Antonius caesartreu, was Brutus veranlasste, die Stadt zur Plünderung freizugeben: vgl. Plutarch, Brut. 46,1.

¹⁵¹ Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 17.

¹⁵² Vgl. bes. bei Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 180f. die Hinweise auf Monumente und Münzemissionen, die auf den Sieg von Actium Bezug nehmen.

¹⁵³ Vgl. bei Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 180f. die Reaktion Thessalonikis auf Octavians Sieg, die Spuren sowohl monumentaler als auch numismatischer Art hinterlassen hat. Chr. vom Brocke fasst dann am Ende zusammen: „Wenn die Stadt Thessaloniki durch die Aufstellung einer Nike-Statue sowie durch Münzprägungen an den Sieg des Octavian bei Actium erinnerte, dann propagierte sie damit zugleich die *Pax Romana* und deren Anspruch, Frieden und Sicherheit zu garantieren“ (S. 181).

kontinuierliche Prosperität und großes Wachstum und brachte durch Tempelbauten (IG X 2,1 Nr. 134), die Errichtung von Denkmälern – wie einen über 3 Meter hohen Kolossalbildnis des Octavianus/Augustus¹⁵⁴–, durch Spiele (Kampfspiele zu Ehren des Octavianus/Augustus: IG X 2,1 Nr. 134), Münzprägungen und die Einführung eines neuen Kalenders ihre Loyalität¹⁵⁵ und alle tiefe Verehrung jenen gegenüber zum Ausdruck, denen sie alles verdankte: dem römischen Kaiser und Rom (in dieser Reihenfolge!).

Besonders wichtig für die Provinz Makedonien war ihre geographische Lage im Römischen Reich. Nachdem die Provinzen Dalmatien (unter Augustus im Jahr 8 v. Chr.), Moesien (unter Augustus im Jahr 6 n. Chr.) und Thrakien (unter Claudius im Jahr 45/46 n. Chr.) gegründet worden waren, war Thessaloniki keine Grenzprovinz mehr. Sie lag also zu Paulus‘ Zeit vollständig in der Sicherheit der ‚Schutzmacht‘ des *Imperium Romanum*. Dadurch war Thessaloniki weder von außen durch ‚Barbareneinfälle‘ noch innerhalb des Reiches durch Bürgerkriege bedroht. „In diese Situation fällt der Besuch des Apostels Paulus. Thessaloniki war zu jener Zeit eine Handels- und Provinzhauptstadt, die auf dem Weg war, sich zu einer der größten Städte im ägäischen Raum zu entwickeln.“¹⁵⁶

Eine mögliche und mit guten Gründen verbreitete pro-römische Stimmung in Thessaloniki¹⁵⁷ zur Zeit von Paulus‘ missionarischem Wirken in Makedonien und seiner Briefsendung an die Glaubenden in Thessaloniki vorauszusetzen entspricht der realen Lage, in der sich die Hafenstadt als *civitas libera* an der *Via Egnatia* dank den Römern und seit dem Ende des Bürgerkrieges befand. Dieser neue politische und wirtschaftliche Zustand wurde als *Pax* bzw. εἰρήνη bezeichnet, der von *securitas* bzw. ἀσφάλεια (vgl. z.B. RIC I 406) geprägt war,¹⁵⁸ und stand wesentlich mit der Person des Kaisers in Verbindung. Denn die Friedenspolitik des *Imperium Romanum* war vor allem als *Pax Augusta* bekannt.

Von dem Epigrammatiker *Philippos von Thessaloniki* stammt das folgende Distichon, welches die neue Lage nach Aktium auf den Punkt bringt, und dies in sehr schmeichlerischer Weise:

¹⁵⁴ Vgl. Chr. Steimle, Religion, 2008, S. 55.

¹⁵⁵ Vgl. Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 141: Die „Loyalität Thessalonikis kommt dadurch noch deutlicher zum Ausdruck, daß die Weihinschrift für das *Caesareum* (IG X 2,1 Nr. 31) von den obersten Beamten der Stadt, den Politarchen, namentlich unterschrieben ist.“

¹⁵⁶ Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 19f.

¹⁵⁷ Vgl. z.B. wie die Ehreninschriften für die römischen Wohltäter (Ῥωμαῖοι εὐεργέται) eine positive Einschätzung der Römer in Thessaloniki bezeugen (vgl. IG X, 2,1 Nr. 31 und 32).

¹⁵⁸ In der antiken Literatur findet man ἀσφάλεια/*securitas* als Charakterisierung des Friedenszustands: vgl. z.B.: Plutarch, Antonius 40,4; Xenophon, Cyr VII 4,5; Polybios, Hist XII 26,8; Isokrates, Arch 87 und De pac 20,51; Dio Chrysostomos, Or 74,4. Vgl. aber schon bei Pindar die XIII Olympische Ode 6ff. Vgl. den gleichen Sinn von ἀσφάλεια als Charakterisierung des Friedenszustands auch im Alten Testament z.B. in Lev 26,5f.; PsSal 8,16–19.

Καίσαρος εὐνομίης χρηστὴ χάρις· ὄπλα γὰρ ἐχθρῶν
καρπούς εἰρήνης ἀντεδίδαξε τρέφειν.¹⁵⁹

Der Begriff εἰρήνη wurde zu Paulus' Zeit in Hinblick auf die Lage in Thessaloniki nicht als negative Folge von römischen militärischen Eroberungen verstanden, denn zum einen waren diese für Makedonien schon seit mehr als hundert Jahren vergangen, zum anderen erlebte Thessaloniki vor allem die Vorteile der ‚neuen Ära‘ seit Augustus.

6.3 Religionspolitik: Der Kaiserkult in Thessaloniki

Der Kaiser war nicht nur derjenige, der für den Frieden im *Imperium Romanum* verantwortlich war, sondern er stand in der Vorstellungswelt der Menschen als der Friedensstifter schlechthin (s.u. bes. S. 177ff.). Dass er dann spezielle Ehrungen als Zeichen der Dankbarkeit und der Loyalität der Provinzen bekam, versteht sich von sich selbst. In Thessaloniki aber überschreiten diese Ehrungen schon sehr früh die Grenzen des Selbstverständlichen und erreichen in mehrfacher Hinsicht die Verehrungssphäre.

Die Verehrung von Herrscherfiguren wie dem ‚göttlichen‘ Alexander¹⁶⁰ – und die spätere Übertragung von individuell-stilistischen Zügen des Alexander-Porträts auf Augustus in der vierten Emission der Münzenstätte in Thessaloniki¹⁶¹ – oder die (kultische) Ehrung römischer Feldherren sogar als σωτήρ καὶ εὐεργέτης wie bei *Quintus Caecilius Metellus* (IG X 2,1 Nr. 134)¹⁶² oder die zu verehrenden θεοὶ καὶ Ῥωμαῖοι εὐεργέται (IG X 2,1 Nr. 4)¹⁶³ sind schon seit dem 2. Jh. v. Chr. belegbar. Auch einen Tempel für den vergöttlichen Caesar (einen sogenannten Καίσαρος ναός), der schon zur Zeit des Augustus errichtet worden ist, lässt sich sowohl in einer Inschrift finden (IG X 2,1 Nr. 31) als auch anhand der Ausgrabungen in Thessaloniki nachweisen.¹⁶⁴

¹⁵⁹ „So good is the grace of Caesar's law and order; he has taught the enemies' arms to bear the fruits of peace instead.“ Text und Übersetzung nach: A. S. Gow/ D. L. Page, *The Greek Anthology*, 1968, Vol. 1, S. 299.

¹⁶⁰ Bis ins 3. Jh. n. Christus belegt: IG X 2,1 Nr. 275, 276, 278.

¹⁶¹ Vgl. bei I. Touratsoglou, *Thessaloniki*, 1988, S. 26, Anm. 26 und die entsprechende Münze in der Tabelle S. 146.

¹⁶² Nach Chr. Steimle, *Religion*, 2008, S. 138 entspricht der Ehrentitel σωτήρ „den Bezeichnungen, die besonders in der Alexandernachfolge mit der Tradition heroischer oder vergöttlichter Herrscher verbunden sind.“

¹⁶³ Die Inschrift IG X 2,1 Nr. 4 (ins Jahr 95 v. Chr. datiert) erwähnt in einem Zug die Ehren bzw. Verehrung (τεῖμας) für die Götter und für die römischen Wohltäter und zeigt dadurch (wie auch immer diese Kombination kultisch zu verstehen ist), dass schon im 1. Jh. v. Chr. beide verbunden waren. Die Inschrift IG X 2,1 Nr. 31 (in die augusteische Zeit datiert) verweist auf eine weitere Entwicklung, indem sie Priesterämter in Verbindung mit dem Kaisertempel und dem Kult der Göttin Roma erwähnt.

¹⁶⁴ Chr. Steimle, *Religion*, 2008, S. 47ff.

Kein anderes Medium aber war in der frühprinzipatischen Zeit so erfolgreich bei der Verbreitung von propagandistischen politischen Interessen wie die Münzprägung.¹⁶⁵ Besonders seit Augustus und immer stärker bei seinen Nachfolgern dienten die Münzdarstellungen dem Zweck der politisch-ideologischen Propaganda, welche alle sozialen Kreise erreichte. Eine in Thessaloniki geprägte Münzserie am Anfang der Regierungszeit des Octavian (ca. 28–27 v. Chr.) bringt auf einer Seite das Porträt Iulius Cäsars mit Lorbeerkranz und die Umschrift ΘΕΟΣ und auf dem Revers das Porträt des Octavian mit der Umschrift ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΩΝ.¹⁶⁶ Diese Münze stellt Octavian, den späteren Augustus bzw. Σεβαστός, in Verbindung mit dem vergöttlichten, im Griechischen als θεός bezeichneten Iulius Caesar dar und verleiht ihm dadurch eine ‚göttliche Aura‘.¹⁶⁷ I. Touratsoglou zieht daraus zu Recht den Schluss, dass diese erste Emission Iulius Caesar ehren sollte, was auch politische Gründe hatte, nämlich dass sie „auf eine Fortsetzung der Dynastie und die Absicherung der Macht hinzielten.“¹⁶⁸ Diese durch Konsekration legitimierte Politik setzt sich bei Claudius fort. Zu seiner Zeit ist eine Münzserie in Thessaloniki belegt (vermutlich aus dem Jahr 41 n. Chr. und dadurch die erste Emission seiner Regierungszeit überhaupt), die das Porträt des Claudius mit Lorbeerkranz auf einer Seite darstellt und auf der anderen Seite ein Augustus-Porträt mit Strahlenkrone (Attribut der Vergöttlichung¹⁶⁹) mit Umschrift ΘΕΟΣ ΣΕΒΑΣΤΟΣ - ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΩΝ.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Wie Augustus die Münzprägung für sein Politikprogramm bewusst genutzt hat, kann leicht festgestellt werden, indem man Münzen der republikanischen Zeit mit denen des Frühprinzipats vergleicht. Dies fasst P. Zanker, *Macht der Bilder*, 2009, S. 62 folgendermaßen zusammen: „Nie zuvor waren in Rom so schöne Münzen geprägt worden. Hier wurde die Ästhetik bewußt in den Dienst der Politik gestellt. Im Gegensatz zu den meist überladenen und schwer lesbaren Münzen der spätrepublikanischen Zeit mußte die Klarheit und Einfachheit der neuen Münzbilder Aufmerksamkeit erregen. Auf Beischrift mit Ausnahme des Namens des Gefeierten konnte man verzichten. Diese Bilder sprachen auch ohne Kommentar, ja sie wirkten sehr viel suggestiver auf dem leeren Hintergrund.“

¹⁶⁶ Vgl. I. Touratsoglou, Thessaloniki, 1988, S. 140. In Anlehnung an H. L. Hendrix, *Thessalonians Honor Romans*, 1984, S. 173, erinnert Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 139, „daß in Thessaloniki die erste Münzdarstellung überhaupt ist, die auf der Vorderseite einen Römer zeigt. Um so beachtenswerter ist, daß dieser gleich mit dem Wort ΘΕΟΣ betitelt wurde.“ I. Touratsoglou, Thessaloniki, 1988, S. 25, Anm. 2 vermutet, dass diese Prägung aus „Anlass der Grundsteinlegung“ des Tempels zu Ehren des vergöttlichten Iulius Caesar in Umlauf kommen könnte.

¹⁶⁷ Die griechische Bezeichnung θεός Σεβαστός gibt das lateinische *divus Augustus* wieder, welches Octavian nach seinem Tode offiziell bekam (vgl. IG X 2,1 Nr. 32). Octavian lässt schon im Jahr 36 v. Chr. in seinem Namen (mit seiner gesamten Titulatur) in Afrika Münzen mit Darstellung des Tempels, des Altars neben dem Tempel und der Statue des *Divus Iulius* prägen. Vgl. G. Fuchs, *Architekturdarstellungen*, 1969, S. 37.

¹⁶⁸ I. Touratsoglou, Thessaloniki, 1988, S. 25. Über die schon früh zu spürende Tendenz zu dynastischen Ansprüchen bei Octavian/ Augustus vgl. bes. C. B. Rose, *Imperial Portraiture*, 1997, S. 11ff.

¹⁶⁹ Vgl. I. Touratsoglou, Thessaloniki, 1988, S. 35, Anm. 34.

¹⁷⁰ I. Touratsoglou, Thessaloniki, 1988, S. 167. Vgl. dazu die Feststellung von I. Touratsoglou, Thessaloniki, 1988, S. 15, Anm. 93: „Vom ersten Augenblick an bemüht sich Thessaloniki in seinen Münzprägung – abgesehen von wenigen Ausnahmen – seine Loyalität gegenüber der neuen Macht Rom zu demonstrieren, sich nach der Forderung zu richten und deren Politik zu propagieren. Insbesondere unter der iulisch-claudischen und der flavischen Dynastie sind die Prägungen der lokalen Münzstätte nicht nur auf die offiziellen reichsrömischen Emissionen bezogen und kopieren entweder ganze Motive oder wenigsten Details aus der Ikonographie der

Man findet in Verbindung mit Thessaloniki nicht nur Münzen, sondern auch Inschriften, Monumente und Kaiserstatuen, die in Zusammenhang mit dem Kaiserkult stehen und dadurch diesen Kult auch in dieser Stadt bezeugen.¹⁷¹ Schon zu Zeiten des Augustus ist der Kaiserkult in Thessaloniki als Kult des *divus Iulius* bzw. des Augustus selbst präsent (die Inschrift IG X 2,1 Nr. 31 erwähnt sogar einen ἱερεὺς καὶ ἀγωνοθέτης Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ¹⁷² und einen Καίσαρος ναός).¹⁷³

Chr. vom Brocke weist auf die Münzmission hin, die Iulius Caesar mit Lorbeerkrantz und Beischrift ΘΕΟΣ zeigt,¹⁷⁴ die er mit dem „Caesareum“ bzw. Καίσαρος ναός verbindet und dadurch mit Iulius Caesar. Es gibt aber keinen zwingenden Grund, diese Münzmission in Verbindung mit dem in der Inschrift erwähnten Καίσαρος ναός zu bringen, denn die Münzen weisen nur die Inschrift ΘΕΟΣ auf, aber keine Tempeldarstellung.¹⁷⁵ Nach Chr. vom Brocke ist der Καίσαρος ναός erst später auch zum Kaiserkult genutzt worden.¹⁷⁶ Wie sich auch immer das Caesareum bzw. der Kaisertempel der gefundenen Inschrift zu dem freigelegten Tempel mit dem Kaiserkult verhält¹⁷⁷ und ob er zur Verehrung des vergöttlichten Iulius Caesars

römischen Münzen, sondern sie gehen noch weiter und nehmen aktiv teil an der Präsentation und Verbreitung von Darstellungen, die den dynastischen Interessen des Herrschaftshauses dienen.“

¹⁷¹ Monumentale und epigraphische Zeugnisse weisen den Kaiserkult in Thessaloniki von Augustus bzw. Iulius Caesar bis ins 2. Jh. n. Chr. nach. Dazu Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 138.

¹⁷² Aufgrund dessen, dass der Kaiser selbst als *Augustus* bezeichnet wird und nicht als *divus*, geht man in der Forschung davon aus, dass diese Inschrift in die Lebenszeit des Augustus zu datieren ist. Dazu vgl. Chr. Steimle, Religion, 2008, S. 49ff.

¹⁷³ Chr. Steimle, Religion, 2008, S. 51f. versteht die Inschrift, die einen Καίσαρος ναός bezeugt, als Widmung an Augustus selbst und nicht an Iulius Caesar: „Dem Tempel der Inschrift liegt damit eine vorrangig an Augustus gerichtete Ehrung zugrunde, die daneben aber einen Bezug zu seiner genealogischen Abkunft herstellt.“ Vgl. weiter dann auf S. 140: „Für Augustus ist eine kultische Verehrung gesichert, sie erfolgte vermutlich bereits zu Lebzeiten.“

¹⁷⁴ Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 139.

¹⁷⁵ Chr. vom Brocke tendiert dazu, Münzmissionen und freigelegte Bauwerke oder Statuen voreilig zusammenzubringen: vgl. S. 139, wo er kurz nachdem er den Kaisertempel mit der Münzmission unter Octavian im Jahr 28/27 v. Chr. in Verbindung bringen will, auch die Münzmission unter Claudius im Jahr 41 n. Chr., die Augustus mit Umschrift ΘΕΟΣ ΣΕΒΑΣΤΟΣ zeigt, mit den gefundenen Statuen von Augustus in der Nähe des „Serapeions“ in Verbindung bringt. Wie Chr. Steimle, Religion, 2008, S. 51f. interpretiert, bezieht sich die Inschrift IG X 2,1 Nr. 31 auf Augustus und stellt sich in Verbindung mit dem *divus* Iulius Caesar. Genau das versucht auch die erwähnte Münzmission, indem auf dem Revers das Augustusporträt dargestellt wird und ihn mit dem *divus*/θεός in Verbindung bringt.

¹⁷⁶ So auch Th. Stefanidou-Tiveriou, Art in the Roman Period, 2011, S. 570. Chr. Steimle, Religion, 2008, S. 21f. weist sogar auf eine mögliche „Verbindung zwischen dem Kaisertempel und dem mutmaßlichen Praetorium“ hin, das in der Nähe dieses Tempels freigelegt wurde. Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 138. Es sei bemerkt, dass Chr. vom Brocke selbst das umstrittene Verhältnis von Caesareum und Kaiserkult zugibt. Dennoch weist er auch darauf hin, dass Statuen der Kaiser Augustus und Claudius nahe beieinander gefunden wurden, was vermuten lässt, dass sie „aus der ‚Galerie‘ des *Caesareums* stammen“ (S. 59f.).

¹⁷⁷ Umstritten ist auch, inwieweit die Inschrift, die die Existenz eines Kaisertempels belegt, mit einem weiteren Tempel im Osten der Stadt in Verbindung gebracht werden soll (oder kann) oder mit dem augusteischen Kaisertempel im Westen in Verbindung steht. Für Chr. Steimle, Religion, 2008, S. 26 steht aber der Kaiserkult in Thessaloniki in augusteischer Zeit außer Frage: „Die Funktion des Bauwerks als Kaiserkultstätte ist seit den jüngsten Grabungen durch Neufunde von Kaiserkultstatuen zweifelsfrei gesichert.“ Darüber hinaus zieht Chr. Steimle in Erwägung (S. 36ff.), dass dieser Tempel ursprünglich ein Aphrodite-Tempel war, der versetzt und umgenutzt wurde und programmatisch in Verbindung mit dem Kaiserkult gebracht wurde. Dass das iulische Haus seine göttliche Abstammung von Iulus, Sohn des Aeneas und dadurch Enkel der Aphrodite, hergeleitet hat, war

oder des lebenden Augustus errichtet wurde, im Jahr 48 n. Chr., als sich Paulus in Makedonien bzw. Thessaloniki befand, war der Kaiserkult durchaus noch bzw. schon gebräuchlich.

Erhellend ist zudem zu bemerken, dass die in Thessaloniki gefundene Statue des Kaisers Augustus – ein Primaporta-Typus¹⁷⁸ – Elemente der traditionellen Darstellung des Zeus aufweist.¹⁷⁹ Anstatt des typischen Brustpanzers des Primaporta-Typus, der Augustus als Feldherrn charakterisiert und auf dem sich Reliefdarstellungen unterworfenen Völker befinden, wird Augustus in Thessaloniki in einen Hüftmantel gewickelt und mit nacktem Oberkörper dargestellt. Diese Darstellung des Augustus ist in doppelter Hinsicht spannend, denn zum einen veranschaulicht sie, wie Thessaloniki sich im Verhältnis zum Kaiser verstand, d.h. nicht als eine Stadt unter der Herrschaft des römischen Eroberers und Feldherrn, und zum anderen wird Augustus mit dem Gott Zeus identifiziert.¹⁸⁰

Auch wenn man in der Zeit von Augustus bis Claudius für Thessaloniki nicht stichhaltig beweisen kann, dass der Kaiser schon zu Lebzeiten als Gott offiziell verehrt wurde,¹⁸¹ kann man doch erkennen, dass mindestens die vergöttlichten römischen Kaiser in Thessaloniki als Götter bzw. ‚Vergöttlichte‘ verehrt wurden. Das überrascht zunächst nicht, denn in vielen anderen Provinzstädten im Osten des römischen Reiches ist durch die Tempel für Augustus und Roma¹⁸² und ihre Darstellung auf Münzen – so z.B. der Roma und Augustus-Tempel in Pergamon, der schon im Jahr 19/18 v. Chr. auf in Ephesus geprägten Münzen dargestellt ist¹⁸³–

weit verbreitet (vgl. z.B. Vergil, Aeneis, Buch VI, 789–807). Dadurch stand die *gens Iulia* bzw. der vergöttlichte Iulius Caesar und sein Adoptivsohn Octavianus auch in Thessaloniki in Verbindung mit ihrer Ahnherrin, was auch in Rom belegt ist: vgl. Chr. Steimle, Religion, 2008, S. 38 mit Verweis auf Cass. Dio 45,7,1: „Die Errichtung des Tempels der *Venus Genetrix* auf dem Forum Iulium geht auf Iulius Caesar zurück, nach dessen Ermordung ordnete Octavianus die Aufstellung seiner Statue im Tempel an.“

¹⁷⁸ Die Kaiserstatue von Thessaloniki weist aber eine Besonderheit in ihrer Komposition auf, da der Körper der Statue älter ist als der Kopf, welcher erst in die Zeit des Kaisers Caius/Caligula (37–41n.Chr.) datiert wird.

¹⁷⁹ Vgl. Th. Stefanidou-Tiveriou, Art in the Roman Period, 2011, S. 570, der nach der Analyse dieser und ähnlicher in Thessaloniki gefundener Statuen zu dem Schluss kommt: „These ideal types, which are particularly popular in the Julio-Claudian dynasty, have Hellenistic models, and with their attributes aim to create parallels between the emperor and specific gods, in particular Zeus.“

¹⁸⁰ Vgl. weiter J. A. D. Weima, „Peace and Security, 2012, S. 357: “The fact that the number of coin issues honoring Octavian in Thessalonica appears to be ‘unusually high’ [mit Verweis auf M. Tellbe, Paul between Synagogue and State, 2001, S. 84] suggests that the city was especially motivated to demonstrate publicly support of the emperor and their loyalty to Rome.“

¹⁸¹ Vgl. aber I. Touratsoglou, Thessaloniki, 1988, S. 28, Anm. 12, nach dem „der griechische Osten eine Menge an Inschriften aufweisen kann, in denen – im Gegensatz zum römischen Westen – sowohl Augustus als auch Livia (...) noch zu Lebzeiten göttliche Ehre erfuhren“.

¹⁸² Aber auch im Westen des Reiches können solche Kultstätten und Münzen belegt werden, so der Altar der Roma und des Augustus in Lugdunum. G. Fuchs, Architekturdarstellungen, 1969, S. 135 datiert die erste Serie der Emission zwischen 10 und 6 v. Chr. Über dieses „in Lugdunum errichtete Zentralheiligtum für die Gebiete Galliens“ schreibt G. Fuchs, Architekturdarstellungen, 1969, S. 38: „Die endgültige Gestalt der von Caesar, dem Vater, nicht mehr vollendeten Neuordnung der gallischen Verhältnisse mag ein Routineerfolg der augusteischen Verwaltung gewesen sein; der Altar der Roma und des Augustus, der dieses Werk krönte, war nicht ohne deutliche Beziehung auf den Herrscher selbst, der außerhalb der Grenzen Roms und Italiens die kultische Verehrung seiner Person nicht wesentlich gehindert zu haben scheint.“

¹⁸³ Vgl. bei G. Fuchs, Architekturdarstellungen, 1969, S. 39 und S. 135 und die Münzendarstellung auf Tafel 6.

die Herrscherverehrung als politischer und kultischer Mittelpunkt bezeugt (dazu s.u. S. 53ff.; S. 120ff und S. 168ff.).

Sicher ist aber, dass diese nicht die einzigen εἰδῶλα waren, mit denen Paulus in seiner Umwelt zu tun hatte (vgl. 1Thess 1,9). Diese ‚Götter‘ waren im alltäglichen Leben der Bevölkerung zudem nicht einmal so präsent und ‚einflussreich‘ wie Dutzende von anderen Göttern.¹⁸⁴ Dadurch aber, dass die Kampfspiele zu Ehren und zur Verehrung des Kaisers stattfanden und diese Spiele in Verbindung mit dem Priester des Kaisers standen,¹⁸⁵ der für die Ausrichtung der Spiele und für die dazugehörenden kultischen Feierlichkeiten zuständig war, kann man wohl vermuten, dass auch in Thessaloniki diese Inszenierung und Durchführung der Kaiserverehrung in der Öffentlichkeit eine wichtige Rolle spielte und in breite Bevölkerungsschichten hineinreichte.¹⁸⁶

7. Friedenspolitik und Kaiserkult als möglicher Assoziationshorizont

sowohl für 1Thess 5,3 als auch für 1Thess 5,23

Dass Paulus eine ‚Parole‘ bzw. einen Slogan der römischen Propaganda des frühprinzipaler Zeit wörtlich zitiert, ist nicht beweisbar.¹⁸⁷ Aber dennoch kann man nicht bestreiten, dass die Thessalonicher unter εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια nicht nur eine politische Parole repräsentativ wiedergegeben sehen könnten, sondern auch in einer bestimmten Deutung ihre Wirklichkeit im *Imperium Romanum* zusammengefasst bekommen.¹⁸⁸ Eine Wirklichkeit des Friedens und der Sicherheit, der Eintracht und des Wohlstands, die das *Imperium Romanum* denen versprach, die der Person des Kaisers gegenüber und dadurch Rom selbst ihre Loyalität zum Ausdruck brachten. In Thessaloniki findet man in diesem Zusammenhang eine besondere Vorstellung des Verhältnisses zwischen Kaiser und Provinz, wie es auch in der Friedenspolitik als auch im Kaiserkult zum Ausdruck kam. In Thessaloniki war also εἰρήνη ein Begriff, den

¹⁸⁴ Vgl. Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 114ff. und Chr. Steimle, Religion im römischen Thessaloniki, 2008, S. 79ff.

¹⁸⁵ So wie aus der Inschrift IG X 2,1 Nr. 31 – aber auch aus IG X 2,1 Nr. 32 und IG X 2,1 *133¹⁸⁵– hervorgeht, die diesen Priester als ἱερεὺς καὶ ἀγωνοθέτης bezeichnet und dadurch die *Agonothese*, d.h. das Amt und die Würde des Kampfrichters auf ihn legt.

¹⁸⁶ In einer Stadt mit „vielleicht 20–30.000, höchstens 40.000 Einwohnern“ (Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 72 – kursiv im Original) hat zweifelsohne jeder Einwohner von diesen kultischen Feierlichkeiten mitbekommen.

¹⁸⁷ Vgl. die zurückhaltende Stellungnahme bei M. Konradt, Gericht und Gemeinde, 2001, S. 145f., nach dem aber ein Assoziationshorizont mit der römischen Friedenspropaganda zu berücksichtigen ist. Vgl. aber die Kritik einer ungeprüften Identifikation von εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια mit römischer Propaganda in J. R. White, ‚Peace and Security, 2013, S. 382ff. bes. S. 395.

¹⁸⁸ So auch Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 184.

man in Verbindung mit dem römischen Kaiser brachte, wobei dieser Kaiser als Gott bzw. als vergöttlicht verehrt wurde.

Obwohl man nicht stichhaltig beweisen kann, ob Paulus entweder durch alttestamentlichen Einfluss von Jer 6,14 und Ez 13,10 her oder von der politischen Situation in Thessaloniki für seine Verwendung von εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια in 1Thess 5,3 motiviert wurde,¹⁸⁹ kann man dennoch sagen, dass Paulus a) unter zwei Begriffen die Wirklichkeitsbeurteilung der Ungläubigen zusammenfasst, wobei er anscheinend keine Parole bzw. kein wörtliches Zitat wiedergibt¹⁹⁰ – dennoch muss man sich fragen, woher dann das Hapaxlegomenon ἀσφάλεια stammt; b) eine direkte Konfrontation mit einer Auffassung, die mit politischen Einstellungen zu tun hat, anscheinend vermeidet, indem er das Subjekt in 1Thess 5,3 nicht expliziert, aber dennoch zwei Begriffe erwähnt, die die Auffassung der Außenstehenden zusammenfassen und den Glaubenden bekannt sind.¹⁹¹

Aufgrund des bis hier Dargestellten gilt: Auch wenn Paulus keine direkte Herabsetzung des politischen und religiösen Anspruches des römischen Herrschers zum Ziel seiner Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης hat – denn in erster Linie tritt die theologische Motivation zur Bildung dieses Syntagmas hervor – kann man weder die Kenntnis des Paulus über den Friedensdiskurs im *Imperium Romanum* in der Auslegung dieses Syntagmas außer Acht lassen, noch den möglichen Assoziationshorizont bei den Glaubenden in Thessaloniki übergehen. Denn jeder Anspruch auf die Friedensstiftung stand zu jener Zeit in direkter Konkurrenz zur offiziellen und immer stärker werdenden Profilierung der kaiserlichen Politik unter den Begriffen *pax* und *securitas* bzw. εἰρήνη und ἀσφάλεια.

Die Warnung in 1Thess 5,1ff. ist von apokalyptischen Ausdrücken und Bildern bestimmt und zielt genau auf eine Verstärkung solcher Vorstellungen, um die Glaubenden in ihrem Glaubensleben zu ermuntern.¹⁹² Um zu verstehen, warum Paulus diese Ausdrücke

¹⁸⁹ Eine Möglichkeit schließt die andere eigentlich nicht aus, denn Paulus könnte auch die kritische Botschaft der Propheten aufgenommen haben und an seiner aktuellen Realität angepasst haben. Wie auch immer dies dann geschah muss man dabei eine Realität voraussetzen, die im Widerspruch mit Paulus' Botschaft stand und ihn dazu brachte, 1Thess 5,3 zu formulieren.

¹⁹⁰ So auch M. Konradt, *Gericht und Gemeinde*, 2003, S. 144.

¹⁹¹ In der Forschung gibt es den herkömmlichen Verweis darauf, dass erst ab Nero *pax* in Verbindung mit *securitas* bzw. εἰρήνη mit ἀσφάλεια auf Münzprägungen (vgl. RIC I 406 und Calpurnius, I Ekloge 42) und Inschriften vorkommt – so z.B. J. R. White, *Peace and Security*, 2013, S. 392ff. Merkwürdigerweise wird nicht erwogen, dass das, was man nach Paulus' Zeit zu datieren versucht, schon bei Paulus vorkommt und dabei übersieht, dass man es möglicherweise in 1Thess 5,3 mit dem ersten bis jetzt bekannten schriftlichen Zeugnis einer Zusammensetzung zweier Begriffe zu tun hat, die in späterer Zeit die römische kaiserliche Politik zum Ausdruck bringen wird: Vgl. OGIS II, 613; Altäre von Praeneste (CIL XIV, 2898–2899); Calpurnius, I. Ekloge 42; Tacitus, Hist II 21,2; Seneca, Ep 91,2.

¹⁹² 1Thess 5,1ff. zeigt aber ganz deutlich, dass Paulus sich in bekannten Mustern der ersten Christen bewegt, wenn er für die Verdeutlichung von eschatologischen Thematiken auf Bilder wie „Tag des Herrn“, „Dieb in der Nacht“ (Mt 24,43; Offb 3,3 und 2Pet 3,10), „die Wehen einer schwangeren Frau“ zurückgreift (vgl. Mk 13,8) und sie dann parakletisch entfaltet. Vgl. bes. Lk 21,34, wo αἰφνίδιος – als plötzlich oder unvorhergesehen – im gleichen

verwendet, muss man nun auf die Realität der Glaubenden in Thessaloniki zurückgreifen. Denn da sucht Paulus, wie häufig in seinen Briefen, im Alltag der Glaubenden Bezugspunkte für die Entfaltung seiner soteriologisch-eschatologisch motivierten Ethik bzw. seiner Einstellung den Glaubenden gegenüber (vgl. z.B. 1Thess 1,9f.; 2,124ff.; 4,5; 4,12; 4,13; 5,6).

1Thess 5,3 bringt zum Ausdruck, dass jenes entscheidend ist, was man mit εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια verbindet und womit bzw. mit wem man sie verbindet. Die Formulierung in 1Thess 5,3 zeigt, dass es nicht Paulus' Vorhaben ist, die in Thessaloniki durch die Politik des römischen Friedens, nämlich eine durch militärisches Eingreifen und Unterwerfung entstandene Lage zu kritisieren,¹⁹³ sondern gerade die trügerische Lage der sich in Frieden und Sicherheit wählenden Gesellschaft dem bevorstehenden eschatologischen Ereignis gegenüberzustellen. Paulus scheint an dieser Stelle nicht sozialkritisch, sondern theologisch-kritisch zu sein, was in der unvermittelten Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Thess 5,23 den Höhepunkt erreicht.

Paulus stellt nicht die römische Politik in Frage, sondern die Einstellung der Menschen gegenüber dieser Politik des Friedens und der Sicherheit in Verbindung mit dem Kaiserkult. Für diejenigen, die εἰρήνη mit dem Gott verbinden, dem die Glaubenden seit ihrer Bekehrung dienen, gibt es ein Leben in Frieden (1Thess 1,1 und 5,23), wobei sie sogar gehalten sind, danach in der Glaubensgemeinschaft zu trachten (1Thess 5,13). Genau das gleiche gilt für ἀσφάλεια, denn obwohl Paulus den Begriff im Brief sonst nicht verwendet, ist es genau dessen Botschaft, welche er mit dem Glauben verbindet. Sicherheit in der erwartungsvollen Zeit vor der Parusie des Herrn haben nur diejenigen, die ihr Leben bewusst nach dem verkündigten Evangelium richten in Hinblick auf das baldige Hereinbrechen des eschatologischen Ereignisses. Schon vor dem entscheidenden Ereignis der Parusie des Herrn sollen die Glaubenden εἰρήνη mit Gott assoziieren. Denn von der Beziehung zu diesem Gott, der explizit als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης bezeichnet wird, kommt das, was εἰρήνη wirklich bedeutet.

Paulus fasst unter Begriffen wie εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια den Standpunkt von Menschen zusammen, den er mit seiner Botschaft kontrastiert. Wenn man dies in Verbindung mit der römischen Friedenspolitik versteht und es zusätzlich in Verbindung mit dem Kaiserkult bringt, also mit dem Kaiser als Gott, dann hat man Grund zu der Vermutung, dass Paulus aufgrund von 1Thess 5,3 in 1Thess 5,23 darauf reagiert. In diesem Sinn würde er zeigen, dass der Gott, zu dem die Thessalonicher sich bekehrt haben, derjenige ist, der mit Frieden in Verbindung zu

Kontext der Erwartung des Herrn verwendet wird. Paulus verwendet aber sowohl sprachlich als auch sachlich die in 1Thess 5,1ff. vorkommenden Elemente anders als dies in den übrigen Texten des Neuen Testaments der Fall ist (Vgl. bes. T. Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher, 1986, S. 216ff.).

¹⁹³ So aber die Auffassung von u.a. K. Wengst, Pax Romana, 1986, S. 97ff. und Chr. vom Brocke, Thessaloniki, 2001, S. 175f.

bringen ist. So findet man bei Paulus sowohl den religiösen Aspekt der Vergöttlichung des Kaisers wie auch den sozialen Aspekt des Friedens als konstitutive Elemente der Friedenspolitik Roms als kontextuell zu betrachtende Elemente der Verwendung nicht nur von εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια in 1Thess 5,3, sondern auch von ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Thess 5,23. Denn vor diesem kontextuellen Hintergrund und theologisch motiviert fand Paulus Anlass auch zur Bildung und Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Thess 5,23.

Ergebnisse

Paulus verschränkt in 1Thess 5,23f. zwei zentrale Themen seines Briefs, nämlich die Berufung und Heiligung der Glaubenden und die Parusie des Herrn. Damit zeigt er den Glaubenden, wie sie sich auf den Tag des Herrn vorbereiten können und was damit verbunden ist. 1Thess 5,23f. kennzeichnet in verschiedenen Aspekten den Prozess, in den die Glaubenden in Thessaloniki hineingenommen wurden. Die Bewegung zum Ziel wird besonders durch die unablässige Handlung Gottes hervorgehoben. Diese dynamische Beziehung in einem noch nicht abgeschlossenen Zustand wird zuerst durch das Verb ἁγιάζω unterstrichen und dann durch das ὀλοτελεῖς bestärkt. Dazu werden noch das gleichermaßen im Optativ Aorist verwendete Verb τηρηθεῖν und die Präposition ἐν hinzugefügt, die eine bis zur Parusie des Herrn zu erhaltende Dynamik der Beziehung zu Gott als temporale Angabe kennzeichnet.

Als Gott des Friedens steht Gott für die Heiligung der Glaubenden, aber Heiligung im Sinne von *in eine Beziehung mit Gott hineingeführt werden und von dort her (in einer Glaubensgemeinschaft) zu leben und nach dem Frieden zu trachten* (1Thess 5,13). Dass Paulus Gott ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nennt, hat damit zu tun, dass er durch den Begriff εἰρήνη den dynamischen Aspekt des Heils in Verbindung mit der Heiligung zum Ausdruck bringen kann, wie er es im 1. Thessalonicherbrief besonders betont. Wenn Paulus am Ende seines Briefes auf ein rein eschatologisches Heilsgeschehen hinweisen wollte, hätte er Gott z.B. als ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας bezeichnen können (vgl. 1Thess 5,8f.) und nicht als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης. Weil er dies nicht tut, muss εἰρήνη für ihn in diesem Kontext seines Briefes seine Intention präziser zum Ausdruck bringen, als σωτηρία es täte. Das liegt an den ethischen Aspekten, mit denen die Verse 1Thess 5,23 in Verbindung stehen. Als ein Zustand, in dem die Glaubenden leben, soweit sie unter der Wirkung des Gottes des Friedens durch das ihnen verkündigte Evangelium stehen, bedeutet εἰρήνη in Verbindung mit Gott, das Leben als Glaubende an Gott weiterzuführen.

In 1Thess 5,23f. stellt Paulus einen Zusammenhang zwischen Frieden, Heiligung und Bewahrung her, welcher durch die Verwendung des Begriffes εἰρήνη die Bindung der Glaubenden an Gott und ihre immerwährende Beziehung zu ihm in einen dynamischen und kontinuierlichen Prozess hineinversetzt. Sowohl εἰρήνη als auch ἀγιάζω bzw. ἁγιασμός und mit diesen auch τηρέω sind Begriffe, die keine statische und abgeschlossene Größe repräsentieren, sondern genau die Dynamik der erlebten Beziehung der Thessalonicher mit Gott durch den Glauben, der mittels der Verkündigung des Evangeliums bzw. durch Gottes schöpferisches Erwählen hervorgebracht wurde.

Nur in Verbindung mit Gott ist der Friede keine illusorische und selbsttrügerische Größe, sondern bildet sogar einen Zustand, nach dem die Glaubenden in der Glaubensgemeinschaft zu trachten haben (1Thess 5,13).

Die sich für die Ungläubigen bald ereignende Katastrophe des Einbrechens des Gerichts Gottes mit der Wiederkunft des Herrn Jesus Christus bildet den konstitutiven Horizont für die Heilsbotschaft des Paulus im 1. Thessalonicherbrief. Mit dem Verweis darauf sichert Paulus den Glaubenden zu, dass sie durch die Annahme des Evangeliums verschont werden, denn sie leben gerade in der Beziehung mit dem Gott, dessen Zorn auf die Welt hereinbrechen wird. Es bleibt für sie jetzt nur, an dieser Botschaft festzuhalten bzw. in diesem Glauben zu beharren (1Thess 1,3; 3,1ff.) und damit durch Jesus Christus an Gott gebunden zu bleiben. In diesem Sinn formuliert Paulus ein vernichtendes theologisches Urteil einer Haltung gegenüber, die von der politischen religiösen Lage Thessalonikis εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια erwartet. Denn die Menschen, die aus sich selbst εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια ausrufen, eine gegebene Realität voraussetzen und einen nur zu bewahrenden *status quo* vertreten, den es nach Paulus' theologischen Überzeugungen für sie als Ungläubige gar nicht gibt. Diese Menschen rechnen nicht damit, dass der Tag des Herrn bald einbrechen wird; und sie wissen auch nicht, dass der θεὸς τῆς εἰρήνης schon am Werk ist, bevor dies geschieht, und dass die Menschen schon jetzt mit ihm in Beziehung stehen sollen.

Nicht nur das eschatologische Element der Parusie des Herrn als Kontrastfolie zur einer falschen und selbsttäuschenden Haltung motiviert Paulus, auf die römisch-thessalonische Botschaft εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια zu reagieren, sondern auch, weil er diesen ‚Zustand‘ mit Gott – sogar in der Bezeichnung Gottes – verbindet. Denn die von Paulus seitens der Glaubenden erwartete Lebenseinstellung ist eine, die die ganze Existenz der Glaubenden an der Bindung zu Gott orientiert sehen will und von dieser Beziehung her ihre Existenz bis zur Parusie des Herrn bestimmt wissen will.

II. Der Gott des Friedens in 1.Korinther 14,33

Einleitung

Im Rahmen der Ausführungen über die Geistesgaben (1Kor 12,1–14,40), ihre entsprechende Ausübung und ihren Nutzen bzw. ihre praktischen Folgen für einen angemessenen Ablauf der Gemeindeversammlung (14,26–40) führt Paulus das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Kor 14,33a ein als abschließende theologische Begründung seines Gedankenganges bzw. seiner Paraklese. Die Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης als Gegensatz zu ἀκαταστασία in 1Kor 14,33a ermöglicht zuerst einen Einblick ins Gegenteil von dem, was Paulus mit εἰρήνη in Verbindung mit Gott ausdrücken möchte, um dann zweitens durch diese Gegenüberstellung den Aspekt des Friedens als einen heilvollen Zustand darzustellen, nach dem sich die Glaubenden in ihrer Glaubensgemeinschaft richten sollen.

Die Auslegung von 1Thess 5,23 hat erwiesen, dass Paulus mit einem Kontext zu tun hatte, in dem bestimmte sozio-politisch-religiöse Aspekte in Verbindung mit einem Diskurs über Frieden standen. Paulus setzt sich in 1Thess 5,3 mit dieser Gegebenheit auseinander, und gleich danach schließt er seinen Brief an die Thessalonicher mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Thess 5,23 ab. Dieser Brief des Paulus an die Thessalonicher wurde aber aus Korinth versandt.¹⁹⁴ Die Auslegung von 1Kor 14,33 bietet folglich eine besondere Gelegenheit, sich dem Umfeld der Glaubenden in der *Colonia Laus Iulia Corinthiensis* zu nähern und sich zu fragen, welche Gegebenheiten Paulus vor Ort fand, als er 1Thess 1,1 (und dann später 1Kor 1,3), 1Thess 5,3 und 1Thess 5,23 schrieb. Die leitende Frage lautet: Was bedeutete εἰρήνη für die *Colonia Laus Iulia Corinthiensis* zur Zeit des Paulus?

1. Die *Colonia Laus Iulia Corinthiensis*: Ihr römisches Gepräge und das entsprechende Verhältnis zur *Pax Augusta*

Das Korinth der neutestamentlichen Zeit bildet eine Ausnahme in der allgemeinen Geschichte der Stadt. Vor der Zerstörung durch die Römer im Jahr 146 v. Chr. hatte die Flotten- und Handelsmacht Korinth eine besondere Stellung in der klassischen und hellenistischen Zeit Griechenlands gehabt. Am Ende des 1. Jh. n. Chr. bzw. am Anfang des 2. Jh. n. Chr. stand sie

¹⁹⁴ Vgl. z.B. I. Broer, Einleitung, 2010, S. 318 und U. Schnelle, Einleitung, 2007, S. 62.

unter römischer Herrschaft, aber sie hatte sich wieder hellenisiert.¹⁹⁵ Zwischen diesen beiden Perioden erlebte die Stadt jedoch eine römische Periode,¹⁹⁶ die von vielen Exegeten der paulinischen Briefe sehr häufig nicht wahrgenommen wird.

Korinth war seit der Neugründung im Jahr 44 v. Chr. die römische Kolonie der senatorischen Provinz Achaia (seit 27 v. Chr. Hauptstadt von Achaia und Sitz des Staatshalters) mit römischem Gepräge.¹⁹⁷ Das öffentliche Leben einer Stadt als Hauptsitz einer römischen Provinz und zudem als Kolonie (von 15 n. Chr. bis 44 n. Chr. kaiserliche Provinz und seit 44 n. Chr. wieder senatorische Provinz¹⁹⁸) war von Elementen der römischen Politik und Kultur bestimmt.¹⁹⁹

Entscheidend für das Gepräge der Stadt war vor allem ihre römische Bevölkerung. Denn als Achaia 44 v. Chr. römische Provinz wurde, wurden nicht nur Armee-Veteranen in Korinth angesiedelt, sondern auch die meisten neuen Ansiedler per Senatsentscheidung in Rom selbst rekrutiert (Plutarch, Caesar 57.5), und zum größten Teil bestanden sie aus Freigelassenen (Strabo *Geogr.* 8.6.23; Plutarch, Caes. 57,5; Cassius Dio XLIII 50,3–5).²⁰⁰ Zudem und genau wegen ihres

¹⁹⁵ D. Engels, *Roman Corinth*, 1990, S. 71ff. zeigt diesen Wandel anhand epigraphischer, onomastischer, architektonischer und kultischer Elemente.

¹⁹⁶ Wenn man sich aber einen Eindruck von Korinth im ersten Jahrhundert nach Christus verschaffen will und dafür auf literarische Zeugnisse wie Strabon's *Geografica* (Anfang des 1. Jh. n. Chr.) oder Pausanias' *Hellados Periegesis* (gegen Mitte des 2. Jh. n. Chr.) zurückgreift, wird man in vielerlei Hinsicht im besten Fall in die Zeit vor der Zerstörung der Stadt durch die Römer versetzt, denn beide Schriften bezeugen eine Art von ‚griechischer Sichtweise‘ ihrer Autoren. Als besonders irreführend erweist es sich, wenn man Paulus' Briefe an die Glaubenden in Korinth vor dem Hintergrund dieser sehr tendenziösen Darstellungen interpretieren will, denn so blendet man gerade das römische Gepräge dieser römischen Kolonie beinahe vollständig aus. Über die gebotene Zurückhaltung Pausanias gegenüber vgl. R. DeMaris, *Imperial Cult*, 2002, S. 73ff. Für eine eher positive Verwendung von Pausanias vgl. S. E. Alcock, *Graecia Capta*, 1993, S. 174ff.

¹⁹⁷ Vgl. die Position von M. E. Hoskins Walbank, *Early Roman Corinth*, 1997, S. 95: „For long there was an implicit assumption by scholars that *Colonia Laus Iulia Corinthiensis* was not a conventional Roman colony, but rather a re-foundation and continuation of the Greek city destroyed a hundred years earlier. Today most scholars accept that Corinth was a traditional Roman colony.“ Für eine andere Einstellung, die vielmehr das griechische Element bzw. eine multiethnische und multikulturelle Gesellschaft in der römischen Kolonie hervorhebt vgl. B. Millis, *Ethnic Origins*, 2010, S. 30ff.

¹⁹⁸ Vgl. Tacitus, *Annales* 1.76.4; 1.80.1; Suetonius, *Divus Claudius* 25.3.

¹⁹⁹ Vgl. R. A. Horsley, *1 Corinthians*, 1999, S. 27: “Not only was the emperor cult the most widespread and ubiquitous religious practice – embodied in temples, shrines, statues, images, coins, inscriptions, sacrifices, citywide and provincial celebrations, and even the calendar that regulated the rhythm of social-political life – but the imperial presence even came to dominate public space at the very centre of urban life, the arena for political and commercial activity.“

²⁰⁰ Die Verachtung auf der Seite der Griechen gegenüber den römischen Ansiedlern kann man gut aus Krinagoras (1. Jh. v. Chr.) *Anthologia Graeca* IX, 284 und Appian (2. Jh. n. Chr.) *Romanae Historiae* VIII, 136 ersehen. Dass diese Ansiedler nur arme Freigelassene waren, ist aber unwahrscheinlich, denn sie bildeten die politische und wirtschaftliche Elite der Stadt. Für eine umfassende Diskussion über die soziale und ethnische Herkunft der Ansiedler vgl. bes. B. Millis, *Ethnic Origins*, 2010, S. 13ff. Für die anderen Bevölkerungsteile der Stadt vgl. dann auch J. Fitzmyer, *First Corinthians*, 2008, S. 30ff. und D. Engels, *Roman Corinth*, 1990, S. 70f. Dass nicht nur römische Bürger bzw. Römer in der Hafenstadt und im Handelszentrum Korinth lebten, ist mehr als selbstverständlich. Dass Korinth im 1. Jh. n. Chr. eine jüdische Gemeinde hatte, weiß man nur aus Apostelgeschichte 18,1f. (sogar D. Engels, *Roman Corinth*, 1990, S. 70, Anm. 22 muss auf Apg 18 zurückgreifen, um behaupten zu können, dass es in Korinth Juden gab) und aus der allgemeinen Bemerkung bei Philon, *Leg. Ad Gaium*, 1,281. In Korinth finden sich jedoch keine archäologischen Spuren von Juden im 1. Jh. n. Chr., und die oft erwähnte Inschrift [συν]αγωγή ἐβραίων ist weder datierbar noch wurde sie an ihrem Ursprungsort gefunden.

römischen Gepräges war Latein die Amtssprache der Stadt,²⁰¹ was auch in den erhaltenen Inschriften besonders gut bezeugt wird.²⁰²

Strategisch positioniert in der Mitte zwischen Rom und den Provinzen im Osten, hat sich die *Colonia Laus Iulia Corinthiensis* zu Paulus' Zeit zu einer der wichtigsten Städte des *Imperium Romanum* entwickelt. Als Hafenstadt und seit ihrer Neugründung als Münzstätte bildete Korinth ein wichtiges Handelszentrum im Handelsweg Ost-West.²⁰³ Als Hauptstadt der senatorischen Provinz hatte Korinth auch Recht auf Steuereinnahmen aus der ganzen Provinz, was zu wirtschaftlicher Blüte führte.

Wie Korinth sich in Verbundenheit mit Rom fühlte und seine Loyalität dem *Imperium Romanum* und dem Kaiser gegenüber auch öffentlich und offiziell²⁰⁴ zum Ausdruck brachte, zeigt ein Blick in das riesige *Forum* – das politische Zentrum der *Colonia Laus Iulia Corinthiensis*: Als die Stadt neugegründet wurde, wurde besonders das *Forum* architektonisch (vor allem durch kultische Bauwerke) komplett romanisiert. Im Folgenden seien einige dieser zentralen Elemente erwähnt:

a) Aus schriftlichen Quellen (Pausanias 2,3,1) und wichtigen Münzserien (von 32/33 oder 33/34 n. Chr.)²⁰⁵ weiß man, dass es in Korinth einen Tempel der *gens Iulia* gab, der schon früh dem Kult des *Divus Iulius* diente.²⁰⁶ Einer dieser Münztypen mit der Darstellung eines Heptametertempels mit der Inschrift „*gens Iulia*“ zeigt sogar Livia bzw. *Iulia Augusta* als

²⁰¹ Griechisch wurde aber sowohl von der ‚normalen‘ Bevölkerung gesprochen – was nicht zuletzt der 1Kor selbst bezeugt – als auch von der gebildeten römischen Elite.

²⁰² Vgl. A. C. Thiselton, *Corinthians*, 2000, S. 5: “Of inscriptions from the period to be dated from Augustus to Nero, Greek inscriptions amount to only three, while inscriptions in Latin amount to 73.” Vgl. weiter B. Millis, *Ethnic Origins*, 2010, S. 23: “Latin was used for honorary inscriptions, dedications, funerary monuments, building inscriptions, records of benefactions.” Besonders zur Regierungszeit von Claudius nahmen die lateinischen Inschriften zu (vgl. J. H. Kent, *Corinth*, 1966, VIII, 3, S. 18f.), woraus entnommen werden kann, dass gerade während Paulus' missionarischem Wirken in Achaia sich das römische Profil der Stadt deutlich verstärkte. Wie römisch selbst die glaubenden *Corinthienses* waren, bezeugen die Namen, die durch das Neue Testament in die Geschichte eingingen. Von siebzehn erwähnten Personen, die man per Namen kennt und die in Verbindung mit Korinth stehen, tragen sieben römische Namen: Fortunatus – Gesandter der Glaubenden von Korinth zu Paulus nach Ephesus (1Kor 16,17); Lucius (Röm 16,21); Tertius – der Schreiber des Römerbriefes! (Röm 16,22); Gaius (1Kor 1,14) – von Paulus selbst getauft und der Gastgeber der ganzen Gemeinde von Korinth und von Paulus selbst! (Röm 16,23); Krispus – von Paulus selbst getauft (1Kor 1,14); Quartus (Röm 16,23) und Titius Justus (Apg 18,7). Zwei der später treuesten Mitarbeiter des Paulus, Priscilla und Aquila (1Kor 16,19), hat er in Korinth kennengelernt, wobei sie gerade aus Rom kamen (Apg 18,2) und später dorthin zurückkehrten (Röm 16,3). Dass Korinth aber von der *Romanitas* geprägt war und dass die Römer sowohl ein wichtiger Bestandteil dieser römischen Kolonie waren als auch unter den Glaubenden in Korinth lateinische Namen vorkommen, scheint bisher in der Auslegung der paulinischen Briefe nicht zureichend wahrgenommen worden zu sein.

²⁰³ Vgl. darüber C. K. Williams II, *Roman Corinth*, 1994, S. 31ff., bes. S. 38f.

²⁰⁴ Vgl. S. E. Alcock, *Graecia Capta*, 1993, S. 198: “The imperial cult offered a peaceful means of representing the sovereignty of Rome to the population at large, and the effective communication of this message, especially to the increasingly urban-based provincials of Achaia, was best achieved in prominent urban locations.”

²⁰⁵ Vgl. M. E. Hoskins Walbank, *Image and Cult*, 2010, S. 156: “The *gens Iulia* temple is unique among the provincial coinage: it was a very large issue and it must have had a special meaning for the Corinthians.”

²⁰⁶ Für den Kaiserkult in Achaia vgl. z.B. S. E. Alcock, *Graecia Capta*, 1993, S. 181ff., die feststellt: “From the perspective of Achaia as a whole, all the provinces larger cities hosted the cult“. Für die Lokalisierung von dem Augustus geweihten Altären in ganz Achaia vgl. ebenfalls die Karte bei S. E. Alcock auf S. 182.

Priesterin (des *Divus Augustus*)²⁰⁷ und eine andere Serie Augustus selbst als vergöttlicht mit Strahlenkranz.²⁰⁸ Der sogenannte Tempel E in Korinth, der gegenüber dem Forum platziert wurde, war der größte Tempel der neugegründeten römischen Stadt. In der Forschung gilt genau dieser Tempel als jener der *gens Iulia* und demnach als Tempel für den Kaiserkult.²⁰⁹

b) Eine Säulenhalle (aus augusteischer Zeit?²¹⁰) beherrschte das Bild im Osten des Forums. Diese Halle war mit Statuen der kaiserlichen Familien geschmückt und bekam deswegen den Namen *Basilica Iulia*.

c) Eines der auffälligsten Bauwerke im Forum war ein monumentaler runder Marmorsockel, auf welchem hoch erhoben die Bronzestatue des vergöttlichten Augustus stand.²¹¹ Die Auftraggeber dieses Bauwerkes aus der Zeit des Kaisers Tiberius sind in den Marmor des Sockels eingraviert worden: die *Augustales*, die Priester des *Divus Augustus*.²¹²

Ein markantes Element des römischen Gepräges der Stadt war ihr Verhältnis zur kaiserlichen Familie. Wie auch immer die schriftlichen Zeugen, Münzdarstellungen und archäologischen Funde zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, es gilt die Feststellung, dass der Kaiserkult²¹³ eine zentrale Rolle im religiösen, politischen und sozialen öffentlichen Leben des römischen Korinth spielte.²¹⁴ Dies wird besonders nachvollziehbar, wenn man die kulturellen und religiösen Elemente des hellenistischen Korinth wahrnimmt. Denn sie wurden systematisch umgedeutet und für die ‚Romanisierung‘ genutzt.

²⁰⁷ So M. E. Hoskins Walbank, *Image and Cult*, 2010, S. 158. Über den *Gens Iulia* schreibt dann M. E. Hoskins Walbank, *Imperial Cult*, 1996, S. 202: “This inscription to the *Gens Iulia* is unique among the provincial coinages, including other Julian colonies. It must have had special meaning for the Corinthians.”

²⁰⁸ Siehe Münzen und ihrer Darstellung bei M. E. Hoskins Walbank, *Image and Cult*, 2010, S. 157.

²⁰⁹ Für die umstrittene Diskussion darüber, ob es sich beim Tempel E tatsächlich um den Tempel der *gens Iulia* handelt, vgl. M. E. Hoskins Walbank, *Image and Cult*, 2010, S. 156ff. und weiter bei D. E. Garland, *1 Corinthians*, 2003, S. 3f.: “The religious focal point of the Corinthian forum was the temple at the west end dedicated to the imperial family (designated Temple E). It was of Roman construction and towered over all other temples as an ever present symbol of the dominant imperial presence.” So auch R. DeMaris, *Imperial Cult*, 2002, S. 82f.

²¹⁰ So vermutet C. K. Williams II, *Roman Corinth*, 1994, S. 31ff. bes. S. 33.

²¹¹ Für epigraphische und archäologische Zeugnisse vgl. M. Laird, *Emperor*, 2010, S. 67ff.

²¹² Über die *Augustales* vgl. bes. M. Laird, *Emperor*, 2010, S. 72ff.: “*Augustales* are traditionally identified as municipal organizers of the imperial cult although emperor worship was just one of several public activities undertaken by the organization and its members.” Für die detaillierte Diskussion über das Monument vgl. ebd. S. 76ff.

²¹³ Vgl. auch die Weihinschriften zum *Divo Iulio* (J. H. Kent, *Corinth*, 1966 - Kent VIII 3, Nr.50) und zum *Divo Augusto* (Kent VIII 3, Nr. 52.53).

²¹⁴ Vgl. z.B. M. E. Hoskins Walbank, *Image and Cult*, 2010, S. 159: “The Corinthians were assiduous in their attention to the Julio-Claudian family and a large anniversary coin issue in 33/34 CE – a very important year in the Roman calendar – combining portraits of the *domus Augusta* with the *gens Iulia* temple would have been highly appropriate. One would expect that on special occasions, such as anniversaries, the temple would be the focus of celebrations of the local imperial cult”. Besonders durch die erhaltenen lateinischen Inschriften wird die Bedeutung des Kaiserkultes in Korinth nachweisbar: Von den 32 Weihungsinschriften stehen allein 20 in Verbindung mit dem Kaiserkult im Tempel *Gens Iulia*; von den 28 Erwähnungen von Priesterschaften in lateinischen Inschriften (es gibt nur noch 3 solcher Inschriften im Griechischen) sind allein 20 von Priestern des Kaiserkults (A. B. West, *Corinth, Latin Inscriptions*, 1931, S. 5ff.). Vgl. weiter D. Engels, *Roman Corinth*, 1990, S. 101.

Für diese Romanisierungspolitik seien hier zwei dieser Aspekte kurz erwähnt:²¹⁵

a) Die Tempelbauten: 1. Der Venustempel im neuen Forum war eines der ersten errichteten Gebäude im Zentrum der neugegründeten Stadt. Die besondere Platzierung des Baus war keine Huldigung an die Aphrodite der Griechen, sondern eine imposante Darstellung der *Venus Genetrix* als Mutter des *Imperium Romanum*²¹⁶ und der römischen Kolonie.²¹⁷ 2. Das einzige Bauwerk, das bei der Neugründung von Korinth erhalten blieb, war der Apollotempel. Dies geschah nicht ohne Grund, denn Apoll war Augustus' persönlicher Schutzgott (vgl. CIL III, 534).²¹⁸ Es sei aber bemerkt, dass sowohl der Venustempel als auch der Apollotempel in architektonischer und kultisch-ritueller Hinsicht der Romanisierung unterworfen wurden.²¹⁹

b) Die traditionellen Spiele: Alle zwei Jahre fanden in Korinth die für die Stadt bedeutungsvollen Isthmischen Spiele als „Große Isthmien“ statt,²²⁰ und alle vier Jahre – mindestens seit 3 n. Chr.²²¹ – waren diese Spiele mit den sog. Kaiserspielen (*Caesarea*) verbunden (West VIII, 2 Nr. 67. 68. 81).²²² Dadurch brachte die römische Kolonie sowohl die Isthmischen Spiele als auch das Heiligtum des Poseidon²²³ in Verbindung mit dem Kaiserkult.²²⁴

²¹⁵ Für eine eingehende Diskussion über diese Thematik vgl. Chr. M. Thomas, *Roman Corinth*, 2010, S. 117ff. Vgl. weiter z. B. bei D. Engels, *Roman Corinth*, 1990, S. 62: "The city reflects the Italian origin of many of its citizens in its architecture, from the Roman podium-style temples on the West Terrace down to details of the mouldings of its column bases. (...) Corinth's three basilicas (...) and its amphitheater, the only one in mainland Greece, also reflect Italian culture."

²¹⁶ Iulius Caesar selbst behauptete seine Abstammung von Venus. Auch Augustus ließ auf seinem *Forum* in Rom einen imponierenden Tempel für *Venus Genetrix* bauen. Korinth folgte einfach dem neuen religiösen Trend des *Imperium Romanum*. Für die Bezeichnung *Iulia* als *Genetrix Orbis* s. CIL II, 2038.

²¹⁷ Vgl. R. A. Horsley, *1 Corinthians*, 1999, S. 25 und R. DeMaris, *Imperial Cult*, 2002, S. 81.

²¹⁸ Seit dem Sieg bei Actium fühlte sich Augustus besonders unter dem Schutz Apolls, so dass dieser Gott für die augusteische Religionspolitik immer mehr an Bedeutung gewann (vgl. Cassius Dio 45, 1,2). Schon im Jahr 28 v. Chr. wurde auf dem Palatin ein imponierender Apollotempel neben der *Domus Augusti* eingeweiht und erwies Augustus' besondere Verehrung für seinen Schutzgott. Apolls Bedeutung im Staatskult kann man besonders durch das Festgedicht von Horaz zur Säkularfeier (Horaz, *Carmen saeculare*) und bei Properz (4. Buch Elegie 6) feststellen. Aber auch Augustus selbst erweist diesem Gott seine besondere Verehrung, wenn er seine eigenen silbernen Standbilder (also Bilder, die ihn als Gott darstellen, dazu s.u.) aus *pietas* aus Rom entfernen ließ und aus der daraus erlösten Summe goldene Weihegeschenke im Tempel des Apollo aufstellte (*Res gestae* 24). M. E. Hoskins Walbank, *Image and Cult*, 2010, S. 159 und D. Engels, *Roman Corinth*, 1990, S. 101, Anm. 33 vermuten sogar, dass der Herrscherkult in Korinth in Verbindung mit dem Apollotempel stand (vgl. West VIII 2, 120).

²¹⁹ Vgl. Chr. M. Thomas, *Roman Corinth*, 2010, S. 123.

²²⁰ Seit 6 oder 2 v. Chr. verwaltet Korinth die Spiele und das Heiligtum von Poseidon in Isthmia. Nachweisbar ist zudem, dass zwischen 50 und 60 n. Chr. die istshmischen Spiele nicht im Heiligtum von Poseidon in Isthmia stattfand, sondern in Korinth selbst. Die Bedeutsamkeit dieser Spiele stand nur hinter jener der Olympischen Spiele zurück und sie zogen Zuschauer und Athleten aus dem ganzen Mittelmeerraum an. Vgl. E. R. Gebhard, *The Isthmian Games*, 1993, S. 78ff. und D. Engels, *Roman Corinth*, 1990, S. 96f.

²²¹ Vgl. A. B. West, *Corinth, Latin Inscriptions*, 1931, S. 64.

²²² Für die Verflechtung von Kaiserspielen und Isthmischen Spielen vgl. A. B. West, *Corinth, Latin Inscriptions*, 1931, S. 64f.

²²³ Für die besondere Vorliebe für Poseidon im römischen Korinth vgl. bes. die Inschriften selbst bei A. B. West, *Corinth, Latin Inscriptions*, 1931, S. 5ff. und D. Engels, *Roman Corinth*, 1990, S. 96f.

²²⁴ Eine offizielle Inschrift aus Messene (SEG XXIII, 206 – ins Jahr 2 n. Chr. datiert) bezeugt den Kaiserkult schon zu Lebzeiten des Augustus in Achaia. Vgl. B. W. Winter, *Paul in Corinth*, 2012, S. 51: "Publius Cornelius Scipio, a senior official from Rome and *de facto* governor of the province, himself organized these imperial cultic celebrations and spectacles in Messene celebrating and promoting divine veneration of Caesar Augustus and the Caesarean

Zudem gab es in Korinth seit Tiberius die Kaiserwettspiele zur Feier des Geburtstages des herrschenden Kaisers.²²⁵ Alle diese Veranstaltungen dienten dem Ruhm und der wirtschaftlichen Prosperität der Stadt, der Ehre bzw. der Verehrung der Kaiser und der Belustigung der Bevölkerung. Vor allem aber dienten diese Strategien der Anpassung der Bevölkerung an das herrschende System.

D. Engels bringt die allgemeine Stimmung im Korinth des 1. Jahrhunderts n. Chr. betreffend den Kaiserkult genau auf den Punkt: “Since Corinth was the capital of the province of Achaëa, it is obvious that special attention would be paid to the imperial cult. It was a wider projection of the old civic religion that expressed loyalty to the city's gods and hence, would gain the city favor in their sight. Therefore, provincial capitals would want to be seen as especially zealous towards the emperor; it was through such capitals and their governors that the divine emperors came most closely in contact with the governed.”²²⁶ Korinth war sehr zufrieden mit seiner wirtschaftlichen Lage und politischen Stellung, deswegen war es mehr als selbstverständlich, die Loyalität gegenüber dem Kaiser, dem für Prosperität und Frieden Verantwortlichen, besonders deutlich auszudrücken.²²⁷ Diese Stadt lebte – wie Thessaloniki und Philippi – im 1. Jh. n. Chr. im Gefühl der Sicherheit und des Friedens (vgl. 1Thess 5,3), welches sich beides seit Augustus nach römischen Maßstäben verwirklicht hatten.²²⁸ Die archäologischen Funde weisen für das 1. Jh. n. Chr. immer größere und solidere Gebäude nach, was den wirtschaftlichen Erfolg der Stadt bezeugt.²²⁹

games.” Aber nicht nur er allein und Messene veranstalten diese kultische Verehrung des Kaisers, sondern die meisten Städte der Provinz (SEG XXIII, 206, Zeilen 9–10). B. W. Winter stellt anhand dieser Inschrift über den Kaiserkult fest: “In conclusion the Messene inscription contains a wealth of information about imperial cultic activities, all of which resonate with what is known elsewhere about imperial cultic ideology. There are sacrifices to the emperor, thanksgiving to the Gods for him and also annual sacrifices for one of the emperor’s adopted sons and a named successor in all the major cities in the province, not least of all its capital. All the inhabitants of Achaëa were to participate in the celebratory activities of the games and imperial cultic venerations.”

²²⁵ Für diese Strategie auch in Olympia, Delphi und Nemea vgl. S. E. Alcock, *Graecia Capta*, 1993, S. 189f.

²²⁶ D. Engels, *Roman Corinth*, 1990, S. 102.

²²⁷ Bei der Auslegung von Stellen wie 1Kor 8,5f. sollte man besonders auf diesen Hintergrund achten. Das kommt aber kaum vor in den biblischen Kommentaren, als ob Korinth nichts mit der *Colonia Laus Iulia Corinthiensis* zu tun hätte.

²²⁸ Zwei Inschriften aus Korinth mit Weihung für *Victoria* (West, *Corinth VIII*, 2, Nr. 11. 111) und für *Concordia* (A. B. West, *Corinth, Latin Inscriptions*, 1931, Inschrift 9 - West, *Corinth VIII*, 2, Nr. 9) bringen dieses Gefühl zum Ausdruck. Dieser ‚Sieg‘ und diese ‚Eintracht‘ werden aber ganz im römischen Geist gefeiert, wie die Weihung für die *Nemesis Augusta* beispielhaft erweist (A. B. West, *Corinth, Latin Inscriptions*, 1931, Inschrift 9 - West, *Corinth VIII*, 2, Nr. 10).

²²⁹ Selbstverständlich haben nicht alle Korinther davon profitiert, aber doch mit großer Sicherheit viele von ihnen waren zufrieden mit der neuen Lage; möglicherweise auch Prisca und Aquila, die sich in Korinth niederließen, nachdem sie Rom verlassen hatten (Apg 18,1ff.). Dass Paulus selbst in Korinth mit sozial besser situierten Menschen in Verbindung stand, zeigen einige Hinweise in seinen Briefen. Der erste Hinweis bezeugt *via negationis* in 1Kor 1,26, dass einige der Glaubenden doch ‚Weise nach dem Fleisch‘, einige ‚Mächtige‘ und einige ‚Angesehene‘ sind (vgl. G. Theißen, *Soziale Schichtung*, 1983, S. 232ff.). Paulus lässt aber auch seine sozial-theologische Kritik deutlich erkennen (vgl. 1Kor 2,6ff.). Aber sowohl die Erwähnungen eines *Patrons* (Röm 16,23) und eines Staatsbeamten (Röm 16,23), als auch die Tatsache, dass Paulus finanzielle Mittel zur Verfügung hatte, um kostbare Materialien für einen umfassenden Brief wie den Römerbrief zu besorgen, und dafür sogar einen Schreiber einstellen

Den Dank für den wirtschaftlichen Erfolg, der auf der neuen politischen Lage beruhte, wusste die Stadt durch Loyalität zum Ausdruck zu bringen, wie oben gezeigt wurde. Für die Bezeichnung dieser neuen Situation wurde ein sehr bekannter Begriff verwendet: *Pax* bzw. εἰρήνη. Wie dieser Begriff verwendet wurde und mit wem er in Verbindung gebracht wurde, zeigen Inschriften aus Korinth selbst und der näheren Umgebung.

Eine einzigartige Inschrift aus Korinth (entdeckt in der Agora) überliefert die folgende Weihung (West, Corinth VIII, 2 15):

[Dianae] Pacilucife-
[rae Aug]ustae sacrum
[pro salut]e Ti(beri) Caesaris
[Augusti] P(ublius) Licinius P(ubli) l(ibertus)
[. . . 7. . .] philosebastos
[d(e) s(ua)] p(ecunia) f(aciendum) c(uravit).

Aus dieser Inschrift kann man entnehmen, dass die Weihung einer Gottheit gilt, welche Augustus' Frieden bzw. Frieden und Licht trägt. Zudem enthält die Inschrift ein *votum* für Tiberius Caesar. Die privat finanzierte Weihung geht auf einen Freigelassen Namens P. Licinius zurück, welcher die offizielle Bezeichnung ‚Freund des Kaisers‘ trägt. Die Datierung lässt sich klar feststellen: unter Tiberius. Teile von zwei wichtigen Informationen fehlen aber leider, nämlich welcher Gottheit die Inschrift geweiht wurde und mit welchem Votum. Zwei Bezeichnungen der Gottheit lassen sich jedoch ohne Schwierigkeit feststellen bzw. rekonstruieren, nämlich „Pacilucifera“ und „Augusta“. Die Bezeichnung *Pacilucifera* findet man bisher in keiner anderen überlieferten antiken Quelle.²³⁰ Bekannt ist die Bezeichnung *lucifera* jedoch für Diana. Für die Verbindung von *Pacilucifera* und Diana verweist A. D. West, Corinth VIII 2, 15 auf H. Dessau, ILS I 220. Dieser seinerseits weist auf eine Inschrift von Aricia hin, die ein *Votum* für die *salus* des Tiberius in Verbindung mit *Diana* aufweist. Seitdem füllt man die Lücke in der ersten Zeile der Inschrift aus Korinth mit *Diana* - obwohl das „pro salute“ selbst eine Rekonstruktion ist.

Das Rätsel um diese „Trägerin von Augustus' Frieden und Licht“ scheint sich nicht so einfach durch eine Verbindung mit einer *Diana lucifera* lösen zu lassen. C. P. Jones²³¹ schlägt deswegen in Anlehnung an A. Purcell²³² vor, anstatt die Inschrift mit *Diana* zu verknüpfen, sie

und eine Gesandte nach Rom schicken konnte (Röm 16,1), erweisen, dass Paulus in Korinth auch mit finanziell gut situierten und gebildeten Menschen zu tun hatte.

²³⁰ Vgl. C. P. Jones, *Epigraphica*, 2004, S. 94.

²³¹ C. P. Jones, *Epigraphica*, 2004, S. 94f.

²³² A. Purcell, *Livia*, 1986, S. 92f. setzt sich aber nicht durch epigraphische Zeugnisse mit dieser Inschrift auseinander, was die Verbindung, die er zwischen Livia und Diana herstellt, als bloße Behauptung erscheinen lässt.

als Weihung zur *Iulia* zu verstehen.²³³ Dieser Vorschlag scheint sehr gut nachvollziehbar, wenn man diese Einweihung zusätzlich mit einem Epigramm von *Honestus aus Korinth* in Zusammenhang bringt.²³⁴

Am Fuß des Berges Helicon in Thespieae von Böotien wurde im ehemaligen Heiligtum der Musen der Sockel einer Statue gefunden,²³⁵ der die folgende Inschrift trug (SEG XIII, 348):

ἡ δοιοῦς σκήπτροισι θεοῦς ἀύχοῦσα Σεβαστὴ
Καίσαρας εἰρήνης δισσὰ λέλαμπε φάη·
ἔπρεπεν [ἦ] δὲ σοφαῖς Ἐλικωνιάσιν πινυτόφρων
σύνηχορος, ἧς γε νοός κόσμον ἔσωσεν ὅλον.²³⁶

Obwohl auch diese Inschrift etliche Fragen offen lässt und Stoff für sehr umstrittene Lösungen bietet,²³⁷ kann man doch daraus entnehmen, dass sie zweifelsohne *Augusta* in Verbindung sowohl mit zwei vergöttlichten Kaisern bringt als auch mit *εἰρήνη* in Beziehung setzt und sie darüber hinaus sogar als Retterin der ganzen Welt darstellt (κόσμον ἔσωσεν ὅλον).²³⁸ Gemeinsame Elemente von Epigramm und Weihinschrift fallen sofort auf, indem in Verbindung mit römischen Herrscherfiguren Attribute zu finden sind, die politisch-religiös

²³³ Nach Augustus' Tod wurde Livia der Titel *Augusta* verliehen und seitdem hieß sie offiziell *Iulia Augusta*. Dass *Iulia* als verschiedene Göttinnen dargestellt wurde, kann man aus unterschiedlichen Statuen ersehen (vgl. dafür S. E. Wood, *Imperial Women*, 1999, S. 99ff.). Die Übertragung eines Attributs von Diana bzw. *Diana lucifera* auf *Iulia* wird vor allem dadurch nachvollziehbar, wenn man die besondere Zuneigung der Korinther zu *Iulia* – was besonders durch Münzen belegt ist (s.o.) – in Betracht zieht. Auch die Verbindung von *Iulia* und *Pax* ist bekannt (vgl. S. E. Wood, *Imperial Women*, 1999, S. 99ff.).

²³⁴ Zu dieser These vgl. C. P. Jones, *Epigraphica*, 2004, S. 95.

²³⁵ Für die Verbindung zwischen Korinth und den großen Wettbewerben von Thespieae, die sog. *Mouseia* und *Erotideia*, vgl. C. P. Jones, *Epigraphica*, 2004, S. 93.

²³⁶ "Augusta, who can boast of two divine sceptred Caesars, set light to twin torches of Peace; fit company for the learned Heliconian Muses, a choir-mate of wise counsel, her wisdom was the whole world's saviour." Übersetzung von A. S. Gow/ D. L. Page, *The Greek Anthology*, 1968, S. 277.

²³⁷ Für die Diskussion darüber, wer diese hier genannte Σεβαστή ist, ob es sich um Livia oder Antonia Minor handelt und wer die erwähnten Kaiser sind, ob es sich um Augustus und Tiberius oder um Tiberius und Gaius handelt vgl. A. S. Gow/ D. L. Page, *The Greek Anthology*, 1968, S. 308 und E. A. Hemelrijk, *Matrona Docta*, 1999, S. 111f. und bes. ebd. Anm. 60. Die Schwierigkeit bei der Datierung des Epigramms bildet an dieser Stelle aber keinen großen Unterschied für die hier gestellte Fragestellung, denn die Zeitspanne zwischen der Verleihung des *Augusta*-Titels an Livia im Jahr 14 n. Chr. (fortan *Iulia Augusta* genannt) als *terminus post quem* und dem sog. ‚Philippos-Kranz‘ (wo der gleiche Dichter/Epigrammatiker mehrere Gedichte verewigt hat), der spätestens unter Claudius entstand, als *terminus ante quem* (A. S. Gow/ D. L. Page, *The Greek Anthology*, 1968, Bd. 2, S. 301 vermutet die Wirkung des Epigrammatiker *Honestus*, der Verfasser dieser Verse und nach C. P. Jones, *Epigraphica*, 2004, S. 94f. aus Korinth stammend, unter Tiberius) lässt es zu, das Gedicht vor 54 n. Chr. zu datieren.

²³⁸ Für die Bezeichnung der Kaiser als „Sohn Gottes, Retter der Welt“ auf Griechisch s. Inschrift z.B. bei V. Ehrenberg/ A. Jones, *Documents*, 1976, Nr. 72. Vgl. weiter C. P. Jones, *Epigraphica*, 2004, S. 95.

motiviert sind.²³⁹ Von besonderem Belang ist die Verbindung zwischen *pax* und εἰρήνη und der zur Herrscherverehrung (bei SEG XIII, 348 werden die Kaiser sogar als θεοί bezeichnet).²⁴⁰

Merkwürdig scheint die herkömmliche Zusammensetzung des Genitivs εἰρήνης mit φάη, ohne dass mit der Möglichkeit gerechnet würde, dass er syntaktisch und semantisch besser zu Καίσαρας passt (vgl. z.B. OGIS II, 663 und IGR IV 1173)²⁴¹ – wobei auch φάη sich metaphorisch auf die Kaiser bezieht und dadurch diese ohnehin mit dem Frieden in Verbindung bringt. Augusta wird an diesem Epigramm dichterisch mit den vergöttlichten „Kaisern des Friedens“ (zu dieser Bezeichnung des Kaisers s.u. S. 180ff.) verbunden, genau wie sie selbst in der Inschrift als Trägerin des Friedens mit göttlichen Attributen genannt wird.²⁴²

Wer sowohl die Politik als auch die Wirtschaft einer Stadt kontrolliert, das Rechtssystem und die Verwaltung in der Hand hat, zudem das religiöse Leben beträchtlich bestimmt und regelmäßige Spiele zur Unterhaltung der Bevölkerung und zur Verehrung der vergöttlichten Kaiser veranstaltet, bleibt gesellschaftlich und politisch nicht unbemerkt. Dass die Römer auch in Korinth den neuen Zustand und die neue Lage *pax* bzw. εἰρήνη genannt haben, liegt sowohl als allgemeines Gefühl wie auch begrifflich auf der Hand. So darf man mit guten Gründen vermuten, dass diese Verflechtung von sozio-politisch-religiöser Realität besonders durch Paulus' langen Aufenthalt in Korinth als Einflussfaktor für die Bildung seines Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης gewirkt hat. Ein Syntagma, welches er ausgerechnet in einem Brief zum ersten Mal einsetzt, den er in Korinth verfasste und zu den Glaubenden nach Thessaloniki sandte. Auch die Erweiterung der in 1Thess 1,1 vorkommenden Friedenszusicherung χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη durch χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ in 1Kor 1,3 zeigt, dass Paulus den Begriff εἰρήνη näher bestimmen musste.

²³⁹ Schon auffällig ist das wiederkehrende Element der Fackel in Zusammenhang mit Diana in augusteischen Darstellungen, denn, wie P. Zanker, *Macht der Bilder*, 2009, S. 195 bemerkt, sowohl auf Augustus' Panzerstatue des Prima Porta-Typus als „auch in der Kultbildgruppe des Apollotempels hielt Diana die Fackel.“

²⁴⁰ Sehr interessant ist die Erwähnung der zwei Kaiser als Zeptern, denn *Diana Lucifera* trägt eine Fackel in der Hand, worauf möglicherweise sowohl die *Pacilucifera* der Weihinschrift als auch die Epigramme durch die Erwähnung der doppelten Fackeln anspielen. Dass Diana mit Iulias Zügen und Frisur als Diana Augusta auf in Rom geprägten Münzen dargestellt wird, kann man auch nachweisen: RIC V.1 (1984) n. 403. Dazu vgl. z. B. P. Zanker, *Macht der Bilder*, 2009, S. 218. Die enge Verbundenheit zwischen Darstellung von Gottheiten und Mitgliedern des Kaiserhauses war bekanntlich weitverbreitet: dazu z.B. P. Zanker, *Macht der Bilder*, 2009, S. 236ff. und 250ff.

²⁴¹ Vgl. die Übersetzung von A. S. Gow/ D. L. Page, *The Greek Anthology*, 1968, Bd. 1, S. 277.

²⁴² Für *Iulias* Verehrung im Westen des Römischen Reiches noch zu ihren Lebzeiten vgl. A. Purcell, *Livia*, 1986, S. 93 und S. Wood, *Imperial Women*, 1999, S. 112ff. Unter Tiberius wird Livia auf einer Münzserie als Pax dargestellt: vgl. H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire*, 1923, Nr. 30ff. und anschließend auf Seite cxxxi: “The seated figure on the reverse is usually taken to represent Livia. On this series she holds laurel-branch, not corn-ears, and is represented the, not as Ceres, but as Pax.”

2. Abgrenzung der Texteinheit mit dem Vorkommen des Syntagmas ὁ

θεὸς τῆς εἰρήνης im 1.Korintherbrief

Die hier auszulegende Perikope ist klar von 1Kor 14,26 und von 1Kor 14,40 eingerahmt. Die im Vokativ formulierte Frage τί, οὗν ἔστιν, ἀδελφοί; (vgl. 1Kor 14,15) markiert einerseits den Anfang der praktischen Anweisungen und bildet andererseits die konsequente Schlussfolgerung der Betrachtung über die Geistesgaben im Rahmen der Gemeindeversammlung. Ab 1Kor 15,1 behandelt Paulus dann eine neue Thematik, nämlich die Auferstehung.

3. Stellung und Bezug von 1Kor 14,33a zum Kontext

Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης wird in 1Kor 14,33a als abschließende theologische Begründung der Anweisungen für die Gemeindeversammlung²⁴³ eingesetzt. Diese Stelle steht aber in vielerlei Hinsicht in Verbindung mit ihrem übergeordneten Kontext. Zuerst sei auf den engen Zusammenhang der Perikope 1Kor 14,26–40 mit der vorangegangenen Thematik der Geistesgaben (ab 1Kor 12,1) verwiesen. Nicht zu übersehen ist dann auch, dass die Thematik der Geistesgaben ihrerseits innerhalb des Briefes in Verbindung mit dem Thema Gemeindeversammlung steht, welches ab 1Kor 11,2 thematisiert wird. Diese unterschiedlichen Bezüge sollen im Folgenden besprochen werden, bevor das Vorkommen des Syntagmas in 1Kor 14,33 innerhalb der Perikope 1Kor 14,26ff. berücksichtigt wird.

3.1 Makrokontext: Die Gemeindeversammlung

Der 1.Korintherbrief vermittelt den Eindruck, dass Paulus über die konkrete Lage der Gemeinde in Korinth gut informiert war.²⁴⁴ Aus verschiedenen Perspektiven legt er dann großes Gewicht auf das, was die Einheit der Glaubensgemeinschaft bewahrt und vorantreibt.²⁴⁵ Diesem Leitthema entsprechend behandelt Paulus auch Aspekte der Gemeindeversammlung in

²⁴³ In dieser zu behandelnde Perikope wird den Begriff ‚Gottesdienst‘ absichtlich nicht verwendet, denn er bringt so viele, dem Text fremde, Assoziationen zum Ausdruck wie es auch bei dem Begriff ‚Messe‘ der Fall wäre. Zur gängigen Verwendung von ‚Gottesdienst‘ bei der Auslegung von 1Kor 14,26ff. vgl. z.B. W. Schrage, Korinther, 2012, S. 440, der die Perikope unter dem Titel „Die Gottesdienstordnung“ stellt.

²⁴⁴ In verschiedenen Kontexten leitet Paulus die Behandlung eines Themas und die entsprechende Argumentation ein unter Rückgriff auf diese Kenntnisse: vgl. z.B.: 1Kor 1,11; 5,1; 6,1; 7,1; 9,3; 11,18, 16,17f.

²⁴⁵ Besonderes Gewicht bekommt das Thema der Einheit und Parteilichkeit in 1Kor 1–4. Dennoch tauchen die korinthische Parteilichkeit der Glaubenden und der Versuch des Paulus, die Einheit zu fördern, in verschiedenen Kontexten auf wie z.B.: 1Kor 6,17; 8,1.9f; 10,17; 10,24.32f. 15,12; 11,18; bes. 12,12–13,13.

1Kor 11,2 bis 1Kor 14,40.²⁴⁶ Das erste Thema dieses Komplexes bilden die Regelungen über die Kopfbedeckung der Frauen bei Prophezeiungen und der Versuch des Paulus, diese Regeln theologisch zu fundieren (1Kor 11,2–16). Das zweite Thema behandelt das Feiern des Herrenmahls (1Kor 11,17–34). Das dritte Thema des Komplexes entfaltet die Thematik der Geistesgaben (1Kor 12,1–14,40).

Innerhalb der Thematik der Gemeindeversammlung wird klar, dass die Ausführungen über die Gaben des Geistes für Paulus besonders wichtig gewesen sind. Deswegen werden sie von ihm besonders umfänglich und ausführlich behandelt. Die Art und Weise, wie die Glaubenden mit diesen Gaben umgehen, und die unterschiedliche Beimessung von Wichtigkeit bestimmter Gaben bilden ein Problemfeld, welches Zwiespalt in der Glaubensgemeinschaft stiften könnte und sogar schon zu Spaltungen und Verwirrungen geführt hat. Darauf reagiert Paulus theologisch-praktisch.

3.2 Stellung und Bezug von 1Kor 14,1–40 zu 1Kor 12,1–14,40

Ab 1Kor 12,2 behandelt Paulus die Thematik der Geistesgaben von ihrem Ursprung (1Kor 12,1ff.) über ihre Funktion und ihrem Nutzen (1Kor 12,12ff.) bis zu der Art und Weise ihres Vorkommens in der Gemeindeversammlung (1Kor 14,26ff.).

Die positive Einstellung des Paulus den Geistesgaben gegenüber kommt schon in der Einführung ins Thema in 1Kor 12,1ff. und besonders in seiner direkten Wiederaufnahme in 1Kor 14,1 deutlich zum Ausdruck (vgl. 1Kor 14,18).²⁴⁷ Bemerkenswert ist vor allem, wie Paulus seine Argumentation am Anfang der Thematisierung der Geistesgaben begründet und entfaltet (1Kor 12,1–11). Denn zuerst leitet er das Thema περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν mehr als selbstverständlich ein und erkennt dadurch die Gaben und die Wirkung des Geistes im Leben der Glaubensgemeinschaft an. Ab 1Kor 12,4 hebt Paulus dann nicht nur hervor, dass alle Gnadengaben (χαρίσματα)²⁴⁸ in Gott ihren Ursprung haben, sondern er formuliert es dergestalt, dass sogar der ‚trinitarische Gott‘ als Ausgangspunkt der gesamten folgenden Ausführung in

²⁴⁶ Vgl. Chr. Wolff, Korinther, 2000, S. 243, der diesen Komplex im Brief „Probleme bei der Feier des Gottesdienstes in der korinthischen Gemeinde“ nennt und darunter auch 1Kor 11,2–14,40 als einen thematischen Block versteht.

²⁴⁷ Vgl. z.B. bei D. Zeller, Korinther, 2010, S. 385ff. die Schwierigkeit der Verse 1Kor 12,2f. betreffend. Wie auch immer man diese Verse versteht, scheinen sie den Unterschied zwischen dem früheren Zustand der Glaubenden als ‚Heiden‘ und ihrem jetzigen Zustand als Glaubende hervorheben zu wollen, um dadurch die Thematik ‚Geistesgaben‘ in Abgrenzung zu dem früheren Zustand zu evozieren.

²⁴⁸ Paulus leitet die Thematik in 1Kor 12,1 mit περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν ein, aber schon in 1Kor 12,4 wechselt er zum Begriff χάρισμα. Die Vokabel πνευματικῶν kann sowohl die Glaubenden als vom Geist erfüllt und dadurch befähigt außergewöhnliche Geschehnisse zu vollbringen bezeichnen, als auch die Gaben des Geistes selbst. Paulus zieht es jedoch von Anfang an vor, den Charakter dieser Geschehnisse als Gabe hervorzuheben.

Betracht gezogen wird (1Kor 12,2–11), um die Einheit der Geistesgaben in ihrem Ursprung theologisch zu begründen. Denn es gibt verschiedene Gaben (διαίρεσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν), aber es ist derselbe *Geist* (τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα); es gibt verschiedene Dienste (καὶ διαίρεσεις διακονιῶν εἰσίν), aber es ist derselbe *Herr* (καὶ ὁ αὐτὸς κύριος); es gibt verschiedene Kräfte (καὶ διαίρεσεις ἐνεργημάτων εἰσίν), aber es ist ein und derselbe *Gott*, der alles in allen bewirkt (ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν). Hier wird von einer triadischen bzw. trinitarischen Formulierung – mit dem Heiligen Geist, dem Herrn bzw. Jesus und Gott – als einleitendem Motiv der Ausführungen Gebrauch gemacht. Der gemeinsame göttliche Ursprung von Gaben, Diensten und wirkenden Kräften und die gleichstellende Reihung von Geist, Herrn und Gott bilden also die theologische Grundlage für die Betrachtung des Themas und auch für die Folgen ihres Erscheinens bei den Glaubenden.

Die Wesensbestimmung der Geistesgaben durch ihre Herkunft von dem drei-einen Gott bildet die Grundlage für die in 1Kor 12,7ff entfaltete Perspektive der praktischen Wirkung der Geistesgaben in der Gemeinschaft als dem Leib Christi mit vielen und unterschiedlichen Gliedern. Genau wie die Geistesgaben in ihrem Ursprung aus einer ‚göttlichen‘ Einheit stammen und dadurch ein theologisches Element in die Erläuterung dieser Thematik eingeführt wird, wird auch in der praktischen Ausübung der Geistesgaben das Prinzip der Einheit in ekklesiologischer Perspektive ab 1Kor 12,12 zum Ausdruck gebracht. Dass die Geistesgaben ihren Zweck nicht in sich selbst haben, sondern auf einen angemessenen Nutzen im Kontext der Glaubensgemeinschaft zielen, zeigt schon 1Kor 12,7. Die Offenbarung des Geistes (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) hat ihren Zweck darin, dass sie „zum gemäßen Nutzen“ (πρὸς τὸ συμφέρον) geschieht. Von diesem Passus an behandelt Paulus die Bedeutung und die Wirkung der Gaben für die Gemeinschaft. Er verlagert damit die Bedeutung der Gaben von einer außerordentlichen persönlichen Erfahrung auf den Zweck und auf die Aufgabe solcher Gaben für die Glaubensgemeinschaft. Paulus verwendet weiter die Metapher des Leibes (1Kor 12,12ff.), um die Einheit der ‚somatischen Existenz‘ der Glaubenden als ein Miteinander und Füreinander einer von Gott selbst geschaffenen Gemeinschaft hervorzuheben und zu veranschaulichen. Nach Paulus ist der einheitliche Ursprung der Gaben in der Einheit Gottes selbst begründet und fördert die Einheit der Gemeinde in dem Dienst der Glaubenden füreinander.

Der Aspekt der Einheit kommt im 1.Korinterbrief also auch in der Thematik der Geistesgaben wieder deutlich zum Ausdruck. Paulus betont in seiner Argumentation, dass das Wesen der Gaben in sich selbst weder Ansatzpunkte der Spaltung bergen kann noch von seinem

Ursprung her unterschiedliche Wichtigkeitsgrade haben kann.²⁴⁹ Dennoch geht die Argumentation noch einen Schritt weiter. Denn die Geistesgaben sind von fundamentaler Wichtigkeit für die Existenz der Glaubensgemeinschaft. Die Art und Weise, wie sie zum Ausdruck gebracht bzw. ausgeübt werden, soll einzig auf dem Weg der Liebe vollzogen werden.²⁵⁰

Besonders herausfordernd für die zerstrittene, uneinige Gemeinschaft in Korinth ist die Basis, auf welcher sich Zweck und Wirkung der Geistesgaben verwirklichen und auf menschlicher Seite überhaupt erst möglich werden: Die Liebe (1Kor 13). Es ist bemerkenswert, dass Paulus zwischen den Betrachtungen über den Ursprung der Geistesgaben und ihrer entsprechenden praktischen Wirkung die Liebe einführt als den Weg, der alles übersteigt (καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν). Das Kriterium und die gleichzeitige Grundbedingung des christlichen Verhaltens für die Entfaltung der Geistesgaben in der Gemeinschaft der Glaubenden bekommt eine besondere Bedeutung an einer zentralen Stelle der Ausführung über die Geistesgaben.²⁵¹

In 1Kor 14,1 greift Paulus auf die Thematik der Geistesgaben zurück und führt sie weiter. Eben dieser Vers (1Kor 14,1) bildet in seinem Kontext eine Scharnierfunktion, denn er enthält eine Aufforderung in Hinblick auf die Liebe (διώκετε τὴν ἀγάπην), nimmt den Faden der Geistesgaben wieder auf (ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά) und leitet die kommende Thematik ein (μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε). 1Kor 14,1c gibt dadurch den Tenor an für die Entfaltung der Thematik der Prophetie, das zentrale Thema von 1Kor 14,1–40.

3.3 Stellung und Bezug von 1Kor 14,26–40 zu 1Kor 14,1–14,40

In 1Kor 14 entfaltet Paulus die Thematik der Geistesgaben weiter. Schon die Einleitung der Thematik markiert das Ziel des Gedankenganges: ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. Die Ausführungen ab 1Kor 14,2 behandeln zwei von den anscheinend

²⁴⁹ In der Wirkung der Gaben für die Erbauung der Glaubenden kann Paulus jedoch unterschiedliche Wichtigkeitsgrade erkennen: vgl. 1Kor 14,5: μείζων δὲ ὁ προφητεύων.

²⁵⁰ Die Liebe ersetzt die Geistesgaben nicht. Sie ist jedoch das Kriterium der Ausübung der Gaben, wie 1Kor 14,1 klar ausdrückt.

²⁵¹ Vor dem Hintergrund der Realität der korinthischen Gemeinde betrachtet, erlangt 1Kor 13 eine deutlich kritische Funktion im Rahmen der Vielfältigkeit von Parteien, Spaltungen und Verwirrungen in der Gemeinde. Denn dieses Kapitel berücksichtigt verschiedene Elemente der Realität der Gemeinde in Korinth, die der Liebe gegenübergestellt werden (vgl. z.B.: zu οὐ ζηλοῖ in 1Kor 13,4 vgl. 1Kor 3,3; zu οὐ φυσιοῦται vgl. 1Kor 4,6.18f.; 5,2; 8,1; zu οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς vgl. 1Kor 10,24.33; zu γνώσις in 1Kor,13 2.8 vgl. Kor 8,1ff; dazu noch die Erwähnung der in Korinth hervorgehobenen Gaben – in 1Kor 13,1.8. γλώσσαις λαλῶ und in 1Kor 13,2.8 προφητεῖαν). Aber 1Kor 13 erschöpft sich nicht in dieser Perspektive der korinthischen Gemeinde. Die Thematik der Liebe übersteigt auch den Rahmen der Ausführung, in die sie eingefügt wird, und zeigt sich dadurch als allgemeingültiges Prinzip einer Glaubensgemeinschaft, die nicht nur Korinth betrifft. Dadurch wird auch klar, dass dieses ‚Lob auf die Liebe‘ nicht nur für Korinth verfasst wurde, aber an dieser Stelle des Briefes so gut passt, als wäre es der Fall.

wichtigsten Geistesgaben in Korinth, nämlich die Glossolie und die Prophetie. Paulus lässt seine Vorliebe für die Prophetie gegenüber der Glossolie strahlend klar zum Ausdruck kommen. Die Art und Weise aber, wie er dies tut (vgl. 1Kor 14,5ff.) lässt erkennen, dass die Glaubenden in Korinth dagegen die Glossolie als wichtigste Geistesgabe wahrnahmen und ausübten. Paulus kontrastiert beide Gaben angesichts ihres Nutzens für die Gemeinschaft und kommt zum entscheidenden Schluss, dass, wer prophetisch redet, zu Menschen redet (im Kontrast zur Glossolie, die zu Gott redet), zur Erbauung, zur Ermahnung und zur Tröstung (1Kor 14,3). Konsequenter und kohärenter mit den vorangegangenen Gedanken zur Thematik ‚Geistesgaben‘ benennt Paulus auch in 1Kor 14,1ff. das Kriterium der Gemeinschaft als entscheidend für die Ausübung der Gaben.

Ins Zentrum seiner Kontrastierung von Prophetie und Glossolie rückt Paulus einen Begriff, der in 1Kor besonders häufig vorkommt, nämlich οἰκοδομέω (vgl. 1Kor 8,1.10; 10,23; 14,4.17) bzw. οἰκοδομή (1Kor 3,9; 14,3.5.12.26). Dieses ist das Schlüsselwort um die Wichtigkeit und Nützlichkeit der Prophetie gegenüber der Glossolie zu begründen, denn eine glossolalische Rede ohne Auslegung baut nur den Glossolalen selbst auf, nicht etwa die Glaubensgemeinschaft (1Kor 14,4). Anders aber liegt der Fall bei der Prophetie, die aus sich selbst heraus ohne jede Art von Auslegung ihre Aufgabe erfüllt. Diese Thematik wird besonders deutlich in der Perikope 1Kor 14,26–40, in der Paulus praktische Anweisungen zur Ausübung unterschiedlicher Geistesgaben in der Gemeindeversammlung erteilt und dann das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης einführt.

4. Auslegung von 1Kor 14,26–40

Die Einleitung τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί; in 1Kor 14,26 markiert Paulus‘ neuen Einsatz in der Abhandlung über die Geistesgaben. Paulus zeigt jetzt die Folgen der Geistesgaben für die Gemeindeversammlung (ὅταν συνέρχησθε). Die Ausübung der Geistesgaben in der Gemeindeversammlung bildet das zentrale Thema von 1Kor 14,26ff.²⁵² Mit dem Schlüsselwort οἰκοδομή in 1Kor 14,26 greift Paulus den Kernpunkt der vorangegangenen Ausführung über die Geistesgaben bzw. über die Prophetie und Glossolie wieder auf und zieht die Konsequenzen für die Zusammenkunft der Glaubenden. Alles soll zur Erbauung geschehen (πάντα πρὸς

²⁵² Selbstverständlich ist es nicht die Absicht dieser exegetischen Betrachtungen, eine ausführliche Behandlung jeglicher Themen anzubieten, die in 1Kor 14,26ff. vielfältig vorkommen. Herausgearbeitet werden vor allem diejenigen Aspekte, die für die Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Kor 14,33a von Belang sind. Für weitere Vertiefung von Themen und Elementen dieser Perikope wird an den jeweiligen Stellen auf entsprechende Literatur verwiesen.

οικοδομῆν γινέσθω). Dadurch wird klar, welches Ziel die Ausübung der Geistesgaben in der Gemeindeversammlung verfolgen soll und welchem Zweck sie dienen sollen. Die Regelungen für die Ausübung der Geistesgaben werden in diesem Sinn nicht unvermittelt eingeführt, denn schon bei der Behandlung dieser Thematik in 1Kor 12,1–14,25 hat Paulus in verschiedener Weise versucht, seinen Argumentationsgang dadurch zu begründen,²⁵³ dass die Ausübung und der Nutzen der Gaben im Horizont der οἰκοδομή,²⁵⁴ und somit in besonderer Beachtung der Verständlichkeit (vgl. bes. 1Kor 14,6ff.) erfolgen sollen.²⁵⁵

Die Herkunft des paulinischen Gebrauchs von οἰκοδομή, ist umstritten. Der Begriff οἰκοδομή, bzw. οἰκοδομέω und seine Komposita als Bild von ‚Gebäude‘ bzw. ‚bauen‘ wird in verschiedenen Kontexten der Antike belegt. Interessanterweise wird ihm in der griechischen Literatur jedoch sehr selten eine metaphorische Bedeutung zugeordnet.²⁵⁶ In den seltenen Fällen, da dies dennoch der Fall ist, wird der Begriff eher für eine geistige Tätigkeit verwendet.²⁵⁷ Die Verwendung bei Paulus kann aber wohl von der alttestamentlichen prophetischen Tradition hergeleitet werden.²⁵⁸ Besonders bei Jeremia (LXX) taucht das Wort οἰκοδομέω und seinen Derivaten in metaphorischem Sinn auf, um seine prophetische Handlung zu kennzeichnen (Jer 1,10) oder die Handlung Gottes an dem Volk als dem Rezipienten des ‚Bauens‘ zu definieren (Jer 24,6; 41,4.28; 33,7; 42,10).²⁵⁹ Eine besondere Annäherung von Paulus‘ Verwendung des Begriffes an die alttestamentliche findet man in der prophetischen Gegenüberstellung zwischen οἰκοδομέω und καθαίρω. Paulus bezeichnet seine Berufung als Apostel in 2Kor 10,8 und 2Kor 13,10 als Vollmacht (ἐξουσία), die ihm von dem Herrn verliehen wurde, um die Glaubenden

²⁵³ Paulus begründet in 1Kor 12,4ff. die Einheitlichkeit der Wirkung der Gaben in der Gemeindeversammlung mit der ursprünglichen Einheit der Gaben in Gott selbst. Darüber hinaus betrachtet er diese Einheit als somatische Existenz der Glaubenden (1Kor 12,12ff.). In verschiedener Weise verfolgt Paulus den Beweis, dass die Prophetie Vorrang hat vor der Glossolie (vgl. z. B.: 1Kor 14,2.4f.14.16f.22).

²⁵⁴ Paulus argumentiert im gesamten 1Kor 14 sehr sorgfältig, dass die Prophetie den Vorzug gegenüber der Glossolie erlangt, weil sie die beste geeignete Gabe des Geistes für die οἰκοδομή ist (1Kor 14,3.4.5.12.17). Die praktischen Anweisungen von 1Kor 14,26ff. über den Nutzen und die Gestalt der Geistesgaben in der Gemeindeversammlung sind Folgen der Argumentation in Kor 14,1–25 und werden besonders in 1Kor 14,26c. deutlich als solche gezeigt.

²⁵⁵ Auch im Horizont der Verständlichkeit hebt Paulus in seinem argumentativen Gedankengang den Vorrang der Prophetie gegenüber der Glossolie hervor, jedenfalls wenn sie übersetzt wird. Dafür verwendet er verschiedene Beispiele im Verlauf seiner Argumentation, um noch einmal sowohl den persönlichen Aspekt der Verständlichkeit (1Kor 14,15) als auch die gemeinschaftliche Sicht (1Kor 14,16ff.) zu unterstreichen. z.B.: Die, die in Zungen reden, reden in Geheimnissen (μυστήρια) und sind wie eine Flöte oder Harfe, die keine unterschiedlichen Töne gibt und deswegen auch nicht erkennbar sind (1Kor 14,7), oder sind wie unverständliche Sprachen (1Kor 14,10).

²⁵⁶ Vgl. z.B.: K. Lehmeier, *Oikos und Oikonomia*, 2006, S. 241: „Während οἶκος und οἰκία sowohl für die Gemeinschaft als auch für den baulichen und materiellen Aspekt des Haushalts stehen können, ist οἰκοδομεῖν im Rahmen der griechischen Oikonomia-Literatur terminus technicus für das Bauen eines Gebäudes.“

²⁵⁷ Vgl. P. Vielhauer, *Oikodome*, 1979, S. 20f.

²⁵⁸ Vgl. z.B. J. D. G. Dunn, *Congregation*, 1983, S. 209: „Paul’s use of *oikodomē* here owes much more to his Jewish background than to any Hellenistic parallels.“

²⁵⁹ Eine andere metaphorische Art der Verwendung von οἰκοδομεῖν und seinen Derivaten als Bild für gemeinschaftliches ‚Aufbauen‘ findet sich auch dort, wo über die „Häuser“ bzw. Dynastien oder Familien, die Gott „bauen“ wird (1Sam 2,35; 1Chr 17,10; Ps 89,5; 1Kön 1,38; u.a.) gesprochen wird.

bzw. die Gemeinde zu erbauen und nicht sie niederzureißen (εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν). In diesem Sinn weist Paulus‘ Verwendung von οἰκοδομή, auf die in der LXX häufige Gegenüberstellung zwischen οἰκοδομεῖν und seinen Derivaten und καθαίρω hin, wie z.B. in Jes 49,17; Jer 24,6; 31,28; 42,10; 45,4; Ez 36,36; Ps 28, 5; Hiob 12,14; Prov 14,1.

Der umfassende Begriff οἰκοδομή bezieht sich bei Paulus auf eine Art von ‚geistlichem Reifungsprozess‘ der Glaubenden in ihrer neuen Realität der Glaubensgemeinschaft. Die metaphorische Bedeutung steht „für die eschatologisch-ekklesiologische Wirklichkeit des inneren und äußeren Aufbaus der Gemeinde, die keinen statischen und fertigen abgeschlossenen Bau darstellt.“²⁶⁰ Als Subjekt kommt sowohl Gott (1Kor 3,9; 2Kor 5,1) als auch der Apostel in seiner Berufung und Aufgabe gegenüber den Glaubenden (1Kor 3,10; 2Kor 10,8; 12,19; 13,10)²⁶¹ vor. Aber auch die Glaubenden selbst als seelsorgerliche Gemeinschaft werden in diesem Zusammenhang gebracht (1Kor 14,3; 1Thess 5,11.14; Röm 14,19). Rezipient des Handelns bleibt immer die Gemeinschaft der Glaubenden. In diesem Sinn drückt der Begriff besonders das Verhalten des Einzelnen in Hinblick auf das Ganze der Gemeinschaft aus, und dadurch bringt er die Verbundenheit der Glaubenden miteinander als somatische Existenz zum Ausdruck (vgl. bes. 1Kor 12,12ff. und 1Kor 14,3ff.). Der οἰκοδομή-Begriff kontrastiert deswegen mit jeder Form von Spaltung, Parteiungen und Verwirrungen in der Glaubensgemeinschaft. Denn die οἰκοδομή, ist einerseits Aufgabe der Glaubenden, andererseits ist die Gemeinschaft selbst das Ergebnis dieser Aufgabe. In der Thematisierung der Geistesgaben übernimmt der οἰκοδομή,-Begriff dann ein kritisches Prüfkriterium, nach dem sich die Glaubenden richten sollen.

Mit ὅταν und dem Verb συνέρχησθε im Konjunktiv Präsens in 1Kor 14,26 gibt Paulus den äußeren Rahmen, in dem jeder Begabte²⁶² die Geistesgaben zum Vorschein bringt. Dies geschieht in der Gemeindeversammlung bzw. wenn die Geschwister zusammenkommen (vgl. 1Kor 11,17f. 20. 33f.; 14,23).²⁶³ Dann erwähnt Paulus als Beispiel der Vielfältigkeit der Gaben

²⁶⁰ W. Schrage, Korinther, VII/3, 1999, S. 386.

²⁶¹ Paulus bezeichnet mit der οἰκοδομή, die Auswirkung, den Zweck und das Ziel seines Apostolats gegenüber den Glaubenden als Auftrag, den er von Gott empfangen hat. In 2Kor 10,8 bezeichnet die οἰκοδομή den Zweck und den Auftrag (εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν), der von Gott gegebenen apostolischen Macht (τῆς ἐξουσίας ἡμῶν ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος). Diese Formulierung und Bedeutung tauchen wieder in 2Kor 13,10 auf, um die apostolische Macht nochmals zu unterstreichen. In 12,19 tritt die οἰκοδομή in Erscheinung als Zweck der Erörterung über die Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Korinthern, d.h. Paulus versteht seine Darlegung und seine Position als Teil seines apostolischen Auftrags gegenüber der Korinthern.

²⁶² ἕκαστος bezeichnet denjenigen, der eine Geistesgabe hat, bedeutet aber nicht unbedingt, dass alle anwesenden Glaubenden in der Gemeindeversammlung eine Geistesgabe vorzuzeigen haben.

²⁶³ Ob ὅταν συνέρχησθε (vgl. 1Kor 11,20; 14,23) sich auf die Herrenmahlfeier bezieht oder eine andere Art von Gemeindeversammlung voraussetzt, kann man nicht aus dem Text ersehen. Dazu vgl. z.B.: W. Schrage, Korinther, 1999, S. 443f. Für eine Betrachtung von 1Kor 14,26 in Hinblick auf den ‚Gottesdienst‘ der ersten Christen vgl. z.B. J. D. G. Dunn, Congregation, 1983, S. 201ff.

fünf derselben (ψαλμός, διδασχή, ἀποκάλυψις, γλῶσσα, ἐρμηνεία)²⁶⁴ mit dem Indikativ Präsens ἔχει. Das leitende Motiv der Gemeindeversammlung und der Zweck der Gaben kommt in 1Kor 14,26c mit einem Imperativ vor: πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω. Das πάντα hat nicht nur eine Zusammenfassung der erwähnten Gaben zum Ziel, sondern weist vielmehr auf den allgemeinen angemessenen Verlauf der Gemeindeversammlung hin mit dem Ziel, eine erbauliche Zusammenkunft zu gestalten.²⁶⁵ Die Nennung der οἰκοδομή, als Ziel der Gemeindeversammlung im Zusammenhang mit den Geistesgaben mündet in die Behandlung der Ausübung dieser Geistesgaben in der Gemeindeversammlung in einer mehr als selbstverständlichen Weise, denn besonders in der Zusammenkunft kommen die Gaben zum Vorschein. Dies bedeutet aber nicht, dass die οἰκοδομή, der Glaubenden nur im ‚Gottesdienst‘ stattfindet, sondern vielmehr, dass die Geistesgaben eben ihren ‚Nutzen‘ (1Kor 12,7) gerade in der Gemeindeversammlung erfüllen.

Die erste behandelte Geistesgabe im Abschnitt der praktischen Regelungen (1Kor 14,27) ist die Glossolie (γλῶσση ... λαλεῖ). Mit einem einleitenden Disjunktiv εἴτε – dies wird später nicht konsequent in 1Kor 14,29 eingesetzt²⁶⁶– und einem unbestimmten Subjekt (τις) leitet Paulus die Anweisungen hypothetisch ein: „Sowohl wenn jemand – (als auch wenn jemand)“. Ihre regulierte Gestaltung besteht aus sechs Elementen: 1) Durch die distributive Präposition κατὰ erhält die Regel eine lapidare Einschränkung auf zwei oder maximal 3 Glossolien;²⁶⁷ 2) mit der Konjunktion καί leitet Paulus die Regel weiter und mit der Modalbestimmung ἀνὰ μέρος schließt er die Möglichkeit einer wegen des Enthusiasmus hervorgerufenen Verwirrung durch gleichzeitiges Reden aus, d.h. die Glossolien sollen *einer nach dem anderen* reden; 3) mit einer neuen Konjunktion καί und einem Imperativ verbindet Paulus die Glossolie mit der Gabe der Auslegung (καὶ εἷς διερμηνεύετω); 4) unter der Bedingung eines (εἷς) vorhandenen Auslegers

²⁶⁴ Die eingeführte ‚Liste‘ der Geistesgaben beabsichtigt anscheinend keine Vollständigkeit der Gaben, die in der Gemeindeversammlung in Erscheinung treten, denn sogar die von Paulus sonst hochgelobte Prophetie fehlt auf der Liste. Dazu vgl. z.B. D. E. Garland, 1Corinthians, 2003, S. 657.

²⁶⁵ Mit ὅταν συνέρχησθε bezeichnet Paulus die Gemeindeversammlung der Glaubenden. In diesem Zusammenhang tauchen nicht nur die erwähnten Geistesgaben auf, sondern auch alle anderen Gaben und dazu noch die anderen Bestandteile der Gemeindeversammlung, sowie ihre notwendig geordneten und angemessenen Abläufe (vgl. z.B.: Die Verschleierung der Frauen in 1Kor 11,2ff. und das Herrenmahl in 1Kor 11,17ff.). Darüber hinaus kann sich das πάντα nicht nur auf die fünf erwähnten Geistesgaben beziehen, sondern weist auf die ganze christliche Gemeindeversammlung hin und gibt das Kriterium für sie an, nämlich die οἰκοδομή. In 1Kor 14,26 konvergieren also die drei Elemente der vorausgehenden Argumentation von 11,2–14,25, nämlich die Gemeindeversammlung, die Geistesgaben und die οἰκοδομή.

²⁶⁶ Die Einleitung mit dem Disjunktiv εἴτε setzt eigentlich die Glossolie in Parallelität mit der Prophetie. Aber anstatt in 1Kor 14,29 das komplementierende Disjunktiv einzuführen, fährt Paulus mit einem Realis fort. Schon in 1Kor 14,28 führt Paulus einen Eventualis mit εἰάν ein und verlässt die hypothetische Formulierung.

²⁶⁷ D. E. Garland, 1Corinthians, 2003, S. 658 vermutet, dass dadurch Paulus die Zahl der Glossolien auf maximal drei in jeder Versammlung beschränkt. In Anbetracht dessen, dass mehrere Gaben ausgeübt werden, scheint dies wegen der Zeit logisch, aber muss nicht unbedingt der Realität der ersten Glaubenden entsprechen, denn man weiß nicht, wie lange die Versammlung dauerte.

(in 1Kor 14,28 kommt das Substantiv *διερμηνευτής* anstatt des Verbs *διερμηνεύτω* von 1Kor 14,27 vor), fügt Paulus noch einen Bedingungssatz in 1Kor 14,28 mit einem *ἐάν* als Eventualis²⁶⁸ und die adversative Konjunktion *δέ* ein, um 5) die letzten Elemente der Regulierung mit einem Imperativ zu integrieren, und zwar für den Fall, dass es keinen Ausleger gibt (*ἐάν δέ μὴ ἦ διερμηνευτής*), sollen die Glossolalen in der Gemeindeversammlung schweigen (*σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ*) bzw. 6) mit sich selbst und mit Gott (in der Gemeindeversammlung)²⁶⁹ reden.

Die Gestaltung der Aussagen zur Prophetie folgt im Grunde genommen der Gliederung und der Struktur der Regel für die Glossolie. Dennoch wird der Vorzug der Prophetie gegenüber der Glossolie sogar semantisch hervorgehoben.²⁷⁰ Mit der Partikel *δέ* markiert Paulus einerseits die Betrachtung einer neuen Gabe, andererseits aber wird die Prophetie mit der Glossolie parallelisiert in Hinsicht auf die Quantität der Propheten. Paulus reguliert die Zahl der Propheten, die die Gabe in der Gemeindeversammlung manifestieren dürfen auf *δύο ἢ τρεῖς*. Dadurch zeigt er geschickt den Vorrang der Prophetie im Vergleich zur Glossolie, da nur zwei oder *höchstens* drei Glossolalen (*κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς*) zu Wort kommen sollen (1Kor 14,27); bei den Regeln für Propheten lässt er aber das Adverb *πλεῖστον* wegfallen.²⁷¹ Erst nach der Begrenzung der Propheten fügt Paulus das Verb im Imperativ (*λαλείωσαν*) an. Mit der Konjunktion *καί* und noch einem Verb im Imperativ knüpft Paulus an diese Anweisungen die Bedingung, dass die Prophezeiung beurteilt werden soll.²⁷² Offen bleibt jedoch, ob sich *οἱ ἄλλοι* auf die anderen Propheten²⁷³ oder auf sämtliche Mitglieder der Gemeindeversammlung²⁷⁴ bezieht. In 1Kor 14,30 kommt mit *ἐάν δέ* noch eine disziplinierende Regel im *passivum divinum* hinzu: Wenn einem anderen Anwesenden eine Offenbarung zuteilwird, dann soll der, der gerade redet, schweigen. Diese letzte Anweisung ist die konsequente Folge der vorangehenden, denn diejenigen, die die prophetischen Offenbarungen beurteilen sollen, können es nur tun, wenn sie die jeweilige Offenbarung hören und verstehen können.

²⁶⁸ Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, §371.

²⁶⁹ Mit dem letzten Konditionalsatz in 1Kor 14,28 fügt Paulus die fünfte und letzte Regel mit einer neuen ergänzenden adversativen Konjunktion (*δέ*) und einem Imperativ (*λαλείτω*) ein. Die Glossolalen sollen ohne Ausleger mit sich selbst und mit Gott reden (*ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ*). In der Regel bemerkt man bei den Exegeten den Versuch, die Tatsache zu relativieren, dass Paulus die Zungenrede ohne Ausleger gar nicht untersagt, sondern, dass der Glossolale mit sich selbst und mit Gott reden soll, d.h. er hat weiterhin seinen Platz in der Gemeindeversammlung. Das Schweigegebot für Glossolalen scheint nur in Hinblick auf das laute Reden in der Gemeindeversammlung zu gelten, nicht aber wie Chr. Wolff, Korinther, 2000, S. 338 versteht, nämlich, dass man sie „zu Hause wirken lassen“ solle.

²⁷⁰ Die paulinische Anweisung über die Geistesgaben hebt die Prophetie von Anfang an als beste geeignete Gabe des Geistes für die Erbauung der Gemeinde hervor (vgl. 1Kor 14,1.3.4.5.24.31.39).

²⁷¹ Nach W. Schrage, Korinther, 1999, S. 449 „eine weniger scharfe Restriktion.“

²⁷² Für die Kriterien der Beurteilung vgl. bes. J. D. G. Dunn, Congregation, 1983, S. 222ff.

²⁷³ So z.B. J. Weiss, Korintherbrief, 1925, S. 340.

²⁷⁴ So z.B. C.K. Barrett, Corinthians, 1971, S. 328 und A. Lindemann, Korintherbrief, 2000, S. 314.

In 1Kor 14,31 kommt dann vielmehr eine praktische Begründung aus der vorangegangenen Anweisung zum Ausdruck, statt einer weiteren Regel. Denn laut dieser Bemerkung können alle diejenigen, denen eine Offenbarung zuteilwird, prophetisch reden.²⁷⁵ Die Art und Weise, wie sie aber mit der Prophetie umgehen sollen, entspricht ganz der schon erwähnten Regelung: einer nach dem anderen (vgl. das ἀνὰ μέρος von 1Kor 14,27). Der Hauptzweck dieser kasuistischen Regelung einer geordneten Ausübung der Prophetie wird dann wieder deutlich zum Ausdruck gebracht: Damit alle lernen und ermuntert werden. Das ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται greift auf das zentrale Motiv von 1Kor 14,1ff. zurück,²⁷⁶ nämlich, dass durch die verständliche Prophetie die Glaubensgemeinschaft erbaut wird (vgl. bes. 1Kor 14,3).

Wenn man die von Paulus geforderte Gestaltung der Glossolie mit den Regelungen für die Prophetie vergleicht, kommt man zu dem Schluss, dass Paulus eigentlich die Glossolie in eine Art von Prophetie verwandelt.²⁷⁷ Denn durch die Auslegung erfüllt sie die gleiche Funktion wie die Prophetie und verliert ihren expliziten Gebetscharakter.²⁷⁸ Beide haben ihr Ziel darin, eine verständliche Botschaft zu vermitteln und damit zu lehren und zu trösten bzw. aufzubauen.²⁷⁹

Ab 1Kor 14,32 gerät die Auslegung von 1Kor 14,26ff. ins Schwanken. Die folgenden Verse erwecken den Eindruck, einfach aneinanderreihend zu sein. Von 1Kor 14,32 bis 1Kor 14,38 besteht ein wahres Chaos von vagen Kopulas,²⁸⁰ sonderbaren theologischen Gedanken²⁸¹ und ungewöhnlicher Argumentationsart.²⁸² Als abschließende praktische Folgerungen der vorangehenden Thematik der Geistesgaben überrascht eine solche Aneinanderreihung von eher unverbundenen, begründenden und theologischen Elementen jedoch nicht. Dennoch sind diese Verse, wie im Folgenden noch näher gezeigt wird, durchdrungen von umstrittenen Auslegungsmöglichkeiten bzw. fordern exegetische Entscheidungen.

²⁷⁵ Genau wie in 1Kor 14,29 schwierig zu entscheiden ist, wen Paulus mit οἱ ἄλλοι meint, bringt auch 1Kor 14,31 die gleiche Mehrdeutigkeit zum Ausdruck, denn er kann sich sowohl auf diejenigen, denen eine Offenbarung zuteilwird, beziehen, aber auch auf die gesamte Glaubensgemeinschaft. Im vorliegenden Kontext ist jedoch die erste Möglichkeit zu bevorzugen, denn Paulus schreibt gerade über die spezifische Gabe der Prophetie und die Regelung, wie die prophetisch begabten Glaubenden sie ausüben sollen.

²⁷⁶ Wenn man 1Kor 14,31 mit 1Kor 14,3 vergleicht, stellt man fest, dass Paulus mit πάντες μανθάνωσιν und πάντες παρακαλῶνται die Glaubensgemeinschaft meint.

²⁷⁷ Vgl. C. F. G. Heinrici, Korinther, 1880, S. 457.

²⁷⁸ Vgl. J. D. G. Dunn, Congregation, 1983, S. 208.

²⁷⁹ Was inhaltlich mit μανθάνω und παρακαλέω gemeint ist, lässt sich nicht ausmachen. Paulus hat anscheinend keine bekannten Traditionen im Sinn, sondern ein für die aktuelle Lage der Glaubenden erbauliches Wort, welches von Gott selbst durch die Gabe des Geistes vermittelt wird. Vgl. W. Schrage, Korinther, 1999, S. 454f.

²⁸⁰ Schon die lose Einleitung von 1Kor 14,32 mit καὶ ist sehr untypisch bei Paulus.

²⁸¹ Z.B. das Schweigegebot für Frauen in 1Kor 14,34f.

²⁸² Z.B. die Begründung der apostolischen Autorität von Paulus in 1Kor 14,37f.

Als eine Art weiterer Begründung der Möglichkeit, während des prophetischen Redens aufhören zu können, führt 1Kor 14,32 ein entscheidendes Element ein: Die Geister der Propheten sind den Propheten untergeordnet. Die einleitende Partikel καί entfaltet den Gedanken von 1Kor 14,30b weiter. Paulus formuliert dies weder als Ermahnung noch als Möglichkeit, sondern als Tatsache und zeigt dadurch, dass die Geister der Propheten (πνεύματα προφητῶν)²⁸³ bzw. ihr eigenes durch den Geist bewirktes prophetisches Reden durch die Propheten selbst steuerbar sind (προφήταις ὑποτάσσεται).²⁸⁴ Wie man diese grundsätzliche Aussage von Paulus in 1Kor 14,32 auch immer verstehen mag,²⁸⁵ ändert nichts an der Tatsache, dass diese Formulierung zum Ziel hat, das geordnete Vorkommen der Prophetie zu begründen und zu betonen, dass die Propheten dafür verantwortlich sind, sich an diese Grundregel zu halten,²⁸⁶ da das, was durch sie geschieht, ihrer Kontrolle untersteht.²⁸⁷

Als theologische Begründung für einen geordneten Verlauf der Gemeindeversammlung weist Paulus in 1Kor 14,33a auf Gott selbst hin. Paulus recurriert also auf Gott – und nicht auf den Geist selbst –, um die nötige Ordnung bei der Ausübung der Geistesgaben theologisch zu begründen und sie dadurch in dem korinthischen Durcheinander umzusetzen.

Das sonst formelhaft strukturierte Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης wird von Paulus in 1Kor 14,33a in eine mit ἀλλά gebildete Gegenüberstellung eingeführt. Diese Gegenüberstellung beinhaltet eine Gottesbezeichnung, mit der Gott ein bestimmter Sachverhalt abgesprochen wird (οὐ γάρ ἐστὶν ἀκαταστασίας), sowie eine andere Bezeichnung, durch welche Gott ein anderer Zusammenhang zugeschrieben wird (ἀλλὰ εἰρήνης). Eingeleitet von der Partikel γάρ enthält der Vers 1Kor 14,33a beim ersten Blick nur eine theologische Begründung für die Behauptung,

²⁸³ Die Bedeutung von 1Kor 14,32 ist sehr schwierig zu entschlüsseln. Irritierend und verwirrend ist zuerst die ungewöhnliche Formulierung πνεύματα προφητῶν. Dann, dass diese den Propheten unterworfen sind. J. Weiß, Korintherbrief, 1925, S. 341 betrachtet den Vers 1Kor 14,32 als „ein formuliertes Sprichwort.“ E. Peterson, Korintherbrief, 2006, S. 369, bemerkt, dass man in 1Kor 14,32 eine „sprichwörtliche Redensart“ finde, zu der es in den Zauberpapyri Parallelen gebe (erwähnt aber keine): „von da aus wäre dann die sentenzartige Prägnanz und Kürze dieses Verses begreiflich.“ In 1Kor 14,32 scheinen aber die zugeteilte Offenbarung und der Geist bzw. das Bewusstsein des Begabten in einem so wesentlichen Zusammenhang zu stehen, dass Paulus zwischen der Prophetie als Offenbarung (vgl. 1Kor 12,10; 13,2.8; 14,6.22) und dem Bewusstsein der Propheten nicht unterscheidet. So sagt er am Ende nicht, dass die prophetische Rede bzw. die Offenbarung den Propheten unterworfen ist, sondern die Geister den Propheten selbst. Andererseits, wenn man 1Kor 14,12 heranzieht, sieht man auch, dass Paulus die Geistesgaben mit πνεῦμα im Plural bezeichnen kann.

²⁸⁴ Für das Subjekt im Plural (πνεύματα προφητῶν) und Prädikat im Singular (ὑποτάσσεται) vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, 1990, §133.

²⁸⁵ Für die unterschiedlichen Möglichkeiten, 1Kor 14,32 zu verstehen, aber ohne wesentlichen Unterschied bezüglich der Tatsache, dass Paulus die Propheten angesichts ihres prophetischen Redens zur Verantwortung zieht, vgl. W. Schrage, Korinther, 1999, S. 455f.

²⁸⁶ Die Regelungen, sowohl die Glossolie als auch die Prophetie betreffend, setzen die Tatsache voraus, dass beide gesteuert werden können. Dadurch unterscheidet sich die Behauptung, dass die Geister der Propheten den Propheten unterworfen sind, nicht wesentlich von dem geforderten ordentlichen Verlauf bei der Glossolie. Auch die ‚Geister‘ der Glossolalen sind den Glossolalen unterworfen.

²⁸⁷ Vgl. U. Schnelle, Paulus, 2003, S. 558: „Die von Gott geschenkte Erkenntnis im Geist eröffnet ein Verstehen des Handelns Gottes, das die menschliche Erkenntnis mit einbezieht und zu einem neuen Handeln führt, ohne jedoch die Eigenverantwortlichkeit des Menschen zu minimieren oder aufzuheben.“

dass die Geister der Propheten den Propheten untergeordnet sind. Wie im Folgenden aber gezeigt wird, weist diese theologische Grundsatzbehauptung in ihrer kontextuellen Funktion und Stellung weit über sich hinaus.²⁸⁸

Wenn die Konjunktion γάρ in 1Kor 14,33a in Zusammenhang mit 1Kor 14,32 wahrgenommen wird, begründet sie einfach die Unterordnung der Geister unter die Propheten im Rahmen des spezifischen Anlasses der Offenbarung und Ausübung der Gabe. So gesehen legitimiert 1Kor 14,33a theologisch Paulus' Behauptung von 1Kor 14,32. Die Prophetie verursacht also nicht, dass die Propheten alle gleichzeitig reden und dadurch Verwirrung stiften, sondern ermöglicht sogar die Fähigkeit zu schweigen, damit ein anderer Prophet seine Inspiration mitteilen kann. So betrachtet wäre dann ἀκαταστασία einfach das durch mehrere gleichzeitig redende Propheten hervorgerufene Durcheinander. In diesem Zusammenhang entspräche εἰρήνη einfach dem geordneten Reden der Propheten. Dass jedoch sowohl ἀκαταστασία als auch εἰρήνη in 1Kor 14,33a mehr zum Ausdruck bringen wollen, zeigt erstens die Tatsache, dass Paulus weder τάξις dem ἀκαταστασία-Begriff gegenüberstellt (der Begriff kommt erst in 1Kor 14,40 vor) noch εἰρήνη direkt von den Glaubenden fordert, sondern beide in Verbindung bringt mit Gott selbst; und zweitens, dass er durch 1Kor 14,33b die vorangegangene Begründung in 1Kor 14,33a auf alle Gemeinden der Heiligen überträgt (dazu s.u.). An dieser Stelle ist es deswegen nötig, a) sich unter dem Aspekt der Vollständigkeit einen Einblick in die Einleitung der Perikope 1Kor 14,26ff und in die nachfolgend behandelten Gaben zu verschaffen und b) einen Zusammenhang zwischen dem Umgang mit den Geistesgaben in der Gemeindeversammlung und der Bezeichnung Gottes als Gott des Friedens herzustellen. Beide Gesichtspunkte verfolgen das gleiche Ziel.

a) Die Perikope 1Kor 14,26ff. bietet keine zusammenfassende Betrachtung über die Gaben des Geistes, sondern hat vielmehr zum Ziel, praktische Anweisungen zu den beiden Gaben des Geistes einzuführen, die in der Gemeindeversammlung für Paulus (die Prophetie) und für die Glaubenden (die Glossolie) besonders wichtig sind. Somit erklärt sich die Auffälligkeit, dass Paulus in 1Kor 14,26 verschiedene Geistesgaben nennt, ohne eine vollständige Aufzählung derselben zu bilden (vgl. z.B. andere „Listen“ in 1Kor 12,8ff. 28ff.).²⁸⁹ In einem zweiten Schritt ist festzustellen, dass nicht jede der Gaben, die in 1Kor 14,26 erwähnt werden, in den

²⁸⁸ Die grundsätzliche Aussage am Ende der Regelungen weckt den Eindruck, dass Paulus sich auf die ganze Perikope bezieht, was schon exegetische Kommentare dazu brachte, die Interpunktion bei Nestle-Aland in Frage zu stellen. Vgl. z. B. A. Lindemann, Korintherbrief, 2000, S. 314, der darauf hinweist, dass „V.33a (...) natürlich nicht allein auf V.32 (geht), entgegen der Interpunktion bei Nestle-Aland²⁷.“ So auch J. Fitzmyer, Corinthians, 2008, S. 527: „It is not a limiting comment on v. 32 alone, as the comma used in N-A²⁷ might suggest.“

²⁸⁹ Besonders klar wird es, wenn man bemerkt, dass diese Geistesgabenliste von 1Kor 14,26 nicht einmal die Gabe der Prophetie beinhaltet, welche aber sowohl in 1Kor 14,1ff eine zentrale Rolle spielt als auch dann in 1Kor 14,29ff. eingehend besprochen wird.

regulierenden Ausführungen in Betracht gezogen wird, sondern nur die Glossolie und Prophetie.²⁹⁰ Wenn man sich diese zwei Aspekte vor Augen hält, bemerkt man, dass Paulus durch die Anweisungen über die Glossolie und Prophetie und die betreffenden Regelungen ein allgemeines Prinzip anbietet, wie mit allen anderen Gaben des Geistes in der Gemeindeversammlung umgegangen werden soll. Schon 1Kor 14,26c fasst den Vers zusammen, indem das πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω das Ziel der auszuübenden Geistesgaben auf das Gemeinschaftswohl fokussiert. 1Kor 14,33 wird so allgemein formuliert und beinhaltet eine so grundlegende Feststellung, dass der Vers deswegen seine Funktion als Begründung von 1Kor 14,32 übersteigt und als theologische Begründung für den Umgang mit den Geistesgaben überhaupt bzw. für den gesamten Ablauf der Gemeindeversammlung gilt.²⁹¹

b) Der geordnete Ablauf der Gemeindeversammlung und der erbauliche Umgang mit den Geistesgaben bilden zentrale Aspekte von 1Kor 14,26ff. Indem Paulus hier einen angemessenen Ablauf der Gemeindeversammlung fordert und ihn theologisch mit einer entsprechenden Bezeichnung Gottes in 1Kor 14,33a begründet, rekurriert er auf Gott selbst, um den Ablauf bzw. den eigentlich erwarteten Zustand der Gemeindeversammlung zu bestimmen. Die Gegenüberstellung von ἀκαταστασία und εἰρήνη in der Einführung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης erweist sich als besonders aufschlussreich für das Verständnis von Paulus' theologischer Intention in diesem Kontext.

Außer in 1Kor 14,33 verwendet Paulus das Wort ἀκαταστασία an nur zwei anderen Stellen seiner Briefe. In 2Kor 6,5 kommt das Wort in einem Peristasenkatalog vor neben πληγή, φυλακή und κόπος und weist dadurch auf Paulus' persönliche Erfahrungen ‚als Diener Gottes‘ hin (vgl. die Einleitung des Peristasenkatalogs durch ὡς θεοῦ διάκονοι in 2Kor 6,4). Diese Verwendung von ἀκαταστασία bringt die Tumulte in Erinnerung, welche sich wegen der Evangeliumsverkündigung ereigneten, wie Apg 13,50; 14,19 16,22; 17,5; 19,28 berichten,²⁹² und steht in einem engen Zusammenhang mit den aufgeführten Begriffen πληγή und φυλακή. Die zweite Verwendung von ἀκαταστασία kommt dann in einem Lasterkatalog in 2Kor 12,20 vor. Als letztes Glied dieses Lasterkatalogs, der sich auf Streitigkeitsbegriffe beschränkt, scheint ἀκαταστασία den Gipfel der gemeinschaftlichen Verwirrung zum Ausdruck zu bringen. Eine Gemeinschaft, die durchdrungen von Elementen wie ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεία, καταλαλιά,

²⁹⁰ G. Dautzenberg, Prophetie, 1975, S. 273 sieht an dieser Auslassung eher die Absicht von Paulus, „im korinthischen Gottesdienst ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Glossolie und Prophetie herbeizuführen. Aus dieser Absicht erklärt sich ihre Beschränkung auf Glossolie und Prophetie, während andere dem Gottesdienst zugeordnete Gattungen wie Psalm und Lehre zwar noch zu Beginn erwähnt, aber dann doch nicht berücksichtigt werden.“

²⁹¹ Vgl. E. Schnabel, Korinther, 2010, S. 840.

²⁹² So auch C. F. G. Heinrici, Korinther, 1900, S. 228; H. Windisch, Korintherbrief, 1970, S. 205 und Th. Schmeller, Korinther, 2010, S. 352.

ψιθυρισμοί, φυσιώσεις kann am Ende nur in die ἀκαταστασία, d.h. in die soziale Verwirrung münden²⁹³ und von diesem Zustand aus sehr schnell weitergeführt werden zu einem Aufstand.²⁹⁴

Dem Zustand sozialer Verwirrung stellt Paulus den Begriff εἰρήνη gegenüber. Diese Gegenüberstellung per se lässt schon klar erkennen, dass Paulus mit ‚Frieden‘ ein Konzept zur Bezeichnung Gottes einführt, welches sich nicht in dem Begriff der Ordnung auflöst, obwohl der Kontext durchdrungen ist von diesem Aspekt. Genau wie Gott kein Gott der Verwirrung in der Gemeinschaft ist, ist er auch kein Gott der Ordnung, sondern des Friedens. Anders als z.B. Philo von Alexandria, der die Unvergänglichkeit der Welt dadurch begründet, indem er sagt: ὁ γὰρ θεὸς οὐκ ἀταξίας (...) ἀλλὰ τάξεως,²⁹⁵ scheint Paulus mit dieser einfachen Gegenüberstellung von τάξις und ἀταξία nicht zum Ausdruck bringen zu können, was er mit 1Kor 14,26ff bzw. mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης im Sinn hat. So wird auch klar, dass ἀκαταστασία kein direktes Synonym für ἀταξία ist, denn ἀκαταστασία bringt vielmehr eine Unbeständigkeit und Verwirrung zum Ausdruck, die ἀταξία nur teilweise schafft. Zudem vermittelt ἀταξία in ihrer Bedeutung von Unordnung und Insubordination²⁹⁶ nicht den gesamten Zustand dessen, was Paulus auszudrücken sucht. Indem Paulus nicht den Begriff ἀταξία dem εἰρήνη gegenüberstellt, schafft er es, eine angemessene Dynamik und den Aspekt des Heils zum Ausdruck zu bringen, die der Friede sachlich impliziert und die der ἀταξία-Begriff nicht erreicht hätte. Das heißt, dass εἰρήνη als Gegenüberstellung zu ἀκαταστασία gar keine Darstellung eines statischen und ordentlichen Zustandes der Dinge gegenüber einem unordentlichen Zustand der Gemeindeversammlung zum Ziel hat – wie der Begriff τάξις anstatt εἰρήνη oder ἀταξία anstatt ἀκαταστασία suggerieren könnte –, sondern vor allem die gesamte Situation der Glaubenden in ihrer Heilsgemeinschaft als eine dynamische Größe, die in der Gemeindeversammlung zum Vorschein kommt bzw. kommen soll, beschreiben will.

²⁹³ Auffällig in der Analyse von ἀκαταστασία ist die Feststellung, dass sich bei Paulus die Verwendung dieses Wortes auf seine Korrespondenz mit den Glaubenden in Korinth beschränkt.

²⁹⁴ A. Oepke, Art. καθίστημι, 1938, S. 449, Z. 26 sieht in 1Kor 14,33 und 2Kor 12,20 eine neutestamentliche Eigentümlichkeit und bemerkt dadurch nicht, dass diese beiden Stellen eigentlich nicht eine harmlose „Störung der Ruhe und des Friedens in der Gemeinde“ zum Ausdruck bringen, sondern den Zustand der Gemeinde als eine soziale Verwirrung, die einem Aufstand ähnelt, beschreibt. Für ἀκαταστασία als politischer Aufruhr und soziale Unordnung vgl. Dion. Hal. *Ant. Rom* 6.31.1. Nikolaus von Damaskus *Vit. Caes.* 28.110 verwendet das Wort ἀκαταστασία sogar als Bezeichnung der Auseinandersetzung zwischen Octavian und Antonius nach dem Tod von Julius Caesar (weiter 90 fgm. 130,110). Bei Polybios kommt der Begriff in Zusammenhang mit παραγή vor (1,70,1; 14,9,6), aber auch mit μανία (7,4,8), zur Bezeichnung eines unordentlichen Zustands, der zur sozialen Verwirrung führt. Vgl. weiter z.B. H. Greeven, *Propheten*, 1952/53, S. 13f.: „Man darf ἀκαταστασία nicht nur als ‚Unordnung‘ im Sinne eines verwahrlosten Durcheinanders verstehen, sondern muss es in seiner auch sonst nicht seltenen Bedeutung ‚Aufruhr‘ nehmen. (...) Zum Aufruhr bildet dann ‚Frieden‘ einen echten Gegensatz.“

²⁹⁵ Philon, *Aet* 1:106.

²⁹⁶ Besonders diese Bedeutung von ἀταξία würde sehr gut zu 1Kor 14,32 und der gebotenen Ordnung passen, trotzdem verwendet Paulus das Wort nicht.

Von besonderem Belang für 1Kor 14,33 ist der Zusammenhang, den Paulus in 2Kor 12,20 heranzieht. Denn diesem Lasterkatalog stellt er gerade die Erbauung der Glaubenden gegenüber (vgl. das τὰ δὲ πάντα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς in 2Kor 12,19) und führt dadurch den Begriff ἀκαταστασία als Gegenbegriff zu οἰκοδομή wieder in den gleichen Zusammenhang ein wie in 1Kor 14,26ff.²⁹⁷ Ἀκαταστασία als Charakterisierung einer sozialen Verwirrung – die einem Aufstand ähnelt – bezeichnet den Zustand der Gemeindeversammlung, der nicht nur seinen Gegenbegriff in εἰρήνη findet, sondern auch in οἰκοδομή. In diesem Sinn rückt der Begriff εἰρήνη mit dem οἰκοδομή-Begriff näher zusammen, und beide bilden einen perfekten Gegensatz zu ἀκαταστασία.²⁹⁸

Paulus' theologische Behauptung, dass der Verlauf der Gemeindeversammlung in Zusammenhang mit dem Gott des Friedens selbst stehe, begründet letztendlich das Ziel der Gemeindeversammlung schlechthin. Dass alles zur Erbauung der Glaubenden geschehen soll, findet seine theologische Grundlage im Gott des Friedens. Ein Zustand, der nicht kompatibel ist mit dem Gott des Friedens, ist gerade durch ἀκαταστασία bezeichnet, und diese gemeinschaftliche Verwirrung dient selbstverständlich nicht zur Erbauung der Glaubenden. Umgekehrt formuliert gilt also, dass der Zustand, der durch εἰρήνη bezeichnet wird, der Erbauung dient.

An diesem Punkt der Auslegung muss wieder der parakletische Charakter von 1Kor 14,26ff. in Erinnerung gebracht werden, weil er einen entscheidenden Aspekt des Zusammenhangs von theologischer Begründung und erwarteter Umsetzung der Anweisungen veranschaulicht.

Die Begründung in 1Kor 14,33a, dass Gott ein Gott des Friedens ist, könnte auch so verstanden werden, dass es genau deswegen nicht möglich wäre, dass gerade durch die Geistesgaben Verwirrung in der Gemeindeversammlung hervortritt. So wäre Gott selbst dafür verantwortlich, dass es zu keiner Verwirrung in der Gemeindeversammlung vorkommt.²⁹⁹ Aber so verstanden wäre weder eine Paraklese noch die Regelungen nötig, und 1Kor 14,26ff. wäre

²⁹⁷ In ähnlichem Sinn, aber in einem viel größeren Zusammenhang verwendet auch Lk 21,9 das Wort ἀκαταστασία in Verbindung mit πόλεμος. Kriege und soziale Unruhen bzw. Aufruhr sind Vorzeichen des eschatologischen ‚Endes‘. Jak 3,16 ist die einzige noch übrige Verwendung von ἀκαταστασία im Neuen Testament und bildet eine verblüffende Parallele zu Paulus' Verwendung des Begriffes in 2Kor 12,20. In der LXX kommt der Begriff dann nur in Tob 4,13 (Synonym für ἀπώλεια) und Prov 26,28 vor. Eine interessante Wortverwandtschaft findet man in der Bezeichnung des Barrabas als στασιαστής in Mk 15,7 bzw. als eines wegen Aufruhrs (διὰ στάσιμ) Verhafteten in Lk 23,19.25; weiterhin στάσις als soziale Verwirrung bzw. Aufruhr in Apg 19,40; 23,7.10; 24.5. In Apg kommt der Begriff im Sinn von sozialer Verwirrung bzw. Aufruhr erstaunlicherweise ausschließlich in Verbindung mit Paulus' Wirken vor. In der LXX findet sich der Begriff στάσις als soziale Verwirrung bzw. Aufruhr nur in Prov 17,14.

²⁹⁸ Paulus verwendet die Begriffe εἰρήνη und οἰκοδομή nebeneinander auch in Röm 14,19 zur Bezeichnung des Zieles, nach dem es zu streben gilt.

²⁹⁹ Vgl. z.B. H. Greeven, Propheten, 1952/53, S. 13f

nicht verfasst worden. Dass Paulus jedoch die erbauliche Ausübung der Geistesgaben und den anständigen und geordneten Ablauf der Gemeindeversammlung nicht nur von Gott selbst erwartet, zeigt eben der parakletische Charakter von 1Kor 14,26ff. Paulus greift auf den ‚Gott des Friedens‘ zurück, um den Glaubenden zu zeigen, weshalb es so sein soll, wie er es ihnen schreibt. Darüber hinaus nutzt er die Formulierung, um seine Paraklese nicht nur zu begründen und die Glaubenden zu ermahnen, sondern um ihnen auch zu zeigen, dass sie durch ihre gemeinschaftliche Verwirrung im Widerspruch zu Gott selbst stehen. Gott wird in 1Kor 14,33 nicht nur als ‚Garant‘ des Friedens³⁰⁰ präsentiert, sondern vielmehr als Instanz, auf welche Paulus zurückgreift, um seiner theologischen Behauptung unwiderlegbare Gültigkeit zu verleihen, indem er den Zustand des Friedens als gegebene Realität für die Glaubenden darstellt, welcher in der Gemeindeversammlung zum Vorschein kommen soll.³⁰¹

Der Zustand der Gemeindeversammlung soll den Zustand widerspiegeln, in dem die Glaubenden mit Gott leben. Die theologische Begründung 1Kor 14,33ab definiert das erwartete Verhalten der Glaubenden in ihrer Glaubensgemeinschaft. Paulus recurriert auf die Bezeichnung Gottes als Gott des Friedens, weil er dadurch einerseits seine Ausführungen zu angemessenem Umgang mit den Geistesgaben theologisch begründen kann, andererseits aber bringt er durch den Begriff εἰρήνη einen entscheidenden Aspekt der Beziehung der Glaubenden mit Gott zum Ausdruck. So begründet 1Kor 14,33a nicht nur die Behauptung, dass die Geister der Propheten den Propheten untergeordnet sind, sondern vor allem das übergeordnete Ziel der gesamten erbaulichen Gemeindeversammlung als Ausdruck einer von Gott erschaffenen und gleichzeitig einer gottgewollten Realität.

Friede wird als der Zustand dargestellt, in dem die Glaubenden mit Gott leben. Diesen Zustand sollen die Glaubenden in der Gemeindeversammlung zum Ausdruck bringen, indem sie die von Paulus verfassten Regelungen umsetzen. Die grundsätzliche theologische Behauptung, dass Gott der Gott des Friedens ist, wirkt im Kontext einer eher von Unordnung gekennzeichneten Gemeindeversammlung sehr herausfordernd und zur erwarteten Umsetzung der Anweisungen ermahnen. So betrachtet erkennt man, dass 1Kor 14,33a nicht aus den vorangehenden Regelungen erwächst, sondern vielmehr, dass der Vers herangezogen wird, um

³⁰⁰ Vgl. z.B. D. Zeller, Korinther, 2010, S. 443: „Gott ist hier [1Kor 14,33a] als Garant zwischenmenschlicher Harmonie im Blick.“ Der Begriff εἰρήνη drückt aber auch nicht nur den Sinn einer ‚zwischenmenschlichen Harmonie‘ aus.

³⁰¹ Dass Paulus an dieser Stelle Gott mit einem genitivischen Attribut näher charakterisiert, hat nicht mit dem Wesen Gottes zu tun (J. Weiß, Korintherbrief, 1925, S. 341, Anm. 4 bezeichnet εἰρήνη sogar als „Hauptwesenszug Gottes“ und A. Lindemann, Der erste Korintherbrief, 2000, S. 314 geht noch einen Schritt weiter: „diesem Wesen Gottes [εἰρήνη] soll die gottesdienstliche Praxis in Korinth entsprechen“), sondern mit einem Zustand, der zwischen Gott und Glaubenden gilt.

aus einem viel größeren Prinzip heraus den Regelungen für eine geordnete Gemeindeversammlung Gültigkeit zu verliehen.

Die allgemeine Gültigkeit der theologischen Begründung 1Kor 14,33a kommt dann in 1Kor 14,33b deutlich zum Ausdruck, indem Paulus darauf hinweist, dass Gott kein Gott der Verwirrung ist, sondern des Friedens, und zwar in allen Gemeinden der Heiligen. Aber bevor sich dazu Näheres sagen lässt, muss man sich mit dem Schweigegebot für Frauen in 1Kor 14,34f. beschäftigen.

Den Manuskripten D F G ar b vg^{ms} und Ambst folgend, die 1Kor 14,34f. hinter 1Kor 14,40 platzieren, lassen sich diese Verse als nicht zu 1Kor 14,33b zugehörend ansehen. Schon das textkritische Indiz, dass es sich bei diesen Versen um eine mögliche Randglosse³⁰² handelt, die entweder in den Text integriert oder hinter 1Kor 14,40 gestellt wurde und genau deswegen weder im Anschluss an 1Kor 14,40 noch nach 1Kor 14,33a passend erscheint, ermöglicht zu sagen, dass es sich hier um einen späteren Einschub handelt.³⁰³ Deswegen wird 1Kor 14,33a in Folgende in Zusammenhang mit 1Kor 14,33b ausgelegt und diese Verse dann als an 1Kor 14,36 angeschlossen.

Unter anderen kann man die folgenden Begründung anführen, um die Zugehörigkeit von 1Kor 14,34f. zum ursprünglichen Brief in Frage zu stellen: 1. Anders als in der vorliegenden Regel, die die Propheten und Glossolalen betreffen, taucht das Schweigegebot für die Frauen völlig unvorbereitet auf und wird am Ende der Ausführungen gar nicht mehr erwähnt. 2. Trotz der strukturellen und begrifflichen Ähnlichkeiten mit den anderen Regelungen von 1Kor 14,26ff. bleiben die Verse im Kontext ziemlich isoliert und ohne Anschluss an 1Kor 14,36; 3. Als Einleitung des Schweigegebotes fällt 1Kor 14,33b nebst 1Kor 14,36 als abschließender rhetorischer Frage zu Begründung der Regel völlig aus dem Rahmen; 4. Der Übergang von Kor 14,33b zu 1Kor 14,34a enthält durch das auffallend wiederkehrende ἐν ταῖς ἐκκλησίαις gerade nach ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων eine störende und unnötige Wiederholung; 5. Das Schweigegebot richtet sich nicht wie die anderen Regeln an die οἰκοδομή als leitendes Motiv der Ausführung und verweist auf keinen Grund für die Einführung in diesen Zusammenhang; 6. Die Regel fällt zudem aus den Rahmen besonders wegen des Versuches, sie unter Verweis auf die Sitte zu begründen; 7. Trotz des Versuches, in 1Kor 11 eine Hausgemeinde und in 14,26ff. die Gemeindeversammlung vorauszusetzen, widerspricht das völlige Schweigegebot der Ausführung in 1Kor 11,5, in der sowohl die Ausübung der Prophetie als auch

³⁰² Vgl. schon C. F. G. Heinrici, Korinther, 1880, S. 435f. und W. Schrage, Korinther, 1999, S. 482.

³⁰³ Vgl. u.a.: H. Conzelmann, Korinther, 1981, S. 289f.; A. Lindemann, Korintherbrief, 2000, S. 316ff.; W. Schrage, Korinther, 1999, S. 442 und S. 479ff. Eine ausführliche Textkritik bietet A. Lindemann, Korintherbrief, 2000, S. 316ff. Für eine semantische, syntaktische und pragmatische Analyse dieser Perikope, vgl.: H. Merklein/ M. Gielen, Korinther, 2005, S. 199f. bes. 313f. und D. Zeller, Korinther, 2010, S. 444ff.

die Möglichkeit, dass Frauen beten, vorausgesetzt wird; 8. Wenn man das völlige Schweigegebot der Frauen in seiner Folge verstehen will, bedeutet dies, dass die Frauen schweigen müssen, auch wenn sie prophetisch inspiriert sind. Oder werden sie nicht vom Heiligen Geist inspiriert? 1Kor 11,5 setzt eine andere Lage voraus; 9. Eine andere Folge dieses Gebotes betrifft die Witwen und die Frauen, deren Männer nicht Glaubende waren. Wie können sie in diesem Fall ἐν οἴκῳ τοῦς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάωσαν? Diese Voraussetzung, die Männer zu Hause zu fragen, entspricht nicht der Realität der ersten christlichen Gemeinden (vgl. 1Kor 7,15); 10. Das Schweigegebot für Frauen führt ein völlig fremdes Prinzip in die Thematik der Geistesgaben ein und verlagert diese Thematik auf die Geschlechterrollen; 11. Die Wendung καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει ist erstens eine sonst bei Paulus nicht übliche Zitationsformel und zweitens verweist sie auf ein ‚im Gesetz‘ nicht vorhandenes Gebot; 12. Das vergleichende einleitende Adverb ὡς in 1Kor 14,33b in Verbindung mit 1Kor 14,34 würde bei Paulus ein grammatikalisches Unikum bilden.³⁰⁴

Der Anschluss von 1Kor 14,33b an 1Kor 14,33a ist, syntaktisch betrachtet, nicht geschickter als der von 1Kor 14,34,³⁰⁵ folgt aber im Grunde genommen einer ähnlichen Verwendung und Funktion von καθὼς wie in 1Kor 4,17 und καὶ οὕτως in 1Kor 7,17 als Einleitung für die allgemeine Gültigkeit der apostolischen Anweisungen.³⁰⁶ Die theologische Begründung in 1Kor 14,33a gewinnt eine die Textstelle überschreitende Bedeutung, indem sie als allgemein gültige Tatsache ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων eingeführt wird.³⁰⁷ Anders als in 1Kor 4,17 und 1Kor 7,17 zieht Paulus mit dem Rekurs auf eine auch in anderen Glaubensgemeinschaften geltende Tatsache nicht direkt seine eigene Autorität über die Gemeinden heran. 1Kor 14,33b ähnelt in dieser Hinsicht vielmehr 1Kor 11,16, wo Paulus mit dem gleichen Verweis auf eine übergeordnete akzeptierte Gegebenheit argumentiert. Wie man feststellen kann, folgt 1Kor 14,33b einem im 1Kor herkömmlichen Argumentationsmuster mit

³⁰⁴ Für eine auf alle möglichen Elemente eingehende Darstellung dieser Interpolation vgl. G. Dautzenberg, *Prophetie*, 1975, S. 257–273. Für eine textkritische Auseinandersetzung mit den überlieferten Manuskripten vgl. dann v.a. Ph. Payne, *Fuldensis*, 1995, S. 240–262.

³⁰⁵ Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 1990, §453, der für ὡς und καθὼς als „satzeinleitende Konjunktion“ einen begründenden Sinn zuschreibt, aber kein einziges Beispiel aufführt, wo ὡς bei Paulus so verwendet wird. Auch Bauer/Aland, *Wörterbuch*, 1988, scheint nicht so viel mit dem ὡς in 1Kor 14,33b anfangen zu können, wenn mehr als zwei Drittel der fast hundert bei Paulus vorkommenden ὡς-Stellen kategorisch eingeordnet sind, aber 1Kor 14,33 nicht erwähnt wird. Das einleitende ὡς in 1Kor 4,18 (einzige Stelle, wo Paulus mit einem ὡς einen unabhängigen Satz einleitet) bildet eine Partizipialkonstruktion: vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 1990, §425,3 und Bauer/Aland, *Wörterbuch*, 1988, Kolum. 1792.

³⁰⁶ W. Schrage, *Korinther*, 1999, S. 457 zieht in Betracht, dass mit dem Einschub 1Kor 14,34f. „etwas weggebrochen bzw. verändert worden (sei)“ und zitiert den schon bei Chrysostomus vorhandenen Versuch, mit einem διδάσκω, wie in 1Kor 4,7 auch zu lesen ist, diese Stelle zu ergänzen.

³⁰⁷ Wenn man mit der Möglichkeit rechnet, dass durch den Einschub das Prädikat in 1Kor 14,33b wegefallen ist, würde die Voranstellung des vergleichenden Adverbs dem Vers noch mehr Nachdruck verliehen (vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 1990, §472,2).

dem Verweis sowohl auf Paulus' eigene Autorität in Hinblick auf andere Gemeinden als auch auf Maßstäbe, die in allen Gemeinden gültig sind bzw. gelten sollen.

Das vergleichende Adverb ὡς in 1Kor 14,33b führt den Gedanken von 1Kor 14,33a weiter und braucht deswegen kein Prädikat bzw. lässt sich durch das ἔστιν von 1Kor 14,33a logisch vervollständigen: „Gott ist kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens, wie er es in allen Gemeinden der Heiligen ist.“³⁰⁸ Genau durch diesen allgemein gültigen theologischen Grundsatz hebt Paulus die Bedeutung von 1Kor 14,33a stark hervor.³⁰⁹ Denn es ist selbstverständlich, dass Gott in allen Gemeinden der Heiligen derselbe ist.³¹⁰ Aber können auch die Glaubenden in Korinth diese Tatsache in ihrer Gemeinde wiedererkennen? Paulus' theologische Kühnheit stellt die Korinther vor die Herausforderung, ihre Gemeindeversammlung an eine in anderen Gemeinden geltende Ordnung anzupassen, damit auch in Korinth erkennbar wird, dass die Glaubenden in der Beziehung mit dem Gott des Friedens leben und von da her ihre Glaubensgemeinschaft gestalten bzw. dass diese sich darin wiedererkennen lässt.

Paulus' Intention in 1Kor 14,33b wird besonders offensichtlich an dem Anschluss in 1Kor 14,36.³¹¹ Als logische Folge eines allgemein gültigen Grundsatzes fügt er mit großer Ironie eine rhetorische Doppelfrage nach 1Kor 14,33b an. Die erste Frage erinnert die Glaubenden in Korinth mit Nachdruck daran, dass das Evangelium nicht von ihnen ausgegangen ist: ἦ ἄρ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν; – Selbstverständlich wissen die Glaubenden, dass das „Wort Gottes“³¹² seinen Ursprungsort nicht in Korinth hat. Die zweite Frage nimmt eine andere Perspektive ein und fragt die Glaubenden, ob das Evangelium nur zu ihnen gekommen ist: ἦ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν; – Selbstverständlich wissen die Glaubenden, dass nicht nur ihnen das „Wort Gottes“ gepredigt wurde.³¹³ Wenn sie dies erkennen können, sollen sie auch wissen, dass ihre Glaubensgemeinschaft ihrer Beziehung mit dem Gott entsprechen soll, mit dem nicht nur sie allein leben, sondern dem alle Glaubensgemeinschaften ihre Existenz zu danken haben. Nicht die Glaubenden in Korinth selbst bestimmen, wie die Gemeindeversammlung gestaltet wird und wie sie ablaufen soll. Denn die Maßstäbe, an denen die Glaubenden sich messen sollen,

³⁰⁸ Vgl. z.B. 2Kor 13,2b; Phil 2,12 und Gal 4,12.14, wo das vergleichende Adverb das Vorangehende bzw. Folgende ohne ein eigenes Prädikat aufnimmt und weiterführt.

³⁰⁹ Die ungewöhnliche Wendung ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων lässt sich nicht als untypisch paulinisch bezeichnen, wenn man z. B. 1Kor 1,2; 6,1f.; 16,15 heranzieht. Zudem muss man im Blick haben, dass gerade die Charakterisierung der Glaubenden als „Heilige“ dazu dient, „die Verbundenheit der Christen untereinander“ (Chr. Wolff, Korinther, 2000, S. 345), was besonders in 1Kor 1,2 deutlich zur Sprache gebracht wird.

³¹⁰ J. Weiß, Korintherbrief, 1925, S. 342, erkennt, dass „der Satz V. 33a (...) ganz unabhängig von dem Brauch in den Gemeinden (gilt)“, aber zieht den falschen Schluss daraus, denn genau diese selbstverständliche Gültigkeit will Paulus betonen, was 1Kor 14,36 deutlich zeigen wird. Vgl. im gleichen Sinn auch D. Zeller, Korinther, 2010, S. 443: „Dass der Charakter Gottes in allen Gemeinden derselbe ist, braucht nicht betont zu werden.“

³¹¹ Für manche Ausleger gehört auch 1Kor 14,36 zur Interpolation 1Kor 14,34f. Vgl. z.B. G. Dautzenberg, Prophetie, 1975, S. 297f., der 1Kor 14,33b bis 1Kor 14,38 zur Interpolation rechnet.

³¹² Für ὁ λόγος τοῦ θεοῦ als Paulus' Missionspredigt vgl. z.B. 2Kor 2,17; 4,2; Phil 1,14.

³¹³ Paulus leitet rhetorische Fragen in 1Kor besonders häufig mit h' ein: 1Kor 1,13c; 6,2.9.16.19; 9,6; 10,22; 11,22.

sind diejenigen, die auch in den anderen Gemeinden gelten. Diese zweite rhetorische Frage wirkt besonders kritisch, wenn man Paulus' klare Behauptung von 1Kor 14,33ab vor Augen hat. So kontrastiert das ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους zu ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων besonders deutlich.³¹⁴ In allen Gemeinden, sowohl in Korinth als auch anderswo, soll also der Gott des Friedens die Gestaltung der Glaubensgemeinschaft bestimmen. Wie diese Gestalt zum Ausdruck gebracht wird, zeigen die von dem Apostel verfassten Regelungen, denn sie vermitteln die praktischen Aspekte der Heilsgemeinschaft, in der die Glaubenden leben.

Genau wie 1Kor 14,33b zum Ziel hatte, die Glaubenden in Korinth zur Besinnung zu bringen, dass sie Teil einer viel umfassenderen Größe sind (vgl. 1Kor 4,17; 7,17; 11,16), nämlich der lokalübergreifenden Glaubensgemeinschaft,³¹⁵ so führt 1Kor 14,36 diese Perspektive weiter. Ein Nebenton bei 1Kor 14,36 muss auch für die Glaubenden schon deutlich mitklingen, darauf bezogen, dass derjenige, der die Regelungen in die Gemeindeversammlung einführen will, gerade der ist, der als Gründer der Gemeinde das „Wort Gottes“ zu ihnen gebracht hat (vgl. 1Kor 3,10f.). In 1Kor 14,37 greift Paulus zusätzlich auf seine Autorität als Apostel zurück, um zu unterstreichen, dass er erwartet, die von ihm verfassten Regelungen auch umgesetzt zu sehen. Es scheint für ihn nötig gewesen zu sein, seine Autorität und die Gültigkeit seiner Anweisungen noch deutlicher zum Ausdruck zu bringen,³¹⁶ denn 1Kor 14,37f. führt eine ungewöhnliche Härte am Ende dieser Perikope ein: Wenn jemand meint, Prophet oder von Geist erfüllt zu sein,³¹⁷ soll er in dem an sie Geschriebenen³¹⁸ erkennen, dass es Gebot des Herrn ist (κυρίου ἐστὶν ἐντολή). Dadurch verleiht Paulus seinen Anweisungen eine gesetzliche und göttliche und daher

³¹⁴ Vgl. D. E. Garland, 1 Corinthians, 2003, S. 673.

³¹⁵ Vgl. H. Merklein/M. Gielen, Korinther, 2005, S. 222: „V. 36b erinnert wie V. 33b an den ökumenischen Zusammenhang der christlichen Gemeinden.“

³¹⁶ W. Schrage, Korinther, 1999, S. 459 vermutet, dass „Paulus in Korinth nicht mit ungeteilter Zustimmung rechnen kann.“ In einer eher vom Geist bzw. von der Ausübung der Geistesgaben geprägten Gemeinde scheint die Autorität des Paulus besonders notwendig begründet werden zu müssen. Wer sich nur dem Geist verpflichtet weiß, würde auch die Regelungen des Apostels von vornherein in Frage stellen und sie möglicherweise als Einschränkung und Beschränkung wahrnehmen.

³¹⁷ Darüber, was Paulus mit der doppelten und anscheinend differenzierenden Formulierung προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός meint, kann nur spekuliert werden. H. Merklein/M. Gielen, Korinther, 2005, S. 223 vermuten z. B., dass in dieser Formulierung „sich paulinische Intention und korinthisches Streben (verbinden). Paulus favorisiert die Prophetie; die Korinther möchten Pneumatiker sein (...)“.

³¹⁸ Ob Paulus sich nur auf 1Kor 14,26ff, auf 1Kor 12,1ff (so z.B. D. E. Garland, 1 Corinthians, 2003, S. 673.) oder auf den ganzen Brief bezieht, geht aus 1Kor 14,37 nicht hervor. 1Kor 14,37f. scheint aber explizit auf die vorangegangenen Anweisungen Bezug zu nehmen, um sie endgültig zu begründen.

unbestreitbare Gültigkeit³¹⁹ und verpflichtet mit dem Rekurs auf den Herrn zum Gehorsam ihm gegenüber.³²⁰

Dass die gemeinten προφήται und πνευματικοί die Anweisungen des Apostels nicht selbstverständlich als von dem Herrn kommend annehmen würden, zeigt zuerst die Einführung eines solchen Hinweises selbst, dann aber auch die imperativische (nicht indikativische, wie zu erwarten wäre) Formulierung: sie sollen es anerkennen!³²¹ Abgeschlossen wird diese Suche nach Legitimierung mit einer talionischen Drohung: wer das nicht anerkennt, wird auch nicht anerkannt.³²² Die Verwendung von ἀγνοέω im Präsens schließt die Möglichkeit aus, dass Paulus mit dem eschatologischen Gericht droht,³²³ aber lässt offen, ob man hier mit einem *passivum divinum* zu tun hat³²⁴ oder eher mit Paulus' eigener Anerkennung der Propheten und Geistbegabten.³²⁵ Paulus erwartet von den Glaubenden die Einsicht, dass er die Autorität hat, zu ermahnen und verpflichtende Regelungen in die Glaubensgemeinschaft einzuführen, wie er es selbst will, sodass die Glaubenden über die Geistesgaben nicht in Unwissenheit bleiben (vgl. 1Kor 12,1).³²⁶ Dadurch erkennt man, dass nach Paulus' Vorstellungen sich sein Anspruch auf Autorität und die Wirkungen des Geistes nicht ausschließen, sondern sich vielmehr gegenseitig ergänzen.

³¹⁹ Schon 1Kor 7,19 erweist in 1Kor eine positive Verwendung von ἐντολή. Die Wendung ἐντολή κυρίου wird in 1Kor 14,37 im Geist von 1Thess 4,2 (vgl. 1Kor 11,17) und 1Thess 4,15 verfasst, wonach Paulus sich als Apostel in der legitimierten Autorität fühlt, Anweisungen, als von dem Herrn selbst kommend zu verfassen. Wie Chr. Wolff, Korinther, 2000, S. 347 auf den Punkt bringt: „Das apostolische Selbstbewußtsein des Paulus äußert sich hier [1Kor 14,37] in aller Deutlichkeit.“

³²⁰ Es ist nicht klar, ob Paulus mit ἐντολή κυρίου an Gebote Gottes (so z. B. Chr. Wolff, Korinther, 2000, S. 347) oder eher christologisch denkt (so z. B. D. Zeller, Korinther, 2010, S. 448). Genau diese Unklarheit war möglicherweise der Grund dafür, dass Manuskripte wie A 1739c 1881 das κυρίου durch θεοῦ ersetzt haben. Wenn man den Kontext von 1Kor 14,37 betrachtet, bemerkt man, dass sich diese Stelle am Ende einer Kette von theologischen Elementen befindet: in 1Kor 14,33a ὁ θεὸς [τῆς] εἰρήνης; in 1Kor 14,36 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Zudem hat man gleich danach auch ein mögliches *passivum divinum* in 1Kor 14,38. Der Kontext von 1Kor 14,37 ist also stark theologisch geladen. Wie auch immer man ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή verstehen mag, Paulus weist auf eine ‚höhere‘ Instanz hin, um seine Anweisungen zu begründen, und von dort leitet er seine eigene Autorität her.

³²¹ Letztendlich sollen nicht nur die gemeinten Propheten und Geistbegabten erkennen, dass Paulus' Anweisungen „Gebot des Herrn“ sind, sondern alle Glaubenden. Mit dem ἃ γράφω ὑμῖν verpflichtet Paulus alle Glaubenden zu dieser Anerkennung und konsequenten Umsetzung.

³²² Für die textkritische Variante ἀγνοεῖτω vgl. bes. W. Schrage, Korinther, 1999, S. 461, Anm. 565. Nach mehreren Versuche, seine Anweisungen zu begründen, wäre ein ἀγνοεῖτω in 1Kor 14,38 eine unpassende Resignation.

³²³ So auch H. Merklein/M. Gielen, Korinther, 2005, S. 224. Anderer Meinung aber ist W. Schrage, Korinther, 1999, S. 460f.

³²⁴ So eindeutig sich W. Schrage, Korinther, 1999, S. 461 äußert, so eher zurückhaltend z.B. D. Zeller, Korinther, 2010, S. 448. Wenn 1Kor 14,38 ein *passivum divinum* aufweist, so erreicht Paulus' apostolisches Selbstbewusstsein den höchsten Grad von Hochmut gegenüber den Glaubenden, was eigentlich zu 1Kor 14,37 sehr gut passt.

³²⁵ Die zweite Möglichkeit schließt jedoch die erste nicht aus, denn, wie 1Kor 14,36 schon deutlich gezeigt hat, fühlt sich der Apostel theologisch legitimiert. Eine andere Möglichkeit ist, dass Paulus auch von den Glaubenden in Korinth erwartet, dass sie die Glossolalen und Propheten in diesem Fall nicht anerkennen. So wie der Vers formuliert wird, bleiben sämtliche Möglichkeiten offen. Vielleicht hatte Paulus genau das im Sinn mit 1Kor 14,38.

³²⁶ Die Verwendung von ἀγνοέω sowohl in der Einführung in die Thematik ‚Geistesgaben‘ in 1Kor 12,1 als auch am Ende der Ausführung in 1Kor 14,38 stellt zwischen beiden Stellen einen Bezug her.

Die übertrieben wirkenden Begründungselemente in 1Kor 14,33ff. zeigen,³²⁷ dass Paulus selbst gegenüber der Anerkennung und Wirkung seiner Anweisungen unsicher ist. Paulus fordert von den Glaubenden eine *praxis pietatis*, die anscheinend ihrer eigenen diametral gegenübersteht, und muss deswegen auf alle möglichen Argumentationsebenen rekurrieren, um Erfolg zu haben.

Nach einem so ausführlichen Abschnitt voller Begründungen kommt Paulus zu einem zusammenfassenden Abschluss der Thematik ‚Geistesgaben‘ (eingeleitet von ὥστε). 1Kor 14,39 nimmt deutlich Bezug auf 1Kor 14,1f. und stellt durch die rhetorische, strategische ἀδελφοί-Anrede einen etwas wärmeren Ton her (vgl. 1Kor 14,6.20.26).³²⁸ Zum Abschluss der Thematik ‚Geistesgaben‘ werden die Glaubenden erneut aufgerufen, sich um die Prophetie zu bemühen, rückbezogen auf das, was Paulus schon erschöpfend im ganzen 1Kor 14 behandelt hat. Der zweite Aufruf καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις wirkt aber etwas doppeldeutig. Einerseits kann man ihn als Korrektur des falschen Eindruckes verstehen, dass Paulus der Glossolalie gegenüber so misstrauisch sei, dass er es als erstrebenswert erachtet, sie zu verhindern;³²⁹ vielmehr bringe 1Kor 14,39b gerade eine positive Einstellung von Paulus der Glossolalie gegenüber zum Ausdruck. Andererseits wirkt das μὴ κωλύετε im Vergleich mit dem ζηλοῦτε nicht besonders positiv. Die Glaubenden sollen die Glossolalie also nicht hindern, sich aber auch nicht unbedingt darum bemühen. Der Vorrang der Prophetie wird nochmal deutlich hervorgehoben und steht somit in Einklang mit den vorangegangenen Ausführungen.

Die Art und Weise, wie der Ablauf der Gemeindeversammlung bzw. wie die Ausübung der Geistesgaben sich in der Gemeindeversammlung vollziehen soll, führt Paulus zusammenfassend in 1Kor 14,40 ein. Dieser Vers nimmt den Gedanken von 1Kor 14,26c wieder auf. Aber anders als in der Einleitung, wo das πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω den Zweck des Vollzugs der Gemeindeversammlung im Blick hat, führt das πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω die Art und Weise ein, wie dieses Ziel erreicht wird: Alles soll anständig und ordnungsmäßig³³⁰ geschehen.³³¹ Am Ende seiner Anweisungen bringt Paulus die Intention der vorangegangenen Regelungen durch zwei Begriffe auf den Punkt. Besonders εὐσχημόνως

³²⁷ In 1Kor 14,33a greift Paulus auf Gott selbst zurück, um seine Anweisungen zu begründen; in 1Kor 14,33b auf den ökumenischen Aspekt des christlichen Glaubens; in 1Kor 14,36 erinnert er die Glaubenden, dass Korinth weder Ursprungsort noch einziges Ziel des Evangeliums ist; in 1Kor 14,37 greift er wieder auf die höchste theologische Instanz zur Begründung seiner Anweisungen zurück und in 1Kor 14,38 droht er mit der Nicht-Anerkennung der Propheten und Geistbegabten.

³²⁸ Vgl. Chr. Wolff, *Korinther*, 2000, S. 348: „Apostolisches Selbstbewußtsein und geschwisterliche Gemeinschaft mit den von ihm gegründeten Gemeinden sind bei Paulus eng miteinander verbunden.“

³²⁹ Nirgendwo in der Thematik der Geistesgaben kommt eine solche Tendenz in Korinth vor. Eher vom Apostel selbst ausgehend scheint so etwas möglich zu sein.

³³⁰ Für κατὰ τάξιν als Umschreibung des Adverbs vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch*, 1988, S. 827.

³³¹ Vgl. Paulus' letzte apostolische Ermahnung in 1Kor 16,14: πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω. Bestimmend für die Glaubenden, wie 1Kor 13 gut gezeigt hat, ist letztendlich die Liebe selbst.

bringt in diese abschließende Formulierung einen ethischen, sittlichen Sinn hinein und weist eher auf eine gegebene und allgemeine Vorstellung von Anständigkeit als auf ein spezifisches christliches Ethos hin.³³²

Der formelhaft wirkenden Ausdrucksweise³³³ entsprechend führt 1Kor 14,40 eine Maxime ein, die von allen sozialen und religiösen Gruppen unbestreitbar ist.³³⁴ Der Ablauf der Gemeindeversammlung soll vor allem „anständig“ geschehen.³³⁵ Von sich allein gibt dieser Begriff aber inhaltlich weder preis, was Paulus mit „anständig“ meint, noch wie es praktisch in der Gemeindeversammlung aussehen soll. Εὐσχημόνως ist in 1Kor 14,40 also ein leerer Begriff, welcher je nachdem damit auszufüllen wäre, was den entsprechenden Personen als anständig erscheint.³³⁶ Aber besonders 1Thess 4,12 und Röm 13,13 zeigen, dass Paulus mit einem anständigen Verhalten den sozialen Aspekt der Lebensführung der Glaubenden und deren Wahrnehmung durch Außenstehende meint. Interessanterweise bemerkt man gerade an diesen Stellen auch, dass nicht etwa die Umwelt der Glaubenden bestimmt, was ‚anständig‘ ist, sondern ihre Lebensführung, die sich nach den von dem Apostel vermittelten Prinzipien richtet. Wie dieser Begriff ausgefüllt werden soll und was ‚anständig‘ bedeutet, bestimmen also die vorangegangenen Anweisungen des Apostels. Εὐσχημόνως wird deswegen von κατὰ τάξιν

³³² Diese Begriffe weisen auf ethische Aspekte hin und haben nicht unbedingt eine innergemeindliche Perspektive zum Ziel. Vgl. 1Kor 14,23ff. wo Paulus die ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, die in die Gemeindeversammlung kommen, im Blick hat und gerade deswegen für die Prophetie plädiert, die diese überzeugen kann, dass Gott unter ihnen ist. Dennoch findet man an dieser Stelle noch keinen Hinweis darauf, dass genau deswegen der Ablauf der Gemeindeversammlung „anständig und ordentlich“ geschehen soll. Vgl. weiter: Merklein/M. Gielen, Korinther, 2005, S. 226.

³³³ So auch J. Weiß, Korintherbrief, 1925, S. 343 und G. Dautzenberg, Prophetie, 1975, S. 278. Die Mysterieninschrift von Andania (vermutlich aus dem 1. Jh. n. Chr.: vgl. Chr. Wolff, Korinther, 2000, S. 348. A. Lindemann, Korintherbrief, 2000, S. 323 datiert die Inschrift ins Jahr 92/91 v. Chr.) ist ein gutes Zeugnis, dass Paulus an dieser Stelle allgemeines Gut zitiert: ὅπως εὐσχημόνως καὶ εὐτάκτως ὑπὸ τῶν παραγεγεννημένων πάντα γίνεται (Syll. Vol. 2, 736,42ff.). Wie G. Dautzenberg, Prophetie, 1975, S. 280 feststellt, sind diese Begriffe nicht Bestandteil der jüdischen Terminologie für die Schilderung religiöser Zusammenkünfte.

³³⁴ Deswegen kann auch G. Dautzenberg, Prophetie, 1975, S. 279 mit Recht behaupten, dass die Versammlung der Glaubenden „ein hellenistisches und ebenso jüdisches Ideal von gottesdienstlichen Versammlungen (anspricht)“. Für eine thematische (jedoch leider nicht exegetisch umsichtige) Auseinandersetzung mit ‚Ordnung und Anständigkeit‘ im jüdischen, hellenistischen und römischen Kontext vgl. bes. F.G. Downing, Order and (Dis)order, 2013, S. 9ff., für das Neue Testament allgemein vgl. ebd. S. 49ff.

³³⁵ Das Substantiv εὐσχημοσύνη (1Kor 12,23) und das Adverb εὐσχημόνως (1Thes 4,12; Rom 13,13 und 1Kor 14,40) kommen in der biblischen Schriften nur bei Paulus vor (das Substantiv kommt aber auch in 4Makk 6,2 vor); das Adjektiv εὐσχήμων kommt bei Paulus in 1Kor 12,24 und substantiviert auch noch in 1Kor 7,35 vor, im Neuen Testament sonst nur noch in Mk 15,43; Apg 13,50 und Apg 17,12 (die LXX aufweisen nur einen einzigen Beleg vom Adjektiv εὐσχήμων, nämlich Prov 11,25).

³³⁶ Vgl. wie die Ausleger selbst diesen Begriff unterschiedlich ausfüllen: D. Zeller, Korinther, 2010, S. 448 versteht es im Sinn von „gesitteten Ablauf“; H. Merklein/ M. Gielen, Korinther, 2005, S. 226 versteht es im Sinn eines „Gegensatz zu ‚schändlich‘“; W. Schrage, Korinther, 1999, S. 461 versteht es im Sinn von „natürlichen Normen“ und „Rücksichtnahme auf das Urteil von Nichtchristen“. Was sie aber unter ‚Sitte‘, ‚schändlich‘, ‚natürliche Normen‘ verstehen, bleibt so offen wie die Formulierung von Paulus selbst.

bestimmt,³³⁷ denn was anständig ist, ist das, was gemäß der Ordnung geschieht.³³⁸ Aber was κατὰ τάξιν praktisch bedeutet, hängt wesentlich von Paulus' apostolischen Anweisungen ab.³³⁹

Das einmalige Vorkommen von τάξις bei Paulus mahnt aber schon zur Vorsicht gegenüber Verallgemeinerungen und Übertragungen des τάξις-Begriffes auf das ‚Gottesdienst-Geschehen‘³⁴⁰ oder sogar auf Gottes Wesen.³⁴¹ Die Gemeindeversammlung wird nicht von den vorgegebenen, leeren Begriffen εὐσχημόνως und κατὰ τάξιν bestimmt,³⁴² sondern die Anweisungen und Regelungen über die Gemeindeversammlung füllen diese Begriffe erst aus und zeigen, wie sie zu bestimmen sind.³⁴³ Was für die Gemeindeversammlung gilt, ist ein anständiger und den apostolischen Anweisungen gemäßer Ablauf, der in der Erbauung durch Ausübung der Geistesgaben sein Ziel hat und dadurch in Übereinstimmung mit dem Gott des Friedens selbst steht.³⁴⁴

Für die glaubenden Korinther ist die Gemeindeversammlung der Ort, an dem der Heilige Geist sich durch seine Gaben offenbart und dadurch eine persönliche Beziehung zu Gott herstellt. Paulus scheint der Auffassung zu sein, dass die Gemeindeversammlung der Ort ist, an der sich der Heilige Geist durch seine Gabe zur Erbauung der Glaubensgemeinschaft besonders offenbart.³⁴⁵ Mit den letzten praktischen Anweisungen hebt Paulus die gemeinschaftliche Konnotation und Tragweite der Geistesgaben hervor, indem er zeigt, dass der Aspekt des

³³⁷ Auch die Korinther können ihre Art von Gemeindeversammlung als εὐσχημόνως verstehen. Aber das von Paulus erwartete Grundprinzip κατὰ τάξιν scheint für sie nicht unbedingt gegolten zu haben.

³³⁸ Chr. Wolff, Korinther, 2000, S. 348 versteht den Begriff genau in diesem Sinn, wenn er εὐσχημόνως von der Bedeutung „von guter Gestalt, guter Haltung, gutem Äußerem“ her versteht und so zum Schluss kommt: „Anständigkeit“ äußert sich sichtbar (...) in geordnetem, rücksichtsvollem (13,5) Verlauf der Gemeindeversammlung.“

³³⁹ Über „eine positive Wertung und Rezeption ‚natürlicher‘ Normen“ (W. Schrage, Korinther, 1999, S. 461) bei Paulus zu sprechen, vermittelt nur partiell Paulus' Intention mit 1Kor 14,40. Ähnlich auch G. Dautzenberg, Prophetie, 1975, S. 278: „Beide Begriffe werden öfter nebeneinander verwendet und appellieren an allgemein anerkannte Vorstellungen von Anstand und Ordnung.“

³⁴⁰ Vgl. z. B. G. Dautzenberg, Prophetie, 1975, S. 278ff mit seinem „Einhalten der schönen Ordnung beim Gottesdienst“. Weiter D. Zeller, Korinther, 2010, S. 448: Gleich nachdem er selbst festgestellt hat, dass der Begriff τάξις nur an dieser Stelle bei Paulus vorkommt, schreibt er dann weiter über den Begriff: „Was uns als Äußerlichkeit erscheint, ist für Gemeinschaften wesentlich.“

³⁴¹ Vgl. schon bei W. M. L. de Wette, Das Neue Testament, 1885, S. 174, so aber z.B.: A. Lindemann, Korintherbrief, 2000, S. 323, wonach Paulus „nachdrücklich das Prinzip der Ordnung (τάξις) (betont), weil allein dieses Prinzip dem Wesen Gottes entspreche.“; W. Fenske, Argumentation, 2004, S. 201: „Die Ordnung, die Paulus durchzusetzen sucht, wurde nicht ausführlich begründet – es wurde nur begründet, daß in der Gemeinde Ordnung zu herrschen habe, weil Gott ein Gott der Ordnung ist.“

³⁴² Für die unterschiedlichen Bedeutungen von τάξις „von der Appellation an eine allgemeine Ordnungsvorstellung bis zur präsumptiv festgelegten Ordnung“ sowohl in jüdischen als auch in hellenistischen Kontexten vgl. G. Dautzenberg, Prophetie, 1975, S. 279ff.

³⁴³ Chr. Wolff, Korinther, 2000, S. 348 bezieht genau deswegen κατὰ τάξιν auf „den Aspekt der geregelten Reihenfolge.“

³⁴⁴ 1Kor 14,38 scheint Bezug auf die allgemeine Einleitung ins Thema ‚Geistesgaben‘ in 1Kor 12,1 zu nehmen; 1Kor 14,39 auf die Einleitung in 1Kor 14,1 und 1Kor 14,40 auf 1Kor 14,26. Dadurch schließen diese Verse nacheinander die drei unterschiedlichen Topoi der Thematik ‚Geistesgaben in 1Kor 12ff. und zeigen, dass Paulus' Ausführungen über die Geistesgaben an dieser Stelle ihren Abschluss finden.

³⁴⁵ Für diese unterschiedlichen Auffassungen in Hinblick auf den gesamten Brief und für eine religionssoziologische Perspektive vgl. R.A. Horsley, 1 Corinthians, 1998, S. 190ff.

Miteinander und füreinander durch die Wirkung des Geistes in der Gemeindeversammlung wesentlich ist. Nicht auf die Ordnung kommt es in der Gemeindeversammlung an,³⁴⁶ sondern auf die Erbauung der Glaubenden. Dadurch bewährt die Gemeindeversammlung ihre wesentliche und konstitutive Dynamik, ermöglicht einen Raum für eine spontane Wirkung des Geistes und lässt allen Glaubenden die Möglichkeit offen, durch Ausübung der Geistesgaben etwas zur erbaulichen Gemeindeversammlung beizutragen und dadurch das wahre Ziel einer Gemeindeversammlung zu erfüllen. Diesen die Gemeinde umfassenden und erfassenden Heilszustand bringt Paulus durch die Einführung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης zum Ausdruck und genau auf den Punkt.

5. Theologische Perspektiven in Hinblick auf die Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 1Kor 14,33

Unzweideutig in dieser sonst von mehreren schwierigen exegetischen Entscheidungen durchdrungenen Perikope ist der von Paulus unternommene Versuch, klare Regelungen für die Ausübung der Geistesgaben in der Gemeindeversammlung einzuführen. Das theologische Proprium dieser Regelungen liegt aber genau in dem theologischen Rekurs auf den Gott des Friedens. Paulus wählt den Begründungszusammenhang über ‚den Gott des Friedens‘ für seine Ausführungen, um die Gestalt der Gemeindeversammlung in die Realität der Glaubenden in ihrer Beziehung zu Gott hineinzustellen.

Eine geistreiche, aber ordentliche und dadurch auch erbauliche Zusammenkunft der Glaubenden ist von Anfang an Zielsetzung der Anweisungen in 1Kor 14,26ff.³⁴⁷ Auf den ersten Blick erweckt die Betrachtung dieser Anweisungen den Eindruck, dass sich nicht nur die Glaubenden an die von Paulus gewünschte geordnete Gemeindeversammlung halten sollen, sondern der Heilige Geist selbst. Die Glaubenden sollen Paulus‘ Regelungen in ihrer Gemeindeversammlung umsetzen, weil anscheinend der Geist nicht unbedingt an ‚Ordnung‘ interessiert ist bzw. durch sich selbst keine ‚Ordnung‘ hervorbringt.³⁴⁸ Wenn aber der Geist selbst alles inspiriert, was in Korinth an pneumatischen Gaben vorkommt, dann steht Paulus mit seinen

³⁴⁶ Anders z.B. Gerhard Dautzenberg, *Prophetie*, 1975, 283, Anm. 37: „Die Gefahr, gegen welche Paulus sich wendet, besteht in der Störung der Ordnung“.

³⁴⁷ So auch schon in 1Kor 12,12ff. und 1Kor 14,1ff.

³⁴⁸ „Der Geist widersteht jedenfalls einem ungeordneten Durcheinander“ schreibt W. Schrage, *Korinther*, 1999, S. 453. Aber wenn das stimmt, wie soll man dann die Notwendigkeit der von Paulus verfassten Regelungen für die Ordnung im Umgang mit den Geistesgaben verstehen? Der Geist selbst sollte dann mit seinen Gaben auch Ordnung schaffen. W. Schrage schreibt weiter: „Er [der Geist] selbst verleiht ebenso die Befähigung zum Reden wie zum Schweigen“ (S. 453). So auch D. E. Garland, *1 Corinthians*, 2003, S. 674: “The Spirit of ardor is also the Spirit of order“. Wenn das so ist, wieso formuliert Paulus die Regelungen im Imperativ?

Regelungen in Widerspruch mit der Wirkung des Geistes. Durch die Auslegung wurde aber bereits deutlich, dass nicht die Wirkung des Geistes per se eingedämmt und eingeschränkt werden soll,³⁴⁹ sondern der Umgang der Glaubenden mit den Geistesgaben geordnet und reguliert werden soll, um zum Nutzen aller gestaltet zu werden bzw. so zur Erbauung dienen kann.

Prinzipiell ist es also nicht der Geist selbst, sondern der Umgang mit seinen Gaben, der eine große Verwirrung in der korinthischen Gemeindeversammlung stiftet.³⁵⁰ Deswegen behauptet Paulus, eine geordnete Gemeindeversammlung hänge nicht von einer direkten Verbindung mit dem Geist selbst ab – auch nicht von bestimmten Personen bzw. Ämtern³⁵¹ – sondern nur von den Glaubenden.³⁵² Denn die Geistbegabten haben Kontrolle über ihre Gaben, wie die Möglichkeit zu schweigen bei Glossolie (1Kor 14,28) und Prophetie (1Kor 14,30) zeigt und die Feststellung in 1Kor 14,32 deutlich zum Ausdruck bringt. Die Verantwortung für einen angemessenen Ablauf der Gemeindeversammlung liegt also bei den Glaubenden, welche sich bei dem durch sie selbst hervorgerufenen Durcheinander nicht auf die Wirkung des Geistes berufen können.³⁵³

Das theologische Hauptargument zur Begründung der Verantwortung der Glaubenden für den Umgang mit den Geistesgaben und den erbaulichen und geforderten geordneten Ablauf ihrer Gemeindeversammlung kommt in 1Kor 14,33ab zum Ausdruck. Wie in den exegetischen Betrachtungen bereits erwähnt wurde, zieht Paulus zur Begründung seiner Regelungen ein seinen Kontext übersteigendes Prinzip heran. Dadurch dient 1Kor 14,33ab einerseits als Begründung für die Aufforderung zur Umsetzung der Regelungen betreffend den Umgang mit den Geistesgaben in der Gemeindeversammlung allgemein, andererseits stellt 1Kor 14,33ab die Regelungen über die Geistesgaben in einen viel größeren Zusammenhang, nämlich in die Beziehung der Glaubenden mit Gott. Indem Paulus das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης gerade in

³⁴⁹ Anders aber z.B. D. Zeller, Korinther, 2010, S. 449.

³⁵⁰ Bemerkenswerterweise stellt Paulus nicht in Abrede – trotz des Durcheinanders in der Gemeindeversammlung – , dass der Geist auch in der ungeordneten Gemeindeversammlung wirken könne. In keiner einzigen Anweisung seit 1Kor 12,1 findet man eine kritische Äußerung den pneumatischen Gaben gegenüber. Paulus scheint sie vielmehr zu fördern und erkennt die Wirkung des Geistes trotz alles menschlichen ungeordneten Umgangs mit seinen Gaben an. Der Apostel richtet nicht über die freie Wirkung des Geistes, sondern über den Umgang der Glaubenden mit seinen Gaben. Zudem scheint der Geist nicht aufzuhören zu wirken, auch wenn die Glaubenden mit seinen Gaben nicht so ‚preußisch‘ umgehen.

³⁵¹ Sehr auffällig ist auch das, was diese Darstellung der Gemeindeversammlung vermissen lässt, nämlich Personen oder Ämter, auf welche die Verantwortung für eine geordnete Versammlung der Glaubenden fallen könnte. Darüber vgl. z.B. J. D. G. Dunn, Congregation, 1983, S. 226ff.

³⁵² Vgl. 1Thess 5,19, wo Paulus die Glaubenden sogar ermahnt, den Geist nicht auszulöschen. In diesem Sinn stellt Paulus die Wirkung des Geistes bzw. den Geist selbst und ihren Umgang mit ihm unter die Verantwortung der Glaubenden.

³⁵³ Die Glaubenden können die Gestaltung der Gemeindeversammlung und ihren Ablauf wohl mit der Wirkung des Geistes begründet haben, Paulus aber geht weder darauf ein noch widerspricht er, denn so würde er die Wirkung des Geistes selbst in Frage stellen, was er keinesfalls zum Vorhaben hat. Genau deswegen wird die Verantwortung der Glaubenden in den abschließenden Regelungen für die Gestaltung der Gemeindeversammlung aufgerufen und nicht die Wirkung des Geistes selbst thematisiert.

einem unmittelbaren parakletischen Komplex einführt, rekurriert er auf eine theologische Begründung, die jedoch entsprechendes Verhalten auf der Seite der Glaubenden fordert. Was Paulus letztendlich von den Glaubenden erwartet, ist eine Entsprechung zu dem Heilszustand, in dem sie als Glaubende schon mit Gott leben. Gott ist ein Gott des Friedens, deswegen soll der Ablauf in der Gemeindeversammlung genau diesen Aspekt der Beziehung zwischen Gott und Glaubenden zum Vorschein bringen.³⁵⁴

Der Behauptungscharakter von 1Kor 14,33ab muss besonders beachtet werden, damit seine Funktion im Kontext der Anweisungen verstanden wird. Schon die einleitende Partikel γάρ in 1Kor 14,33a zeigt, dass man es hier mit einer Begründung zu tun hat, welche das Vorgehende zu legitimieren versucht. Diese Legitimation geschieht aber theologisch. An Gott selbst also liegt es, dass die Gemeindeversammlung der Glaubenden durch ihre geordnete Gestalt zur Erbauung dient. Die Ausübung der Geistesgaben zum Nutzen aller bzw. der Erbauung der Glaubenden bekommt dadurch ein entscheidendes theologisches Prüfkriterium. Der Gott des Friedens wird als bestimmender Maßstab für den angemessenen Umgang mit den Geistesgaben eingeführt.³⁵⁵ Dieser Aspekt wird besonders dadurch klar, indem Paulus dem ‚Gott des Friedens‘ den Begriff ἀκαταστασία gegenüberstellt und ihn dann davon abgrenzt. Paulus formuliert in 1Kor 14,33a aber so, dass er die Gemeindeversammlung der Korinther nicht direkt durch ἀκαταστασία bezeichnet, sondern lediglich postuliert, dass Gott kein Gott der Verwirrung sei.³⁵⁶ Indirekt gibt es aber, wenn der Ablauf der Gemeindeversammlung den Ordnungsprinzipien nicht entspricht, die Paulus in den Anweisungen zum Ausdruck bringt, seiner Ansicht nach kein besseres Wort, um ihren Zustand zu bezeichnen. Wenn eine Gemeindeversammlung von Verwirrungen gekennzeichnet ist, dann hat sie nichts mit dem Gott des Friedens zu tun, denn dieser Gott hat nichts gemeinsam mit ἀκαταστασία.

Genau wie Paulus am Anfang der Erörterung über die Geistesgaben in 1Kor 12,4 seine Ausführungen theologisch in Gott selbst begründet und von dieser theologischen Grundlage her seine Argumentation weiter entfaltet, schließt er seine Ausführungen in 1Kor 14,33a ab mit dem Rückgriff auf Gott. Genau wie er in 1Kor 12,12ff. auf die somatische Existenz der Glaubenden hinweist, weist er auch in 1Kor 14,33b.36 auf die Zugehörigkeit der korinthischen somatischen Existenz zu einer viel umfassenderen Größe hin. Dass die Gaben des Geistes in sich nichts Schlechtes haben, ihr Ursprung sogar in Gott selbst liegt und erst durch den unangemessenen

³⁵⁴ G. Dautzenberg, Prophetie, 1975, S. 282 hat Recht zu behaupten, dass εἰρήνη und τάξις nahe zusammenrücken, aber nur soweit man nicht εἰρήνη durch τάξις bestimmt. Denn der Friede bringt gerade zum Ausdruck, was Ordnung nicht erreicht.

³⁵⁵ Wiederum wird nicht die Wirkung des Geistes thematisiert, sondern die Gestaltung der Gemeindeversammlung.

³⁵⁶ Selbstverständlich wissen auch die Glaubenden in Korinth, dass Gott kein Gott der Verwirrung ist, und sicher würden auch sie nicht den Zustand ihrer Gemeindeversammlung unter ἀκαταστασία subsumieren.

Umgang der Glaubenden mit ihnen Verwirrungen in der Glaubensgemeinschaft hervortreten, ist ein Prinzip, auf welches Paulus in 1Kor 14,33a wieder direkt Bezug nimmt. Dadurch kommt klar zum Ausdruck, dass der unordentliche Ablauf der Gemeindeversammlung und der unangemessene Umgang mit den Geistesgaben in Widerspruch sowohl mit dem Ursprung der Gaben als auch mit ihrem Zweck stehen und darüber hinaus auch mit Gott selbst und dem Heilszustand, in den die Glaubenden hineingeführt wurden. Paulus zeigt in erster Linie die Realität der Korinther als in Widerspruch befindlich mit Gott selbst und mit der heilvollen und zur Erbauung der Glaubenden existierenden Glaubensgemeinschaft auf.

Mit dem Rekurs auf den Gott des Friedens zeigt Paulus, dass in der Gemeindeversammlung ein Zustand zum Ausdruck gebracht werden soll, den er εἰρήνη nennt. Diesem Zustand des Friedens stellt er die ἀκαταστασία gegenüber. Die Einsetzung dieser Gegenüberstellung ist deswegen in Bezug auf die Auseinandersetzung mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης von großem Belang, da genau durch sie ein klarer Einblick in das Gegenteil von dem verschafft werden kann, was Paulus unter εἰρήνη versteht.

Mit der Gegenüberstellung von ἀκαταστασία und εἰρήνη stellt Paulus fest, dass das, was mit Gott zu tun hat, weder Verwirrungen noch Spaltung, weder Unruhen noch Durcheinander in der Gemeindeversammlung inspiriert. Darüber hinaus wird die Gemeinde implizit ermahnt, diesem Aspekt der Realität der Heilsordnung in der Gemeindeversammlung zu entsprechen. Denn wenn die Realität der korinthischen Gemeindeversammlung dem erbaulichen Impetus der Gemeindeversammlung schon jetzt nicht entspricht, bedeutet dies, dass das Verhalten der Glaubenden in ihrer Beziehung sowohl zueinander als auch zu Gott nicht dem Sachverhalt gerecht wird, der zur Erfüllung des Zwecks der Gemeindeversammlung führt. Selbstverständlich gilt dieses theologische Prinzip nicht nur für die Glaubenden in Korinth. Denn Paulus zieht das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης gerade deswegen heran, um den Glaubenden in Korinth zu zeigen, dass erstens diese Tatsache dem Zustand entspricht, in dem sie mit Gott eigentlich als Glaubende schon leben, und zweitens, dass dies auch in allen Gemeinden der Heiligen gilt (vgl. 1Kor 1,2). Gott ist ein Gott des Friedens, und genau wie sich in allen Gemeinden die Glaubenden danach richten und aus ihrer Beziehung zu diesem Gott ihre gemeinschaftliche Realität gestalten, so sollen sich auch die Glaubenden in Korinth nach diesem Grundsatz richten.

Durch die Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in diesen parakletischen Kontext zeigt Paulus, dass die Heilsgemeinschaft eine eschatologische Größe ist, in der die Glaubenden einerseits schon leben, nach welcher sie sich andererseits in ihrer *praxis pietatis* richten sollen, um dem Zustand zu entsprechen, in den sie schon eingeführt wurden. Die Glaubenden werden aber ermahnt, die apostolischen Anweisungen umzusetzen, weil diese der

Verwirklichung des Heilszustands des Friedens in der Glaubensgemeinschaft dienen. Für die Glaubenden gibt es nur die Möglichkeit, die Anweisungen in ihrer Glaubensgemeinschaft umzusetzen, denn sonst würden sie nach Paulus' Wahrnehmung in einer sozialen Verwirrung leben, die nichts mit Gott zu tun hat. Friede entspricht deswegen dem Zustand, der von Gott selbst hergestellt wurde und aufgrund dessen allein dieser Gott „Gott des Friedens“ genannt werden darf.

Zusammenfassung

Durch die Regelungen für die Ausübung der Glossolie und Prophetie bietet Paulus den Glaubenden ein allgemeines Prinzip von der Art und Weise an, wie sie mit allen anderen Gaben des Geistes in der Gemeindeversammlung umgehen sollen. Die Anweisungen des Apostels dienen in diesem Kontext dazu, das unangemessene Verhalten der Glaubenden in der Glaubensgemeinschaft so zu korrigieren, dass sie gerade dem Zustand entsprechen, in dem sie als Glaubende mit Gott schon leben. 1Kor 14,33a wird zur theologischen Begründung der Anweisungen formuliert und zudem beinhaltet die Stelle eine so gründliche Postulierung, dass der Vers deswegen seine Funktion in Verbindung mit 1Kor 14,32 überbietet und als theologische Begründung für die ganze Problematik des Umgangs mit den Geistesgaben in der Gemeindeversammlung gelten kann. Der Gott des Friedens wird in diesem Kontext als theologisches Prüfkriterium für eine heilvolle und dadurch auch erbauliche Glaubensgemeinschaft dargestellt.

Paulus zieht zur Begründung seiner Regelungen ein seinen Kontext übersteigendes Prinzip heran, wodurch 1Kor 14,33ab einerseits als Begründung für die geforderte Umsetzung der Regelungen betreffs des Umgangs mit den Geistesgaben in der Gemeindeversammlung allgemein dient. Andererseits stellt 1Kor 14,33ab die Regelungen über die Geistesgaben in einen viel größeren Zusammenhang hinein, nämlich den der Beziehung der Glaubenden mit Gott. Indem Paulus das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης gerade in einem unmittelbaren parakletischen Komplex einführt, rekurriert er auf eine theologische Begründung, die jedoch entsprechendes Verhalten auf der Seite der Glaubenden einfordert. Was Paulus letztendlich von den Glaubenden erwartet, ist nur eine Entsprechung zu dem Zustand, in dem sie als Glaubende mit Gott schon leben. Gott ist ein Gott des Friedens, deswegen soll im Vollzug der Gemeindeversammlung genau dieser Aspekt der Beziehung zwischen Gott und Glaubenden zum Ausdruck kommen.

Der Zustand der Gemeindeversammlung soll also den Zustand widerspiegeln, in dem die Glaubenden mit Gott leben. Die theologische Begründung 1Kor 14,33ab bestimmt das

erwartete Verhalten der Glaubenden in ihrer Glaubensgemeinschaft. Dem Zustand sozialer Verwirrung stellt Paulus den Begriff εἰρήνη gegenüber. Diese Gegenüberstellung per se lässt schon klar erkennen, dass Paulus mit ‚Frieden‘ ein Konzept zur Bezeichnung Gottes einführt, welches sich nicht in dem Begriff der Ordnung auflöst. Mit εἰρήνη gelingt es Paulus eine angemessene Dynamik zum Ausdruck zu bringen, welche sich in der Glaubensgemeinschaft dadurch verwirklicht, dass die Glaubenden die apostolischen Weisungen in ihrer *praxis pietatis* umsetzen.

III. Der Gott des Friedens in 2 Kor 13,11

Einleitung

Die abschließende Paraklese des 2. Korintherbriefs blickt hauptsächlich auf die Konfliktsituation zwischen Paulus und den Glaubenden in Korinth. Der allgemeine Charakter der Ermahnungen in 2Kor 13,11a entspricht dem paulinischen Gebrauch abschließender Paraklese in seinen Briefen. Indem Paulus in diese Paraklese sentenzartige Ermahnungen mit allgemeinem Charakter einführt, bindet er ihre Deutungsmöglichkeit und ihren Deutungshorizont an die im Brief behandelten Themen. Diese Ermahnungen bilden Orientierungsprinzipien, welche zentrale Themen des Briefes zusammenfassen und die von Paulus erwartete Einstellung und Haltung verdeutlichen. In diesen Zusammenhang stellt Paulus das Syntagma $\acute{\omicron}$ θεός τῆς εἰρήνης in 2Kor 13,11b als Teil einer abschließenden theologischen Zusicherung, deren Inhalt der Gott der Liebe und des Friedens selbst ist. Die Verwendung des Syntagmas $\acute{\omicron}$ θεός τῆς εἰρήνης mit der Erweiterung durch τῆς ἀγάπης ermöglicht dann zu erkennen, worauf Paulus mit der Einführung von $\acute{\omicron}$ θεός τῆς εἰρήνης in dieser abschließenden Paraklese abzielt. Von großem Belang für die Auslegung dieser Perikope ist ihr Satzgefüge, welches Paraklese und theologische Zusicherung zusammenbindet.

1. Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefes

Wer einen der neuesten exegetischen Kommentare des 2. Korintherbriefs in die Hand nimmt, um sich einen Einblick in die Diskussion über die literarische Einheitlichkeit dieses Briefes zu verschaffen,³⁵⁷ wird sofort feststellen, dass die neutestamentliche Forschung weit davon entfernt ist, einen befriedigenden Lösungsvorschlag zu bieten für diese alte Frage.³⁵⁸ Weder die Einheitshypothesen noch die Teilungshypothesen liefern stichhaltige Argumente, die die Gegenpartei einigermaßen überzeugen. Dies führt dazu, dass die Diskussion immer noch vollkommen offen bleibt und immer wieder neue Ansätze hervorbringt.³⁵⁹ Diese Lage macht es fast unmöglich, die gesamten Nuancen, Indizien, Überlegungen und Vermutungen zusammenfassend anzuführen, die die Verfechter der Teilungshypothesen einerseits und die der Einheitshypothesen andererseits in dieser Hinsicht entfalten.³⁶⁰ In diesem Sumpfgebiet empfiehlt

³⁵⁷ Vgl. z.B. Th. Schmeller, *Korinther*, 2010, S. 13-40 und M. E. Thrall, *Corinthians*, 2004, S. 1-70.

³⁵⁸ Zum Forschungsüberblick vgl. z.B. H. D. Betz, *2. Korinther 8 und 9*, 1993, S. 25-77.

³⁵⁹ Dazu vgl. Th. Schmeller, *Korinther*, 2010, S. 26ff.

³⁶⁰ Deswegen wird hier kein mittlerweile typisch gewordener Ansatz vertreten, der nämlich einige nicht ausreichenden Aspekte der gesamten Diskussion herausgreift und diese dann als die wichtigsten für eine

sich deswegen von vornherein Vorsicht, denn wo sogar die Spezialisten dieses Sonderbereiches der Einleitungsfragen immer noch keine überzeugende Lösung präsentieren und wo selbst unter Vertretern der gleichen Position kein wirklicher Konsens signalisiert wird,³⁶¹ bleibt allen Auslegungen des Briefes vorbehalten, reine Auslegungsversuche zu sein. Deswegen wird der 2. Korintherbrief konsequenterweise und im Bewusstsein der aktuellen Lage der Forschung im Folgenden in der Form ausgelegt, wie er im Kanon vorkommt: Als eine literarische Einheit.³⁶² Der hier zu behandelnde Text am Ende des Briefes wird zeigen, dass diese abschließende Paraklese kohärent mit dem gesamten literarischen Werk steht und auch nur so verstanden werden kann. Möge dies dann ein Beitrag sein zum Verständnis des 2. Korintherbriefs als einer literarischen Einheit.

2. Abgrenzung der Texteinheit

Nachdem Paulus in 2Kor 13,1–10 eine strenge Ermahnung an die Glaubenden gerichtet hat angesichts ihrer Einstellung ihm gegenüber, wendet er sich in 2Kor 13,11a an sie mit einem abschließenden parakletischen Abschnitt, an welchen dann im 2Kor 13,11b eine Zusicherung angeschlossen wird. Diesem Komplex fügt Paulus nachfolgend einen Aufruf zum heiligen Kuss hinzu und überbringt dann ganz allgemein Grüße von allen Heiligen in 2Kor 13,12.

In Anbindung an die zusammenfassende Paraklese seines Briefes führt Paulus das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 2Kor 13,11b ein. Die auszulegende Texteinheit mit dem Vorkommen des Syntagmas beschränkt sich letztendlich auf den Vers 2Kor 13,11, steht aber in enger Verbindung mit dem vorangegangenen Abschnitt 2Kor 13,1ff. und darüber hinaus mit dem gesamten Brief.

3. Auslegung von 2Kor 13,11

Die Partikel λοιπόν leitet in 2Kor 13,11a zur abschließenden Paraklese des zweiten Briefes des Paulus an die Korinther über.³⁶³ Zu dieser Partikel wird die Anrede ἀδελφοί

Entscheidung dagegen oder dafür präsentiert. Für eine würdige Behandlung des Themas vgl. z.B. M. E. Thrall, *Corinthians*, 2004, S. 1-70 und Th. Schmeller, *Korinther*, 2010, S. 13-40.

³⁶¹ Dazu vgl. M. E. Thrall, *Corinthians*, 2004, S. 47ff.

³⁶² Für die Einheitlichkeit plädieren ausdrücklich z.B. Th. Schmeller, *Korinther*, 2010, S. 36f.; F. Wilk, *2Kor 1,12–14*, 2011, S. 11ff. und U. Schnelle, *2. Korintherbrief*, 2012, S. 304ff.

³⁶³ Diese in 2Kor 13,11a vorkommenden Ermahnungen nehmen konkret Bezug auf die im Brief behandelten Themen. Die Bedeutung dieser Ermahnungen und ihren direkten Zusammenhang mit dem Brief werden im Folgenden analysiert, aber es ist nicht die Intention dieser Behandlung, alle dazugehörigen Themen ausführlich zu untersuchen. Für thematische Diskussionen, die für die vorgenommene Fragestellung nicht von Belang sind, wird an den betreffenden Stellen auf geeignete Literatur hingewiesen.

hinzugefügt, um den Neueinsatz hervorzuheben. Der einleitenden Anrede wird dann eine Reihe von fünf Ermahnungen angeschlossen, die Paulus den Glaubenden mit auf den Weg gibt, bevor er selbst zu ihnen kommt (vgl. 2Kor 13,1ff.). Syndetisch an die vorangegangenen Ermahnungen schließt Paulus eine Zusicherung im Futur mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 2Kor 13,11b an. Dem gewöhnlichen Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης fügt Paulus den Zusatz τῆς ἀγάπης hinzu.

Für die Analyse von 2Kor 13,11 ab ist das Satzgefüge von besonderer Bedeutung und wird deswegen im Folgenden in die Bereiche ‚abschließende Paraklese‘ (2Kor 13,11a) und ‚theologische Zusicherung‘ (2Kor 13,11b) gegliedert und danach ausgelegt. Nach dieser exegetischen Analyse wird die Struktur des Verses genau betrachtet.

3.1 Die abschließende Paraklese 2Kor 13,11a

Mit der Einführung einer ἀδελφοί-Anrede in 2Kor 13,11a weckt Paulus einerseits die Aufmerksamkeit der Glaubenden für die kommende Paraklese und versucht andererseits die Grundlage für die folgenden Ermahnungen festzustellen. Indem Paulus die Glaubenden als Geschwister anredet, verstärkt er das Bewusstsein, dass sie in einer Glaubensgemeinschaft leben. Aber besonders die seltene Verwendung dieser Anrede im 2. Korintherbrief weckt den Eindruck, dass Paulus gerade in diesem Brief eine andere Art zu ermahnen an den Tag legt, welche nicht unbedingt im Horizont der Geschwisterlichkeit zu verorten ist.³⁶⁴ Paulus betont im Brief vor allem seine (in Frage gestellte) Autorität als Apostel, um die Glaubenden zu ermahnen (vgl. in unmittelbarer Nähe 2Kor 13,10)!³⁶⁵ Besonders dort, wo sich der Apostel mit Einstellungen und theologischen Positionen seiner Gegner³⁶⁶ auseinandersetzt, kommt ein distanzierter und zu Distanz mahnender Ton vor (2Kor 2,17; 3,1; 5,12; 6,14ff; bes. 10,1ff.). Am Ende des Briefes redet Paulus die Glaubenden jedoch viel vertrauter an und bezieht sie alle in einer sehr positiv

³⁶⁴ Im Vergleich mit anderen Briefen ist zu bemerken, dass Paulus seine Leser und Leserinnen im gesamten 2. Korintherbrief nur drei Mal als ἀδελφοί anredet, nämlich in 1,8; 8,1 und 13,11. Allein im 1.Korintherbrief redet Paulus die Glaubenden 20-mal als ἀδελφοί an. Das Vorkommen der ἀδελφοί-Anrede in dieser letzten Paraklese des 2Kor ist deswegen besonders wichtig, nicht nur weil sie als direkte Anrede die Aufmerksamkeit der Glaubenden weckt, sondern weil sie im Brief kaum verwendet wurde.

³⁶⁵ Zur Art der Begründung von Paulus' apostolischer Autorität in 2Kor vgl. bes. E. Lohse, Amt, 1992, S. 139ff.

³⁶⁶ Die sehr divergierende Diskussion, um welche Gegner bzw. Widersacher es sich im 2Kor handelt, spielt für die Fragestellung der vorliegenden Behandlung keine entscheidende Rolle, und hier wird auf diese Thematik bewusst nicht eingegangen. Die theologischen Zusammenhänge, in denen die abschließenden Ermahnungen in 2Kor 13,11a im Brief stehen, werden jedoch im Folgenden ausführlicher dargestellt. Für eine eingehende Diskussion über die im 2Kor bekämpften Gegner und darüber, worum es bei ihnen theologisch geht, vgl. u. a. J. Court, Controversy, 1992, S. 87ff. und U. Schnelle, 2. Korintherbrief, 2012, bes. S. 310ff.

wirkenden Paraklese ein.³⁶⁷ Was der Apostel am Ende seines Briefes zu sagen hat, gilt für alle Geschwister, die mittels des Briefes wieder zu sich gewinnen werden sollen. Die letzte Paraklese des Briefes blickt hauptsächlich auf die Konfliktsituation zwischen Paulus und den Glaubenden in Korinth,³⁶⁸ aber schon die Anrede der Glaubenden als ἀδελφοί und besonders die Ermahnungen per se zeigen, dass Paulus mit einer positiven Wirkung seines Briefes zur Behebung der Konflikte mit den Korinthern rechnet. Nach so schwierigen Themen und Auseinandersetzungen in den letzten Kapiteln des Briefes führt die ἀδελφοί,-Anrede einen klaren Versöhnungston ein als Zeichnen der angestrebten Gemeinschaft zwischen Apostel und Glaubenden.

Allen anderen Ermahnungen vorangestellt führt Paulus in einem von polemischem Ton durchdrungenen Brief das χαίρετε in 2Kor 13,11a als erstes Element seiner abschließenden Paraklese ein. Dem χαίρετε wird in diesem parakletischen Kontext eine tiefere Bedeutung verliehen,³⁶⁹ indem es nicht nur die Funktion und Bedeutung des griechischen Abschiedsgrüßes ‚lebt wohl‘ einnimmt,³⁷⁰ sondern im Zusammenhang sowohl mit den nachgehenden Ermahnungen als auch mit dem paulinischen Gebrauch des Verbes χαίρω in 2Kor in enger Verbindung steht.³⁷¹ Mit dem Aufruf „freuet euch“ nimmt Paulus nicht den Ausdruck von Emotionen in den Blick, sondern die Freude, welche aus dem in Christus erlebten Heil³⁷² erwächst und in der Glaubensgemeinschaft erlebt wird.³⁷³

Das Vorkommen von χαίρω in 2Kor ist entscheidend für das richtige Verständnis seiner Verwendung in der abschließenden Paraklese. Paulus ermahnt die Glaubenden zu der Freude, an welcher er sich selbst als συνεργός (vgl. 2Kor 1,24) versteht. Deswegen erinnert Paulus auch durch die Ermahnung zum ‚Sich-Freuen‘ an die Einstellung und an das Verhalten, welches er von den Glaubenden erwartet, wenn er selbst nach Korinth kommt (vgl. 2Kor 2,1ff.). Denn dies ist die Freude, welche als Ausdruck des Heilszustands der Glaubensgemeinschaft zum Vorschein

³⁶⁷ Paulus scheint an vielerlei Stellen nicht unbedingt zwischen den treuen Glaubenden und den von seinen Gegnern beeinflussten Mitgliedern der Gemeinde zu unterscheiden (vgl. 2Kor 11,4.7). Seine Gegner redet Paulus in 2Kor ohnehin nicht an. Er lässt aber erkennen, wo er indirekt auf diese Bezug nimmt (vgl. z.B. 2Kor 10,2.7.12.20).

³⁶⁸ R. Martin, 2 Corinthians, 1986, S. 497 hat Recht, wenn er schreibt, dass Paulus besorgt ist um das Wohlergehen der Gemeinde, aber die größte Sorge des Paulus gilt der persönlichen Beziehung mit den Glaubenden in Korinth. Das Wohlergehen der Gemeinde hängt letztlich von ihrer Beziehung zu ihrem Apostel ab.

³⁶⁹ Vgl. den Gebrauch von χαίρω in parakletischen Komplexen in 1Thess 5,16; Phil 3,1; 4,4; Röm 12,12.15.

³⁷⁰ Vgl. z.B. A. Plummer, II Corinthians, 1951, S. 380.

³⁷¹ Vgl. Phil 3,1, wo Paulus eine ähnliche Konstruktion wie in 2Kor 13,11 verwendet, indem er mit τὸ λοιπὸν, ἀδελφοί μου einen parakletischen Komplex einleitet und als erstes Element das χαίρετε ἐν κυρίῳ einführt.

³⁷² So auch z.B. E. Gräßer, Korinther, 2005, S. 271: „Gemeint ist damit die Freude, die aus dem Heilsvertrauen erwächst, das im festen Glauben gründet (V.5; 1,24) und willig macht, den folgenden Aufforderungen nachzukommen.“

³⁷³ Die Bedeutung der soteriologisch-eschatologischen Freude für Paulus kann in dem Peristasenkatalog von 2Kor 6,4ff. veranschaulicht werden. In 2Kor 6,10 stellt Paulus den „Traurigen“ bzw. „Leidenden“ (λυπούμενοι) das „jederzeit fröhlich sein“ (χαίροντες) gegenüber und zeigt dadurch die Perspektive, aus welcher er sein Leben wahrnimmt. Vgl. weiter 2Kor 7,4.

kommt und das besondere Zeichen der Glaubensgemeinschaft zwischen Apostel und Glaubenden bildet (vgl. 2Kor 2,1ff). Besonders gut kann man aus 2Kor 7 den Zusammenhang zwischen Freude als Ergebnis des Heilszustands und dem Verhältnis der Glaubenden zu Paulus ersehen. Paulus verwendet in jenem Zusammenhang mehrmals das χαίρω, um seine Einstellung den Glaubenden gegenüber und darüber hinaus einen harmonischen Zustand in der Glaubensgemeinschaft zu kennzeichnen (vgl. 2Kor 7,7.9.13 und besonders 2Kor 7,16. Vgl. weiter 2Kor 2,3 und 13,9).³⁷⁴ Die Voraussetzung für ein heilvolles Verhältnis zwischen Apostel und Glaubenden, an welchem sich Paulus dann genauso erfreuen kann, wie er die Glaubenden dazu ermahnt, ist also nach Paulus‘ Ansicht gerade die Eintracht zwischen ihm und den Glaubenden.³⁷⁵ Dieses einträchtige Verhältnis kennzeichnet Paulus als einen Zustand, in dem die Freude das wahrnehmbare Element einer heilvollen Glaubensgemeinschaft ist.³⁷⁶ Anhand des Vorkommens des Verbes χαίρω im 2Kor kann man also feststellen, dass die Entscheidung für seine Verwendung in 2Kor 13,11a aus den behandelten Themen im Brief erwächst und damit in wesentlichem Zusammenhang mit der Krise zwischen Paulus und den korinthischen Glaubenden steht.³⁷⁷

Die zweite Ermahnung in 2Kor 13,11a knüpft die abschließende Paraklese des Briefes an seine vorangegangene Thematik. Denn dadurch, dass Paulus nach dem Aufruf zum ‚Sich-freuen‘ die Ermahnung καταρτίξεσθε einführt, nimmt er auf 2Kor 13,9 deutlich Bezug.³⁷⁸ Κατάρτισις, ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament und in der LXX nicht belegt, drückt das Ziel bzw. das Ergebnis dessen aus, was Paulus in 2Kor 13,11a als Ermahnung einführt. Nicht von ungefähr formuliert er die Ermahnung καταρτίξεσθε gerade im Imperativ Passiv.³⁷⁹ Er erwartet nicht von den Glaubenden selbst, dass sie sich ‚vervollkommen‘ bzw. wörtlich übersetzt

³⁷⁴ Fast die Hälfte des Vorkommens von χαίρω und χαρά im 2. Korintherbrief befinden sich in 2Kor 7. Vgl. vor allem 2Kor 7,16, wo Paulus sein Vertrauen zur Gemeinde mit χαίρω ὅτι ἐν παντί θαρρῶ ἐν ὑμῖν ausdrückt und dadurch zusammenfassend die vorangegangene Thematik abschließt.

³⁷⁵ Vgl. I. Vegge, 2 Corinthians, 2008, S. 366: “Both the verb χαίρω and the noun χαρά are also elsewhere used as key terms for appealing for and/or describing full reconciliation between Paul and the Corinthians.”

³⁷⁶ Vgl. 2Kor 13,9, wo Paulus schreibt, dass er sich ja freue, wenn er schwach sei, aber die Glaubenden sich als stark erwiesen, denn er bete zu Gott für ihre κατάρτισις. Paulus versteht das Thema der Freude im eschatologisch-soteriologischen Zusammenhang. Auch wenn er anscheinend leidet, freut er sich, denn sein Leiden überschattet seine Freude im Herrn nicht.

³⁷⁷ Für die Verwendung von χαίρω als Aspekt der angestrebten Versöhnung zwischen Paulus und den Glaubenden vgl. I. Vegge, 2 Corinthians, 2008, S. 180 und 366.

³⁷⁸ Auch in 2Kor 13,9 kommt das Verb χαίρω in einer wichtigen Stelle vor, und dazu erwähnt Paulus, dass er für die κατάρτισις der Glaubenden bete.

³⁷⁹ Vgl. jedoch R. Bultmann, Korinther, S. 252, der καταρτίξεσθε als Medium übersetzt („vermahnt euch“), aber in der Anm. 32 auch auf die Möglichkeit des Passivs hinweist. Für eine ausführliche Diskussion um das Genus Verbi vgl. R. P. Martin, 2Corinthians, 1986, S. 490f. und 498f. Indem man das Verb als Medium übersetzt, versucht man eine Aufforderung des Paulus zu einer aktiven Handlung von der Seite der Glaubenden in den Text zu legen (R. P. Martin, 2Corinthians, 1986, S. 499: „we think that probably Paul is requiring some action on behalf of the Corinthians to rectify the situation.“). Aber die wichtigste Handlung, welche Paulus von den Glaubenden erwarten kann, ist, dass sie seine Ermahnungen umsetzen, und zwar im Sinn dessen, was er in seinem Brief behandelte.

‚wiederherstellen‘.³⁸⁰ So wie er zu Gott um diese Vervollkommnung bzw. Wiederherstellung betet, erwartet er von den Glaubenden, dass sie sich dazu bringen lassen.³⁸¹ Von Belang ist dann zu bemerken, dass schon im Wortsinn von *καταρτίζω* die Bedeutung eines Prozesses mitschwingt, der darauf abzielt,³⁸² etwas zu dem erwarteten und vor allem der Vollkommenheit entsprechenden, optimalen Zustand eines Objektes zu bringen.³⁸³ An dieser Stelle muss man auf 2Kor 13,9 und seinen Zusammenhang zurückgreifen, um zu verstehen, was Paulus mit dieser Ermahnung inhaltlich meint und was er konkret zum Ziel hat.

In 2Kor 13,9 nimmt Paulus die Charakterisierung seiner Gegner, welche ihm vorwerfen ‚schwach‘ zu sein, auf und behauptet, dass er sich sogar darüber freue, schwach zu sein, wenn die Korinther von sich behaupten mächtig zu sein (*χαίρομεν γὰρ ὅταν ἡμεῖς ἀσθενῶμεν, ὑμεῖς δὲ δυνατοὶ ᾗτε*), denn er bete zu Gott für ihre *κατάρτισις*.³⁸⁴ Paulus erkennt und versucht den Glaubenden zu vermitteln, dass durch seine ‚Schwachheit‘ Gott selbst handelt und sie dadurch bzw. durch ihn stark gemacht werden (vgl. 2Kor 12,7ff. und 2Kor 13,4).³⁸⁵ Der Gedankengang bzw. die Zwischengedanken, dargestellt in spröden Satzgefügen, sowie das Unausgesprochene bzw. das Vorausgesetzte in 2Kor 13 bereiten häufig Schwierigkeiten für dessen Auslegung. Das betrifft auch die Frage, worauf Paulus mit *κατάρτισις* abzielt, was sie überhaupt bedeutet und wie sie sich verwirklichen kann. Paulus lässt auf den ersten Blick alle diese Elemente unberücksichtigt. Dennoch ist erkennbar, dass diese *κατάρτισις* mit der Krise in Korinth und der Stellung der Glaubenden zu Paulus zusammenhängt. Indem Paulus in 2Kor 13,9 schreibt, dass er sich freue schwach zu sein, und in einem etwas spröden Satz hinzufügt, dass er für die Wiederherstellung der Glaubenden bete, verknüpft er die Thematik des eigenen Schwachseins mit der Vervollkommnung der Glaubenden. In diesem Sinn steht *κατάρτισις* gegensätzlich zu *μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν* und als Äquivalent für *ἵνα ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῆτε* von 2Kor 13,7. Der Kontext lässt gleichermaßen erkennen, dass sich Paulus durch *μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν* und für *ἵνα ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῆτε* auf die Haltung der Glaubenden ihm gegenüber bezieht und mit *τὴν ὑμῶν κατάρτισιν* darauf hindeutet, dass er ihre ‚Wiederherstellung‘ zum Ziel hat. Die *κατάρτισις* muss deswegen hinsichtlich der Erwartungen

³⁸⁰ Im gleichen Sinn kommt *καταρτίζω* in 1Thess 3,10 vor, und zwar in der Bedeutung einer von Paulus selbst bewirkten ‚Ergänzung des Glaubens‘. In 1Kor 1,10 und bes. Gal 6,1 erwartet Paulus eher eine auf die Glaubenden selbst bezogene gegenseitige Vervollkommnung bzw. Wiederherstellung.

³⁸¹ Eine typische Funktion des Imperativs Passiv: vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, § 314.

³⁸² Vgl. R. P. Martin, 2Corinthians, 1986, S. 493, der *καταρτιζεσθε* als „aim for restoration“ übersetzt.

³⁸³ C. F. G. Heinrici, Korinther, 1887, S. 547 Anm. 2, nennt es eine „volle *restitutio in integrum*, durch welche alles bei ihnen ein ἄρτιον wird.“

³⁸⁴ Das *χαίρομεν* von 2Kor 13,9 schließt an das in 2Kor 13,7 an, führt dann den Gedankengang weiter und zeigt dadurch, dass ‚nichts Böses zu tun, sondern Gutes‘ durch *κατάρτισις* sich nicht nur ergänzt, sondern darin sein Ziel hat.

³⁸⁵ Für die in der Forschung vielverhandelte Frage der Bedeutung von Paulus‘ ‚Schwachsein‘ und die Fülle an Literatur vgl. z. B. Y-S. Choe, Denn wenn ich schwach bin, 2010; U. Heckel, Kraft in Schwachheit, 1993.

des Paulus in den Konflikten mit seinen Widersachern in Korinth verstanden und darüber hinaus mit dem Imperativ *καταρτίζεσθε* in 2Kor 13,11a als ein Nachklang dieser letzten Berücksichtigung der Polemik zwischen Paulus und seinen Gegnern und die erwartete Einstellung und Haltung der Glaubenden Paulus gegenüber in Verbindung gebracht werden.³⁸⁶ Paulus betet also zu Gott und ermahnt die Glaubenden, sich in dieser strittigen Angelegenheit vervollkommen zu lassen und sich dadurch in ihrer Beziehung zu ihm³⁸⁷ bzw. in ihrer Glaubensgemeinschaft stärken zu lassen.³⁸⁸ Was Paulus hier zum Ziel hat, ist selbstverständlich die Wiederherstellung der Beziehung zwischen ihm selbst und den Glaubenden durch deren Annahme seiner theologischen Einstellungen, welche er im Brief vermittelt hat.

Die nächste Ermahnung passt mit der Intention der vorhergehenden sehr harmonisch zusammen. Sie hat in erster Linie nicht das im Blick, was zu erreichen ist, d.h. die Wiederherstellung der Glaubenden als Ziel des 2Kor, sondern die Art und Weise, wie diese erreicht werden kann. Durch das *παρακαλεῖσθε*, auch im Imperativ Passiv formuliert, führt Paulus das Element in die Paraklese ein, welches darauf hindeutet, auf welche Weise die Glaubenden sich wiederherstellen lassen sollen, nämlich indem sie sich von Paulus ermahnen lassen (vgl. 1Thess 3,10).³⁸⁹

Als Botschafter an Christi statt (vgl. 2Kor 5,20: *ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν*), durch welchen Gott selbst die Glaubenden ermahnt (*ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν*), wonach Paulus sich als *συνεργῶν* Gottes versteht, ermahnt Paulus die Glaubenden dazu, nicht vergeblich die Gnade Gottes zu empfangen (2Kor 6,1). Deswegen kann Paulus kraft seiner apostolischen Autorität die Glaubenden in jenen Punkten, wo sie sich als Glaubende anders verhalten, als es von ihnen erwartet wird, eindringlich anreden und ergreifend ermahnen.

³⁸⁶ Die Ermahnung ist aber in 2Kor 13,11a so allgemein formuliert, dass E. Gräber, *Korinther*, 2005, S. 271 Recht hat, wenn er schreibt: „Gemeint ist das Abstandnehmen von allem, was in einer sich als ‚Gemeinde Gottes‘ verstehenden Gemeinschaft keinen Ort hat.“, und die Ermahnung nicht nur auf Paulus‘ Verhältnis zu den Glaubenden bezieht.

³⁸⁷ Vgl. I. Vegge, *2 Corinthians*, 2008, S. 349f und S. 352f.

³⁸⁸ Vgl. Chr. Wolff, *Korinther*, 1989, S. 267: „Die Gemeinde soll sich von Gott durch den Apostel in den Zustand bringen lassen, der ihrem Wesen als Gemeinde Gottes entspricht.“

³⁸⁹ Hier in 2Kor 13,11 klingt nicht der Ton des *παρακαλεῖτε ἀλλήλους* von 1Thess 4,18 an, sondern diese Stelle nimmt das Eingreifen von außen in die Glaubensgemeinschaft wieder auf, anders als G. Dellling, *Art. ἄρτιος*, 1933, S. 475, Z. 19, der interpretiert, dass durch *καταρτίζεσθε* „die Gemeindeglieder (...) aufgefordert (werden), sich gegenseitig bei der Erziehung dazu zu helfen, einander zu festigen.“ Paulus überträgt die Aufgabe, die Glaubensgemeinschaft in Bezug auf den Glauben aufzurüsten und sie zu ermahnen, nicht den Glaubenden selbst. Diese Aufgabe übernimmt sein Brief bzw. er selbst. Das Verb *παρακαλέω* bedeutet in parakletischen Kontexten vor allem ‚ermahnen‘, denn dadurch werden die Glaubenden aufgefordert, die Ermahnung in ihre Lebenspraxis umzusetzen. Das Verb *παρακαλέω* kommt im 2. Korintherbrief erstaunlich häufig vor. Man findet das Verb *παρακαλέω* bei Paulus 40-mal, davon fast die Hälfte (18-mal) nur im 2Kor. In 2Kor taucht das Verb in unterschiedlichen Bedeutungen auf: im Sinn von ‚bitten‘ (vgl. 2Kor 8,6; 9,5; 12,8.18) und ‚trösten‘ (vgl. 2Kor 1,4,6; 2,7; 7,6.7.13). Vgl. noch weiter das Vorkommen von *παράκλησις* in 2Kor, welches abgesehen von 2Kor 8,4.17 in der Regel (2Kor 1,3.4.5.6.7; 7,4.7.13) als Trost übersetzt werden kann. Insgesamt kommt *παράκλησις* 18-mal bei Paulus vor, davon 11-mal in 2Kor.

Besonders deutlich wird Paulus anhand der Einführung in die direkte Auseinandersetzung mit seinen Gegnern in 2Kor 10,1: Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραύτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ κτλ.³⁹⁰ In dem gleichen Geist erinnert Paulus die Glaubenden in 2Kor 13,1ff., dass er selbst nach Korinth kommen werde, um „alles Gesagte“ (πᾶν ῥῆμα) zu entscheiden, und fügt dann in 2Kor 13,10 hinzu, dass er das aus der Ferne schreibe, damit er, wenn er anwesend sei, nicht die Strenge gebrauchen müsse, nach der Vollmacht (κατὰ τὴν ἐξουσίαν), die ihm der Herr gegeben hat, zu erbauen und nicht zu zerstören. Seine Autorität, als Apostel zu ermahnen, leitet er wiederum von dem Herrn selbst ab (vgl. bes. 2Kor 5,18.20; 6,1) und greift besonders deutlich in 2Kor 13,5ff. und konsequenterweise durch παρακαλεῖσθε erneuert in der abschließenden Paraklese darauf zurück.³⁹¹

Nachdem Paulus die Glaubenden ermahnt hat, sich ermahnen zu lassen, geht er noch einen Schritt weiter und führt in Form einer Ermahnung ein, was er von ihnen als erste praktische Folge seiner Paraklese in Hinblick auf die Glaubensgemeinschaft erwartet. Die Glaubenden sollen eines Sinnes sein und sich danach in der Glaubensgemeinschaft auch ausrichten.³⁹² Wie die vorangehenden Ermahnungen, lässt sich auch das τὸ αὐτὸ φρονεῖτε aus seinem Vorkommen allein in der Paraklese inhaltlich nicht erschließen. Paulus ermahnt die Glaubenden zu einer zielgerichteten Handlung angesichts einer von ihm erwarteten Einstellung, aber erwähnt keinen konkreten Inhalt, worauf die Glaubenden ihren Sinn einheitlich richten sollen.³⁹³ Diese Aufforderung erwächst wie alle anderen in der abschließenden Paraklese in 2Kor 13,11a aus dem ermahnenden Charakter des Briefes und ist folglich explizit darauf ausgerichtet, die Einheit der Glaubensgemeinschaft hinsichtlich ihrer Einstellung und Verbundenheit zu Paulus zu stärken. Der Brief hat an mehreren Stellen gezeigt, dass zwischen Paulus und den Glaubenden in Korinth bzw. Paulus' Gegnern in Korinth Meinungsverschiedenheiten angesichts des Apostolatsverständnisses herrschen (vgl. bes. 2Kor 5,11ff. und 2Kor 10–13). Am Ende seines Briefes ruft Paulus die Glaubenden zur Einigkeit auf. Die Glaubenden sind von Paulus zu einer einträchtigen Einstellung seiner Botschaft und ihm selbst gegenüber ermahnt. Indem sie sich

³⁹⁰ Paulus selbst erwähnt in seinem Brief, dass er an die Glaubenden schreibe, um zu prüfen, ob sie in allen Stücken gehorsam sind (2Kor 2,9). Der Brief an die Korinther ist deswegen wesentlich vor diesem Hintergrund zu lesen, denn er hat eine ermahnende Grundintention, welche sogar konstitutiv für die paulinischen Abhandlungen ist. Es überrascht deswegen nicht, dass Paulus in 2Kor 13,11 ganz explizit darauf hinweist, so wie er schon vorher seine Intention erwähnt hat.

³⁹¹ Vgl. I. Vegge, 2 Corinthians, 2008, S. 367f.

³⁹² Vgl. M. Harris, Corinthians, 2005, S. 933: τὸ αὐτὸ φρονεῖτε “is a summons (...) to share an identical outlook and common action.” Weiter noch K. Backhaus, Lebensraum, 2000, S. 29: „Das Verb dient bei Paulus weniger zur Bezeichnung der Gesinnung in materieller Hinsicht, sondern im weitesten Sinn zur Bezeichnung von Richtung und Ziel des Denkens, der *causa finalis* des Begreifens, Urteilens und Wollens, des inneren ‚Auf-etwas-aus-Sein“.

³⁹³ Vgl. die gleiche Formulierung in Phil 2,2 und 4,2, Röm 15,5 und ähnliche in Röm 12,16 (τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες). Vgl. weiter in 1Kor 1,10 τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες.

nach diesem Orientierungsprinzip richten, ermöglichen sie einen optimalen Zustand für das Leben in der Glaubensgemeinschaft und mit ihm.

Als letzte Ermahnung der abschließenden Paraklese seines Briefes führt Paulus das εἰρηνεύετε ein. Im Neuen Testament kommt das Verb εἰρηνεύω nur bei Paulus (1Thess 5,13; Röm 12,18) und in Mk 9,50 vor und wird ausschließlich in parakletischen Kontexten verwendet.³⁹⁴ In 2Kor 13,11a nimmt diese Ermahnung den Faden des Vorangegangenen auf und verleiht der Paraklese eine noch explizitere, praktisch orientierte Perspektive, aber blickt gleichzeitig auf den entscheidenden theologischen Aspekt der Paraklese: Paulus will die Besinnung der Glaubenden auf etwas lenken, was sie bewahren sollen. Denn genau wie καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε und τὸ αὐτὸ φρονεῖτε bringt auch εἰρηνεύετε den Aspekt einer Rückbesinnung auf einen schon gegebenen und zu bewahrenden Zustand zum Ausdruck.³⁹⁵ Mit εἰρηνεύετε drückt Paulus nicht aus, dass Frieden ein noch zu schaffender Zustand ist, sondern dass die Glaubenden sich an diesem Zustand orientieren sollen.³⁹⁶ Auf der vorangegangenen theologisch-ethischen Grundlage der Ermahnungen ruft Paulus zum Frieden auf. So bringt er in der Form einer neuen Ermahnung genau das zum Ausdruck, was als die Folge der vorangegangenen Ermahnung und ihr jeweiliges theologisches Anliegen aufgefasst werden kann: Den Frieden zu bewahren und sich danach zu richten steht in einem engen Zusammenhang mit der eschatologischen Freude, mit der Wiederherstellung der Beziehung zum Apostel, mit dem Sich-ermahnen-Lassen und mit dem Eines-Sinnes-Sein. Ziel aller dieser Ermahnungen – der zum Frieden eingeschlossen – ist gerade die Bewahrung des Heilszustands, in welchen die Glaubenden hineingeführt wurden und aus welchem sie ihr Leben durch die Botschaft ihres Apostels bestimmen (s.u.). Dadurch gewinnt diese Ermahnung großen Belang für die Analyse von 2Kor 13,11b mit dem Vorkommen des Begriffes εἰρήνη im Zusammenhang mit Gott. Der Apostel fordert durch die Einführung von εἰρηνεύετε ganz deutlich eine aktive Haltung, aber nicht in der Bedeutung einer Herstellung des Friedens. Denn im theologischen Sinn handelt, wer im Zustand des Friedens lebt, dem Frieden entsprechend, bzw. er soll so handeln. Wie im

³⁹⁴ Der Aufruf, Frieden zu halten bzw. in Frieden zu leben ist ein kulturübergreifendes Thema: Zu griechisch-römischen Kontext vgl. z.B. Epiktet, Diss. IV 5,24 und Seneca, De Const. Sap. 7,2. Vgl. weiter, wie Augustus (*Res gestae* 13 und 25) sich mit der Verwendung des Verbs εἰρηνεύω rühmt, den Frieden hergestellt zu haben, und wie die Inschrift von Halikarnassos (V. Ehrenberg/A. H. M. Jones, Documents, Nr. 84a.) den gleichen Zustand mit Augustus in Verbindung bringt. Paulus verwendet aber weder das Verb εἰρηνεύω noch das Substantiv εἰρήνη im Sinn von Frieden als menschlicher Errungenschaft (s.u.).

³⁹⁵ Schon das Suffix εὐ des Verbs εἰρηνεύω lässt deutlich erkennen, dass hier ein Zustand bezeichnet wird. Dazu vgl. z.B. R. Schoch, Lehrgang, 2000, S. 18.

³⁹⁶ Dieser Aspekt des Verständnisses von Frieden bei Paulus wird besonders dadurch klar, wenn man Paulus' Verwendung des Begriffes εἰρήνη berücksichtigt. In keiner der 26 Verwendungen des Begriffes εἰρήνη ruft Paulus die Glaubenden direkt dazu auf, Frieden zu stiften oder zu schaffen (weder in Röm 14,19 noch in der anderen Verwendung des Verbs εἰρηνεύω). Friede wird von Paulus immer als eine von menschlichem Bemühen unabhängige Größe präsentiert. Dieser Aspekt prägt auch die Verwendung des Verbs εἰρηνεύω in 2Kor 13,11.

Folgenden noch gezeigt wird, ist dieser Aspekt einer aktiven Haltung angesichts eines zu bewahrenden Friedens entscheidend für das genauere Verständnis der anschließenden theologischen Zusicherung in 2Kor 13,11b mit der Bezeichnung Gottes als „Gott des Friedens“.

Durch die Ermahnungen der abschließenden Paraklese zielt Paulus auf das angemessene Verhalten und auf die erwartete Einstellung und Haltung der Glaubenden hinsichtlich des Konflikts zwischen ihm und den Glaubenden.³⁹⁷ Von den Glaubenden erwartet Paulus, dass sie sich ermahnen lassen,³⁹⁸ d.h. ganz konkret, *seine* Ermahnungen umsetzen und sich auf diese Weise in die volle *restitutio in integrum*³⁹⁹ angesichts ihrer Einstellung und Haltung führen lassen.⁴⁰⁰ Die Ermahnungen der abschließenden Paraklese weisen zudem auf Elemente hin, die Paulus während seiner Argumentation in 2Kor immer wieder im soteriologischen Zusammenhang verwendet hat. Deutlich zum Ausdruck bringt Paulus diesen Aspekt in einer Art von Zusammenfassung der Intention des Briefes in 2Kor 13,5 mit dem Aufruf: „Erforscht euch selbst, ob ihr im Glauben seid! Prüft euch selbst! Oder erkennt ihr in euch selbst nicht, dass Jesus Christus in euch ist? Wenn ihr nicht (etwa schon) untüchtig seid.“ Paulus stellt nicht direkt in Frage, dass die Korinther Glaubende sind bzw. noch im Glauben leben (vgl. 2Kor 1,24), aber er kehrt den Vorwurf bezüglich seines Apostolats (2Kor 13,3) um, wobei er sowohl durch den Aufruf, sich selbst zu erforschen, als auch durch die rhetorische Frage den Grundsatz der Infragestellung seines Apostolats auf die Korinther selbst bezieht (2Kor 13,5e: εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε. Vgl. weiter 2Kor 10,7), um gleich danach sich selbst als nicht untüchtig zu bezeichnen (2Kor 13,6: οὐκ ἐσμὲν ἀδόκιμοι).⁴⁰¹ Dies ist aber in 2Kor nicht die einzige Stelle, an welcher Paulus einen solchen Zusammenhang zwischen sich und den Korinthern, den Glauben betreffend, herstellt. An Stellen wie 2Kor 2,14ff. sieht man, wie ernst es Paulus meint, wenn es um *seine* Verkündigung des Evangeliums geht. Für seine Zuhörer bedeutet diese Verkündigung Rettung (εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις) oder Verderben (εὐωδία ἐσμὲν τῷ

³⁹⁷ Paulus beendet die Verteidigung seines Apostolats in 2Kor 13,10 mit dem Hinweis auf die Vollmacht, die ihm vom Herrn gegeben wurde (εὐχουσί, α ἡ]ν ὁ κύριος ἐδώκε, ν μοι), nämlich aufzubauen und nicht zu zerstören (εἰς οἰκδομήν καὶ οὐκ εἰς κατὰ, resin), genau wie er sie in 2Kor 10,8 eingeleitet hat. Dadurch hebt er die Thematik seines Apostolats deutlich hervor und verweist auf seine vom Herrn stammende Vollmacht. Dass Paulus gleich danach zwei Ermahnungen im Imperativ Passiv formuliert, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen.

³⁹⁸ Vgl. M. Harris, *Corinthians*, 2005, S. 933, der *parakalei/sqe* mit “heed my appeals” und “accept admonition” wiedergibt.

³⁹⁹ C.F. G. Heinrici, *Korinther*, 1900, S. 434.

⁴⁰⁰ In einem Brief, in welchem Paulus seine Legitimität als Apostel verteidigt, ist es nicht nur verständlich, sondern auch zu erwarten, dass er in der abschließenden Paraklese eine Ermahnung einführt, durch welche er die Glaubenden rückblickend auf das bis dahin Geschriebene auffordert, sich ermahnen zu lassen. Vgl. in dieser Hinsicht M. Thrall, *II Corinthians*, 2000, S. 907: “Paul is urging the Corinthians to respond to the entreaties, explicit or implicit, conveyed by his letter.” E. Gräßer, *Korinther*, 2005, S. 270 bezieht jedoch die drei letzten Ermahnungen der Paraklese auf die „Lasterhaftigkeit in der Gemeinde“ im Sinn von 2Kor 12,20b.21c.

⁴⁰¹ Für die unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten von 2Kor 13,5e vgl. bes. I. Vegge, *2 Corinthians*, 2008, S. 349f.

θεῶ... ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις)!⁴⁰² Paulus aber fügt am Ende dieser Einleitung in die erste Aufführung über seinen Apostolat die Leitfrage ein, wer sei geeignet zur Verkündigung des Evangeliums, und antwortet anschließend selbst, dass er bzw. er und die Seinen nicht so seien wie viele, die mit dem Wort Gottes Geschäfte machen (2Kor 2,17a), sondern dass er aufrichtig und von Gott her und vor Gott in Christus rede (2Kor 2,17b); dadurch gibt er den Ton seiner folgenden Ausführung über seinen Apostolat ab 2Kor 3,1ff an.⁴⁰³ Er ist von Gott dazu befähigt (2Kor 3,5), das Evangelium zu predigen, und dadurch wird *sein* Evangelium über Rettung und Verderben entscheiden. Paulus begründet seine Autorität zum Predigen und seine Verkündigung theologisch in Gott selbst und in dem Herrn, um sich von seinen Gegnern grundsätzlich zu unterscheiden (vgl. z.B. 2Kor 2,17; 10,8.13ff.). Dadurch ist die Basis gelegt, auf welche er recurriert, um die Glaubenden daran zu erinnern, dass *seine* Verkündigung und die Einstellung der Glaubenden dieser Verkündigung bzw. ihm selbst gegenüber soteriologisch entscheidend für sie ist.⁴⁰⁴ Vor diesem theologischen Zusammenhang zwischen Paulus' gepredigtem Evangelium als der einzigen Möglichkeit, errettet zu werden, und den Ermahnungen muss die abschließende Paraklese in 2Kor 13,11 gelesen werden. Rettung gibt es nur, wenn die Glaubenden in Korinth die Gemeinschaft mit ihrem Apostel haben, aber nicht weil es an der Person des Paulus selbst liegt, sondern weil er der Apostel ist, den Gott selbst berufen hat (2Kor 1,1), und weil seine Botschaft die einzige ist, die zur Rettung führt, denn durch ihn handelt Gott selbst (z.B. 2Kor 5,20; 6,1).⁴⁰⁵ Wie im Folgenden noch gezeigt wird, kommt dieser Aspekt nicht nur in den Ermahnungen der Paraklese, sondern sogar im Satzgefüge von 2Kor 13,11ab zum Ausdruck.

Indem Paulus die Ermahnungen im Imperativ Präsens formuliert, zeigt er, dass diese Einstellungen der Glaubenden als ständiges und langwieriges Handeln⁴⁰⁶ erwartet wird. Indem die Glaubenden die apostolischen Ermahnungen aufnehmen und sie dann in ihrer Glaubensgemeinschaft umsetzen, bezeugen sie ihre Verbundenheit mit Paulus, worauf Paulus auch konkret abzielt. Der allgemeine Charakter der Ermahnungen in 2Kor 13,11a entspricht einerseits dem paulinischen Gebrauch abschließender Paraklese in seinen Briefen (vgl. 1Thess 5,12ff.; Phil 4,4ff.). Sie bilden Orientierungsprinzipien, welche zentrale Themen des

⁴⁰² Für die inhaltliche Bedeutung dieser Verse vgl. P. Müller, *Wer ist geeignet und würdig*, 2012, S. 224ff. Der Sinn der Verse lässt aber unmissverständlich erkennen, dass Paulus zwischen Rettung und Verderben als aus seinem gepredigtem Evangelium hervorgehenden Konsequenzen unterscheidet.

⁴⁰³ 2Kor 2,16c bildet eine passende Überschrift (vgl. P. Müller, *Wer ist geeignet und würdig*, 2012, S. 226) für die erste Auseinandersetzung mit Paulus' Apostolat in 2Kor 3,1–7,4.

⁴⁰⁴ Paulus redet die Korinther als Glaubende an, aber innerhalb des Briefes weist er mehrmals auf Ungläubige hin (vgl. 2Kor 4,3f; 6,14ff.), mit denen keine Gemeinschaft zu haben die Glaubenden ermahnt sind (2Kor 6,14). Wer Paulus' Evangelium anerkennt und annimmt, gilt als glaubend, wer es nicht tut, gilt als „verloren“ und „ungläubig“ (2Kor 4,3f.); zu diesen sollen die Glaubenden Distanz halten (2Kor 6,14ff. bzw. 2Kor 11,12ff.).

⁴⁰⁵ Für die Darstellung der Verflechtung von Paulus' Apostolat und Elementen der Christologie, Eschatologie und Soteriologie vgl. bes. J. Schröter, *Der versöhnte Versöhner*, 1993, S. 142ff., 208ff., 250ff.

⁴⁰⁶ Vgl. R.P. Martin, *2Corinthians*, 1986, S. 500.

Briefes zusammenfassen und die Glaubenden zur aktiven Einstellung auffordern. Indem Paulus in die abschließende Paraklese seines Briefes sentenzenartige Ermahnungen mit allgemeinem Charakter einführt, bindet er andererseits ihre Deutungsmöglichkeit und ihren Deutungshorizont an die behandelten Themen des Briefes.

3.2 Die theologische Zusicherung 2Kor 13,11b

Inhalt der Zusicherung ist die Gegenwart Gottes selbst bei den Glaubenden. Gott werden aber zwei Bezeichnungen hinzugefügt, die einerseits entscheidend sind für das Verständnis von Paulus' theologischer Intention mit dieser Zusicherung im Futur. Die Verwendung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης mit der Erweiterung durch τῆς ἀγάπης ermöglicht andererseits auch zu erkennen, worauf Paulus mit der Einführung von ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in dieser abschließenden Paraklese abzielt. Zur Klärung beider Aspekte hilft es, zuallererst die Gründe für die Einsetzung von ἀγάπη in die Zusicherung der abschließenden Paraklese zu berücksichtigen.

Die in 2Kor 13,11b vorkommende Wendung ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης bildet erstaunlicherweise ein Unikum sowohl bei Paulus als auch in den kanonischen Texten überhaupt. Anders als in 1Kor, wo der Begriff ἀγάπη in Verbindung mit innergemeindlichen Angelegenheiten verwendet wird, und zwar als höchstes Nachprüfungskriterium einer heilvollen und erbaulichen Glaubensgemeinschaft (1Kor 12,31bff.), verwendet Paulus den ἀγάπη-Begriff in 2Kor vorwiegend in Bezug auf sein Verhältnis zu den Glaubenden und dann auf die von ihm erwartete Einstellung der Glaubenden gegenüber ihm selbst.

So wie die Liebe Christi selbst Paulus dazu drängt, sein Apostolat wahrzunehmen und weiterzutreiben (2Kor 5,13f.), so bezeichnet Paulus auch seine Aufgabe gegenüber den Glaubenden als überreiche Liebe (2Kor 2,4; 8,7; 11,11).⁴⁰⁷ Paulus versteht sein Apostolat theologisch begründet und motiviert von der Hingabe Jesu als Liebestat her, und deswegen erweist er den Glaubenden gegenüber seine Liebe (6,11ff.).⁴⁰⁸ In einem nächsten Passus erwartet

⁴⁰⁷ Für eine eingehende Diskussion über das Syntagma ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ im Verhältnis zur Liebe Gottes vgl. O. Wischmeyer, „Die Liebe Christi dringt uns...“, 2012, S. 323ff., die in Hinblick auf das Verhältnis von Christi Liebe und Gottes Liebe feststellt (S. 333): „Paulus spricht *dann* von der Liebe Christi, wenn er in besonders nachdrücklicher Weise die Heilsbedeutung des Todes Jesu ausdrücken will. (...) In 2Kor 5 sind Elemente von Liebe Gottes, Sohn und Dahingabe in dem Syntagma ἀγάπη Χριστοῦ eingeschlossen.“ Für die durch Christi Hingabe erwiesene Liebe Gottes in Hinblick auf die Vater-Sohn-Relation vgl. weiter bei O. Wischmeyer, „Die Liebe Christi dringt uns...“, 2012, S. 333f.

⁴⁰⁸ Vgl. O. Wischmeyer, „Die Liebe Christi dringt uns...“, 2012, S.336, die anhand der Analyse von 2Kor 5,14ff. zum gleichen Ergebnis kommt.

der Apostel dann auch von den Glaubenden, dass sie diese Liebe ihm gegenüber praktizieren (2Kor 7,2ff; 12,15).⁴⁰⁹

Gott in Jesus Christus zugunsten aller Menschen, der Apostel gegenüber den Glaubenden und die Glaubenden gegenüber ihrem Apostel stehen für Paulus in einem Liebesnetz verbunden. Paulus erwähnt deswegen die Liebe am Ende seines Briefes in enger Verbindung mit Gott, weil genau diese Liebe auf den Punkt bringt, was er als Zeichen einer heilvollen Glaubensgemeinschaft von den Glaubenden letztendlich erwartet. Motiviert nicht nur von der Liebe ihres Apostels, sondern vor allem von Gott selbst als dem Gott der Liebe sollen auch die Glaubenden ihre Liebe spüren lassen. Da, wo sich diese Liebe in der Gemeinschaft zwischen Apostel und Glaubenden genauso wie innerhalb der Glaubensgemeinschaft verwirklicht, ist Gott gegenwärtig.

Indem man vor Augen hat, dass ἀγάπη bei Paulus auf eine aktive und konkrete Einstellung der Glaubenden ausgerichtet ist (vgl. 1Kor 13) und im 2Kor für die Einheit und auf die aufbauende Eintracht in Hinblick auf ihre Gemeinschaft mit ihrem Apostel steht, kann man erkennen, dass die Verbindung von ἀγάπη und εἰρήνη in 2Kor 13,11b die Erwartung von Paulus gegenüber den Glaubenden angesichts ihrer Einstellung Paulus selbst gegenüber auf zwei Begriffe reduziert und theologisch in Bezug auf Gott begründet. Dennoch, indem Paulus ἀγάπη und εἰρήνη nicht explizit von den Glaubenden einfordert, sondern sie in einer genitivischen Formulierung mit Gott verbindet, bildet er einen Zusammenhang zwischen der Paraklese mit ihren Ermahnungen und der theologischen Zusicherung. Von der Perspektive der Zusicherung her betrachtet, geht es in diesem Sinn in 2Kor 13,11ab um die Beziehung zwischen Glaubenden und Gott und dann erst um das entsprechende Verhalten der Glaubenden ihrem Apostel gegenüber.

Durch den Zusatz τῆς ἀγάπης bekommt die Verwendung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης eine Färbung der Krise zwischen Paulus und den Glaubenden in Korinth. In einem Brief, wo es vorwiegend darum geht, das Verhältnis zwischen Glaubenden und Apostel wieder zu harmonisieren, bevor Paulus selbst nach Korinth kommt, überrascht es keinesfalls, dass die abschließende Paraklese von dieser Thematik wesentlich bestimmt wird und dass darüber hinaus

⁴⁰⁹ Auch 2Kor 6,14–7,1 muss in diesem Zusammenhang gelesen werden. Indem die Glaubenden sich von Paulus' Gegnern abwenden (vgl. die ausschlaggebende Bedeutung von ἀπίστοι in 2Kor 6,14 mit 2Kor 4,3!), erweisen sie gerade darin die Liebe ihrem Apostel gegenüber. 2Kor 6,14ff. bricht die Argumentation zwischen 2Kor 6,13 und 2Kor 7,2 nicht ab, sondern bestimmt, was Paulus mit πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς in 2Kor 6,13 meint. Als verbindendes Element zwischen Paulus' Liebe zu den Glaubenden (2Kor 6,11ff) und der erwarteten Liebe der Glaubenden ihrem Apostel gegenüber (2Kor 7,2ff.) steht genau die Anrede der Glaubenden als ἀγαπητοί in 2Kor 7,1. Für eine literarkritische Analyse von 2Kor 6,11–7,4 vgl. Th. Schmeller, *Korinther*, 2010, S. 22f. und 368ff. und für eine textkritische Analyse v. a. F. Wilk, *Gottes Wort*, 2008, S. 673ff.

auch die Verwendung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in der Zusicherung in engen Zusammenhang mit dieser Thematik gebracht wird.

Das Vorkommen von ἀγάπη in Zusammenhang mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ist von Belang in der Analyse von 2Kor 13,11b besonders deswegen, weil der Begriff εἰρήνη im 2Kor sonst nur noch ein einziges Mal auftaucht, und zwar im Präskript 2Kor 1,2. Was Paulus mit der Bezeichnung Gottes als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in 2Kor 13,11b zum Ziel hat und was diese sowohl theologisch als auch praktisch bedeutet, steht in engem Zusammenhang mit der Verwendung von ἀγάπη. Denn ἀγάπη und εἰρήνη vervollständigen sich in 2Kor 13,11b und bringen die Intention, die Paulus mit seinem Brief verfolgt, angesichts der erschütterten Gemeinschaft zwischen Apostel und Glaubenden direkt auf den Punkt. Denn sowohl ἀγάπη als auch εἰρήνη sind Begriffe, die auf konkrete Aspekte der zu bewahrenden Heilsgemeinschaft hindeuten.

Εἰρήνη beschreibt in 2Kor 13,11b, genau wie ἀγάπη, nicht nur Gott, sondern definiert dadurch zugleich den Zustand zwischen Gott und Glaubenden, der sich durch die Verkündigung des Apostels verwirklicht und bewahren werden soll. Gott ist da gegenwärtig, wo Friede herrscht, und Friede verwirklicht sich nur da, wo Menschen in der Beziehung mit Gott leben. Wie aber das Präskript 2Kor 1,2 deutlich zeigt, bezeichnet Paulus diesen Frieden als von Gott stammend (2Kor 1,2: εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ). Der von Gott stammende Friede verwirklicht sich aber in der Glaubensgemeinschaft praktisch durch die Prinzipien, die der Apostel den Glaubenden vermittelt. Der zugesprochene Friede in 2Kor 1,2 hängt aber von der Beziehung der Glaubenden zu Gott ab, ebenso wie das geforderte Trachten nach Frieden. Indem die Glaubenden in der Gemeinschaft nach Frieden trachten, leben sie den Zustand, in dem der Friede Gottes in der Heilsgemeinschaft Gestalt gewinnt. Bedingung und Ziel vermischen sich, wenn es um Frieden geht, denn in der zu bewahrenden Beziehung der Glaubenden mit Gott bleiben Gabe und Aufgabe untrennbar. Im Fall von 2Kor steht dieser Gedanke in Verbindung mit der erwarteten Einstellung und Haltung der Glaubenden ihrem Apostel gegenüber, denn von der Gemeinschaft mit Paulus bzw. von seiner Botschaft hängt die Bewahrung der Gottesbeziehung ab. Wie die Analyse der Ermahnungen in 2Kor 13,11a schon deutlich zum Ausdruck brachte, hängt auch die Gegenwart Gottes bei den Glaubenden von ihrer Gemeinschaft mit ihrem Apostel ab. Mit Frieden bezeichnet Paulus also einen Zustand, der in der Beziehung zu Gott in der Gemeinschaft erlebt wird.

Den Glaubenden wird von Paulus zugesichert, dass der Gott der Liebe und des Friedens mit ihnen sein wird (ἔσται μεθ' ὑμῶν). Aber diese Zusicherung erfüllt sich nicht von selbst als performative Rede. Die Formulierung im Futur lässt die Erfüllung der Zusicherung vorerst offen. Diese Erfüllung geschieht in Zusammenhang mit der Umsetzung der Ermahnungen des Apostels.

Der Gott der Liebe und des Friedens *wird* mit den Glaubenden sein, indem und wenn sie die apostolischen Ermahnungen umsetzen. Unabdingbar für die richtige Deutung der theologischen Intention der Zusicherung 2Kor 13,11b ist jetzt die Auseinandersetzung mit dem Satzgefüge von 1Kor 13,11ab.

4. Satzgefüge von 2Kor 13,11ab

An die Ermahnungsreihe von 2Kor 13,11a schließt Paulus eine syndetische Zusicherung in 2Kor 13,11b an. Die Partikel *καί* verbindet die im Imperativ Präsens formulierte vorangegangene Paraklese mit der im Indikativ Futur gebildeten nachkommenden Zusicherung.⁴¹⁰

Das Satzgefüge von 2Kor 13,11ab bildet zwei in sich verschränkte Schwierigkeiten für dessen Auslegung: 1. Wie ist die syndetische Konstruktion zwischen vorangegangenen Imperativen mit folgendem Indikativ Futur zu verstehen, und 2. wie ist mit den daraus resultierenden theologischen Folgen umzugehen?

Als kopulative Konjunktion verbindet das *καί* gleichwertige Satzteile miteinander und bildet damit parataktische Sätze. Die Problematik in 2Kor 13,11ab ist mit der Frage verbunden, ob diese Regel auch hier so eindeutig gilt. Was für eine Bedeutung hat das einleitende *καί* für die folgende Zusicherung? Verbindet das *καί* in 2Kor 13,11b die Zusicherung mit den Ermahnungen in Kor 13,11a als einfache Folge des Vorangegangenen oder leitet es einen selbstständigen Satz ein?

Zwei Punkte müssen an dieser Stelle besonders beachtet werden. Zum einen kommt man, wenn man die Verwendung von *καί* bei Paulus analysiert, zu der Erkenntnis, dass er nie einen selbstständigen Satz mit einem einleitenden *καί* bildet. In allen Fällen, wo ein *καί* vorkommt, bildet Paulus damit eine Anknüpfung an das Vorangegangene.⁴¹¹

Das kopulative *καί* zwischen 2Kor 13,11a und 2Kor 13,11b bildet im Satzgefüge eine Anknüpfung an das Vorangegangene und leitet damit eine Apodosis ein. Das Allerwichtigste ist in diesem Fall, nicht nur die Bedeutung von *καί* zu erkennen, sondern seine semantische Funktion

⁴¹⁰ Paulus führt die Partikel *καί* in 2Kor 13,11 und Phil 4,9 ein, anstatt wie in 1Thess 5,23; Röm 15,33 und 16,20 das Syntagma mit *de* einzuleiten.

⁴¹¹ Soweit ich sehen kann, bilden die einzigen Ausnahmen im ganzen paulinischen Schrifttum Röm 13,11 und 1Kor 12,31, in denen Paulus einen selbstständigen Satz mit *καί* einleitet. Über die Besonderheit aber von *καί τοῦτο* in Röm 13,11 vgl. aber E. Lohse, Römer, 2003, S. 363, der hier eine „elliptische Wendung“ erkennt, und O. Michel, Römer, 1978, S. 413, der eine „steigernde Bedeutung“ in dieser Wendung bemerkt. Paulus leitet in 1Kor 12,31b den Übergang zu dem Hohelied der Liebe auch mit einem *καί* ein, was sich auch durch dessen Besonderheit in diesem Kontext erklären lässt.

im Satzgefüge.⁴¹² Der Satzbau enthält die Struktur *Imperativ + καί + Futur*. Indem die folgende Zusicherung mit dem καί, eingeleitet wird, wird sie an das Vorgegangene unmissverständlich angeknüpft.⁴¹³

Mit der Erkenntnis, dass Paulus eine Verbindung zwischen 2Kor 13,11a und 2Kor 13,11b durch das καί, herstellt, kommt man zu dem entscheidenden Punkt für die Interpretation dieses Satzgefüges. Hier liegt eine bei Paulus seltene Verwendung⁴¹⁴ einer geläufigen Struktur aus *Imperativ + καί + Futur* wie in der LXX vor,⁴¹⁵ nämlich die Bildung eines Konditionalsatzgefüges.

Die Zusicherung im Ind. Futur ist die Folge der Protasis im Imp. Präsens, durch welche die Apodosis an den Imperativen der Protasis konditioniert ist. Aus dieser Verwendungsart der Struktur *Imperativ + καί + Futur* ergibt sich, dass zu den im Imperativ formulierten Aufforderungen eine Folge tritt, die von der Durchsetzung der Aufforderung bedingt ist. Dadurch wird ein Satzgefüge gebildet, welches die vorhergehenden Ermahnungen als Bedingungen für die Verwirklichung der Zusicherung konstituiert.⁴¹⁶

Indem die im Imperativ gebildeten Ermahnungen durch die kopulative Konjunktion καί mit der im Futur gebildeten Zusicherung verknüpft werden, entsteht ein Konditionalsatzgefüge in der abschließenden Paraklese des Briefes. Die Bedingung für die Verwirklichung der

⁴¹² Vgl. W. Schenk, Philipperbriefe, 1984, S. 245f. Vgl. weiter R. Kühner/ B. Gerth, Grammatik, 1955, S. 248.

⁴¹³ Im Gegensatz zu dem geläufigen Gebrauch von Zusicherungssätzen bildet Paulus am Ende dieser Paraklese die Zusicherung syndetisch (vgl. z.B.: Röm 15,33; 16,20). Damit ist klar, dass hier eine Verknüpfung mit dem Vorgegangenen hergestellt wird und daraus die theologischen Konsequenzen gezogen werden müssen.

⁴¹⁴ Bei Paulus kommt dieses Satzgefüge mit *Imperativ + καί + Futur* z.B. in Phil 4,6f. und Phil 4,9; Röm 13,3c vor. Vgl. weiter die Zitatkette bei Paulus in 2Kor 6,17. Ähnliche Satzgefüge, jedoch mit Konjunktiv Aorist, vgl. Gal 5,16. Vgl. die häufige Verwendung dieser Konstruktion im Jakobusbrief z.B. in Jak 4,7, welche Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, §442 Anm. 7, wie folgt wiedergibt: „wenn ihr dem Teufel widersteht, dann wird er von euch weichen“; und Jak 4,8. Vgl. noch weiter die gleiche Konstruktion in den Evangelien z.B. in Mt 4,19; Mt 7,7f. Für die allgemeine neutestamentliche Verwendung dieser Struktur, besonders aber in den Evangelien und im Jakobusbrief, vgl. K. Beyer, Semitische Syntax, 1962, S. 252ff.

⁴¹⁵ Vgl. z.B. Ri 1,24; Gen 29,27; Gen 47,13; 2Sam 3,12; Gen 42,18. Für die erstaunlich geläufige Verwendung der Struktur *Imperativ + καί + Futur* in der LXX als Konditionalsatzgefüge wegen semitisches Einflusses vgl. K. Beyer, Semitische Syntax, 1962, S. 241ff.

⁴¹⁶ Vgl. H. Windisch, Korintherbrief, 1924, S. 426: „V.11b ist nun kein einfacher Wunsch, sondern die Zusicherung, daß, wenn die eben gegebenen Vermahnungen beachtet werden, der Gott der Liebe und des Friedens bei ihnen sein wird.“ Windisch bezeichnet dann diese Konstruktion als „jüdisch und pelagianisch“ (wobei das letzte etwas anachronistisch ist). Herkömmlicherweise findet man in den Kommentaren sowohl Übersetzungen des Satzgefüges als auch Auslegungen, bei denen die Satzkonstruktion als konditional gedeutet wird, ohne jedoch darauf explizit hinzuweisen: vgl. z.B.: C.F. G. Heinrici, Korinther, 1900, S. 434 oder etwa E. Gräßer, Korinther, 2005, S. 268,272. In der Auslegung sowohl von 2Kor 13,11 als auch von Phil 4,9 kommt aber immer wieder eher ein Versuch, die Zusicherung umzudeuten, wie z.B. bei R. P. Martin, 2Corinthians, 1986, S. 494, nach dem die Verwendung des Futurs ἔσται „may suggest a conditional statement“, jedoch fügt er sofort hinzu: „But more likely Paul is saying, ‚Do what I urge you to do and in the process God will be with you‘, or he is expressing a surrogate for a peace-prayer (...) rather than making a declaration.“ Auch wenn das καί am Satzanfang „folgernd“ verstanden wird (so O. Merk, Handeln, 1968, S. 195), tritt die in Indikativ Futur formulierte Zusicherung als Folge der vorhergehenden imperativischen Ermahnung ein. Es ergibt sich dann daraus ein gleicher Konditionalsatz, welcher nur anders genannt wird.

Zusicherung ist die Erfüllung der Ermahnungen.⁴¹⁷ Die größte Schwierigkeit, dieses Satzgefüge in dieser Weise zu verstehen, besteht offenkundig darin, dass zum einem diese Zusicherung nicht irgendeine Gabe Gottes als Ziel hat, sondern die Anwesenheit des Gottes der Liebe und des Friedens selbst betrifft, und dass zum anderen dadurch eine Art von Belohnungsgedanke entstehen könnte.

Wichtig zu erkennen ist vor allem, dass Paulus in 2Kor 13,11b nicht die Anwesenheit Gottes bei den Glaubenden an die Erfüllung der vorangegangenen Ermahnungen im soteriologischen Sinn zur Bedingung macht, sondern in parakletischem Sinn. Paulus deutet damit nicht an, dass der Gott der Liebe und des Friedens erst dann zu den Korinthern kehren wird, nachdem sie sich dieses Gottes als würdig erwiesen haben, sondern dass dieser Gott mit ihnen als mit *Glaubenden* sein wird, wenn sie sich seinen Ermahnungen entsprechend verhalten. Die Zusicherung ist also im ersten Moment nicht soteriologisch-eschatologisch ausgefüllt, sondern parakletisch bestimmt. Mit den Ermahnungen hat Paulus zum Ziel, *Glaubende* in ihrer schon bestehenden Beziehung mit Gott zu bestärken und zu einer dieser Beziehung entsprechenden Lebensgestaltung zu bringen, damit sie in dieser Beziehung verharren und infolgedessen nicht verlieren, was sie schon haben, nämlich das in der Glaubensgemeinschaft erlebte Heil.⁴¹⁸ Erst in diesem Sinn kommt ein soteriologischer Aspekt in der Zusicherung in Verbindung mit der Paraklese zum Ausdruck.

5. Der Gott der Liebe und des Friedens und die abschließende Paraklese des 2. Korintherbriefes

Paulus schreibt einen Brief an die glaubenden Korinther, weil er sie angesichts irriger Anschauungen bzw. theologischer Inkongruenzen korrigieren will. Darüber hinaus erwartet er von ihnen diesbezüglich eine konkrete Handlung. Die parakletischen Komplexe vor allem, aber auch der Brief per se, stehen in engem Zusammenhang mit der paulinischen Vorstellung einer heilvollen Glaubensgemeinschaft, in welcher entsprechend der neuen Beziehung zu Gott gelebt wird. Die Paraklese als eine praktische Aufforderung und als Konsequenz des Briefzweckes dient deswegen dazu, die Glaubenden in ihrer Beziehung zu Gott zu erhalten, was sich ihrerseits in

⁴¹⁷ Vgl. auch weiter den konditionalen Charakter des einleitenden $\kappa\alpha\iota$ in Gal 6,16, welcher den Frieden nur für diejenigen, die sich nach dem $\kappa\alpha\tau\acute{\omega}\nu$ von Paulus richten, gelten lässt.

⁴¹⁸ Vgl. K. Backhaus, Lebensraum, 2000, S. 27: „Mag Paulus in Röm 7,7–25 auch den Menschen ‚ante gratiam‘ zeichnen, so weiß er doch darum, daß der *Rückfall* ins ‚ante‘ stete Möglichkeit im Jetzt des Glaubenden bleibt. Paulinische Ethik ist daher ‚ethica viatorum‘ [mit Verweis auf W. Schrage, Ethik, 173]. Deshalb bedarf es der ins Einzelne gehenden Frage nach dem Richtigen und der Mahnungen, es zu tun.“ Vgl. weiter in die gleiche Richtung: Chr. Landmesser, Begründungsstrukturen, 2009, S. 183ff.

dem Vollzug der Glaubensgemeinschaft konkretisiert, indem sie sich den Ermahnungen des Paulus entsprechend verhalten.⁴¹⁹ Weil nach Paulus‘ Ansicht eine Annäherung an die falschen Apostel und ein daraus folgender Bruch mit ihm konsequenterweise eine Distanzierung von dem Evangelium bzw. vom Heil zur Folge hat (vgl. 2Kor 11,1ff. und 2Kor 13,5ff.), verteidigt er sich ihnen gegenüber.

Ziel der letzten Paraklese des Briefes ist das Verhalten der Glaubenden und wird deswegen in imperativischen Formulierungen verfasst. Die theologische Motivation für ihre Umsetzung erhält diese Paraklese aber erst von der Zusicherung her. Von dieser her betrachtet, sind die Inhalte der Ermahnungen nur die konkrete Folge eines entsprechenden Verhaltens der Glaubenden in ihrer Beziehung zu ihrem Apostel bzw. zu Gott selbst. In diesem Sinn mündet die abschließende Paraklese des Briefes in die zu bewahrende Beziehung zu Gott selbst, und zwar zu dem Gott der Liebe und des Friedens. Diese Kennzeichnung Gottes als Gott der Liebe und des Friedens hebt die zwei Elemente hervor, welche sowohl für den Glaubensgemeinschaftsvollzug als auch für die Gemeinschaft zwischen Paulus und den Glaubenden konstitutiv sind.⁴²⁰ Dadurch gilt sie als eine Art von theologischer Begründung der Paraklese, denn das, was von den Glaubenden erwartet wird, steht letztlich ohnehin mit ihrer Beziehung mit Gott in Verbindung.⁴²¹

Indem man also erfasst, worauf Paulus mit den Ermahnungen abzielt, kann man bemerken, worin auch die Pointe dieser Verwendung von ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης besteht. Paulus versucht durch seinen Brief und nicht weniger durch seine Paraklese die Glaubenden zu ermuntern, in der Beziehung zu ihm zu beharren bzw. diese Beziehung wiederherzustellen, damit sie in der Beziehung mit Gott bleiben. Wenn die Glaubenden sich nicht nach seinen Ermahnungen ausrichten bzw. sie in ihrer Glaubensgemeinschaft nicht umsetzen, distanzieren sie sich nicht nur von dem Gründer ihrer Gemeinde, sondern von Gott selbst. Positiv formuliert bedeutet es, dass von den Glaubenden eine Einstellung und eine Haltung erwartet werden, die die Liebe und den Frieden in soteriologischer Perspektive bewahren.

Da, wo die Menschen nicht in der Beziehung mit Gott leben, kann man auch nicht erwarten, dass dieser Gott gegenwärtig ist. Darauf ist Paulus vor allem mit seiner Verkündigung

⁴¹⁹ Vgl. in 2Kor 13,10 wie Paulus seine Aufforderungen in der von dem Herrn gegebenen Vollmacht zur Erbauung begründet!

⁴²⁰ I. Vegge, 2Corinthians, 2008, übersieht in seiner Darstellung diesen Sachverhalt, so dass er am Ende seiner Abhandlung von 2Kor 13,11ff. das Syntagma ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης nicht einmal erwähnt. Dadurch verkennt er an dieser Stelle, dass Paulus, indem er mit seinem Brief die ‚Versöhnung‘ zum Ziel hat, auch hier, wie in den wichtigen Passagen 2Kor 1,3ff und 5,18ff, die Versöhnung theologisch begründet.

⁴²¹ Vgl. C. F. G. Heinrici, Korinther, 1900, S. 434: „Die charakteristische Genitivbestimmung Gottes ist argumentativ, die Gewissheit der Verheissung als in dem sittlichen Wesen Gottes begründet darstellend.“ Wobei diese Begründung theologisch nicht so zu deuten ist („in dem sittlichen Wesen Gottes“), wie C. F. G. Heinrici es tut.

(vgl. 2Kor 5,18ff.), aber auch mit seinen Ermahnungen bzw. mit seinem Brief selbst ausgerichtet. Dass er am Ende des Briefes die Anwesenheit Gottes als eine konditionale Zusicherung einführt, hängt mit dem Konzept und der Funktion seines Briefes angesichts der Konflikte mit den Korinthern und mit der Funktion der abschließenden Paraklese zusammen. Denn der Brief ist eine Abhandlung von Themen, welche für die bestehende Beziehung zwischen Apostel und Glaubenden bzw. zwischen Gott und Glaubenden zum Zeitpunkt seiner Abfassung bestimmend waren. Dass Paulus dann am Briefende die Anwesenheit Gottes zusichern kann, hängt mit seiner Überzeugung zusammen, dass in seinem Brief die Bedingungen für die Fortdauer der Beziehung zwischen Gott und Glaubenden dargestellt wurden. In diesem theologischen Zusammenhang wurde sowohl Wegweisendes für das Verhalten der Glaubenden als auch für die Glaubensgemeinschaft Konstitutives ausgesagt.

Mit der Zusicherung in Verbindung mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης bzw. ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης bringt Paulus also auf den Punkt, was er mit der Paraklese im Sinn hat: Es ist Aufgabe der Glaubenden, in einer heilvollen Gemeinschaft mit ihrem Apostel zu leben – und dadurch auch mit Gott.⁴²² Die erwartete Einstellung und Haltung der Glaubenden begründet Paulus theologisch, indem er sie in Verbindung mit Gott bringt, welchen er dann als ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης bezeichnet und dessen Gegenwart er den Glaubenden zusichert. Friede und Liebe in Verbindung mit Gott begründen dann theologisch Paulus' Erwartungen, dass die Glaubenden sich nach den Prinzipien richten, die die Liebe zum Ausdruck bringen und dem göttlichen Frieden als zu bewahrender Zustand zwischen Gott und Glaubenden entsprechen.

Zusammenfassung

Mit der abschließenden Paraklese 2Kor 13,11a zielt Paulus vor allem auf die Wiederherstellung seines Verhältnisses zu den Glaubenden in Korinth ab. In diesem Zusammenhang spielt die Beziehung zwischen Gott und den Glaubenden eine entscheidende Rolle. Die paulinischen Ermahnungen haben vor diesem Hintergrund den Zweck, die Glaubenden dazu zu bringen, sich in der Glaubensgemeinschaft so zu verhalten, wie es dieser Beziehung entspricht. Paulus führt deswegen eine Verheißung in 2Kor 13,11b ein, die nicht einfach konditional zu verstehen ist im Sinn einer Bedingung für die Einkehr Gottes in die Glaubensgemeinschaft, d.h. in soteriologisch-eschatologischem Sinn, sondern eine theologische

⁴²² Selbst G. Dellling, „Gott des Friedens“, 1975, S. 80, der Frieden in 2Kor 13,11 als ‚Gabe‘ Gottes versteht, muss am Ende sein Konzept ausweiten: „Gott schenkt der Gemeinde die Liebe und den Frieden untereinander. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Gabe des Friedens umfassender verstanden wird; die Gemeinde existiert überhaupt davon, daß der Gott des Friedens/Heils mit ihr ist, ihr Frieden/Heil gewährt (...).“

Zusicherung, die einerseits die Gegenwart Gottes in der Glaubensgemeinschaft als fortdauernd bezeichnet – der Gott der Liebe und des Friedens wird mit den Glaubenden sein, wie er mit ihnen schon ist –, die aber andererseits diese Gegenwart an ein angemessenes Verhalten der Glaubenden koppelt. Dieses Verhalten kann die Gegenwart Gottes in der Glaubensgemeinschaft jedoch nicht erwirken, aber wenn dieses Verhalten der Beziehung zu Gott nicht entspricht, dann kann es auf jeden Fall wesentlich hinderlich sein und dadurch sowohl die Glaubensgemeinschaft als auch die Gegenwart Gottes verwirken. Das Ziel der paulinischen Ermahnungen ist deswegen in erster Linie theologisch konzipiert, aber konkret in der Glaubensgemeinschaft zu vollziehen. Da die parakletischen Komplexe seines Briefes den Zweck verfolgen, die gerade im Glauben erlebte Beziehung zwischen Glaubenden und Gott zu bewahren und alle Mängel daran zu beseitigen zu versuchen, kann Paulus eine Zusicherung im Futur bilden, welche mit den vorangegangenen Ermahnungen zusammen zu lesen ist. Der Gott der Liebe und des Friedens wird in der Glaubensgemeinschaft sein, wie er mit den Glaubenden schon ist, soweit sie in dieser Beziehung mit Gott und mit ihrem Apostel bleiben. Friede bringt in diesem Zusammenhang den Aspekt der Heilsgemeinschaft zwischen Gott und Glaubenden zu Ausdruck, denn Frieden gibt es nach Paulus' theologischer Auffassung ohnehin nur dort, wo Glaubende in einer heilvollen Beziehung mit Gott leben.

IV. Der Gott des Friedens in Philipper 4,9

Einleitung

Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης beendet die abschließende Paraklese des Briefes des Paulus an die Philipper in Zusammenhang mit einer Zusicherung in Phil 4,9. Sowohl die Abgrenzung einer Perikope als auch die Gliederung und Zusammengehörigkeit der Verse, in deren Zusammenhang das Syntagma im Philipperbrief vorkommt, können verschiedenen Ansatzpunkten folgend interpretiert werden. Auf den ersten Blick scheinen diese Verse sogar aleatorisch aneinandergereihte Ermahnungen zu bilden. Der parakletische Charakter verleiht der zu bestimmenden Perikope aber eine innere Einheit, die für ihre Auslegung von besonderem Belang ist und die Einsetzung des Syntagmas in Phil 4,9 sogar vorbereitet.

An mehreren Stellen des Philipperbriefs bezieht sich Paulus auf Elemente, Ausdrücke und Begriffe, die mit der Situation der Glaubenden in Philippi in Verbindung stehen. Er spielt auf Gegebenheiten in dieser Stadt an, die mit sozialen, politischen und religiösen Bezugsgrößen in dieser römischen Kolonie zusammenhängen. Obwohl dieser allgemeine Kontext und situative Hintergrund sehr fruchtbar für die Auseinandersetzung mit Paulus' Wahrnehmungen des römischen Gepräges von Philippi sind und somit auch von Belang für die leitende Fragestellung dieser Arbeit in Bezug auf den konkreten Kontext der von Paulus gegründeten Gemeinden, beschränkt sich die vorliegende Abhandlung doch so weit wie möglich auf den Kontext der Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης am Ende der abschließenden Paraklese Phil 4,1–9.⁴²³

1. Die Colonia Iulia Augusta Philippensis

Die Stadt, wo Paulus seine erste Gemeinde in Makedonien gründete, war eine römische Veteranenkolonie, die zur Zeit seines Aufenthalts maximal zehntausend Einwohner hatte und stark römisch geprägt war.⁴²⁴ Dieser Stadt soll im Folgenden besondere Aufmerksamkeit zuteil werden.

⁴²³ Ein Überblick über die unterschiedlichen kontextuellen Elemente, die Paulus im Philipperbrief einsetzt, würde die hier vertretene These über eine mögliche Motivation für die Bildung und Verwendung des Syntagmas οὐ θεὸς τῆς εἰρήνης nur unterstützen. Im Folgenden wird aber eine Herangehensweise bevorzugt, die sich letztendlich von dem *argumentum a minori ad maius* leiten lässt.

⁴²⁴ Nach P. Pilhofer, Philippi, 1995, S. 76 hatte Philippi zu Paulus' Zeit zwischen 5.000 und 10.000 Einwohner.

Die römischen Kolonien wurden nicht nur als Lösung für ein praktisches Problem gegründet, nämlich für die Versorgung von Veteranen (wie es in Philippi geschah) und für die Umsiedlung von Bevölkerungsteilen aus dem überbevölkerten Rom (wie im Fall von Korinth), sondern sie spielten eine entscheidende regionale Rolle bei der strategischen politischen Stabilisierung des Reiches. Eine Kolonie stand durch Privilegien (*ius Italicum*)⁴²⁵ und in Verwaltungssachen viel enger in Verbindung mit Rom als alle anderen Städte einer Provinz. Paulus scheint an solchen politischen Zentren der römischen Macht besonders interessiert gewesen zu sein, was sowohl sein missionarisches Wirken in diesen Städten als auch seine überlieferten Briefe an Gemeinden in solchen Städten bezeugen. Die Mehrheit dieser paulinischen Briefe ging gerade an Glaubende, die sich in Städten befanden, welche in enger bzw. außergewöhnlicher Verbindung mit Rom standen. Ohne große Schwierigkeit kann man vermuten, dass dieses römische Gepräge sich auch in den Gemeinden widerspiegelt hat. Einen Einblick in das römische Gepräge der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* zu geben, verspricht deswegen einen spannenden Aspekt dessen, was Paulus in Philippi vorfand.

Einer der wichtigsten Schlachten des *Imperium Romanum* lieh Philippi seinen Namen. Im Jahr 42 v. Chr. entschied sich in der Doppelschlacht bei Philippi das Schicksal des *Imperium Romanum*, indem Octavian und Antonius die Caesarmörder besiegten und dadurch den verheerenden Bürgerkrieg zu Ende brachten. Für die aus seinen Heeren entlassenen Soldaten ließ Antonius gleich nach der Schlacht in Philippi eine Militärkolonie gründen. Philippi lag in Antonius' Herrschaftsbereich, und für die Ansiedlung der Veteranen bedurfte es keiner großen Umsiedlung von Einheimischen, denn zu jener Zeit war Philippi noch „ein kleines, unbedeutendes Dorf“.⁴²⁶ Nach Octavians Sieg gegen Antonius bei Aktium im Jahr 31 v. Chr. ließ Octavian die Militärkolonie neu gründen. Dies geschah besonders deswegen, weil „die Koloniegründung ein besonderes, außerhalb der sonstigen staatlichen Ordnung stehendes Loyalitätsverhältnis begründete“⁴²⁷ und „genau dieses besondere Verhältnis zwischen Philippi und Antonius dem Sieger von Aktium, Oktavian/Augustus, ein Dorn im Auge sein“⁴²⁸ musste. Selbstverständlich wollte sich Octavian mit der Neugründung der Militärkolonie dieses

⁴²⁵ Zu den Privilegien einer Kolonie vgl. M. Telbe, Paul, 2001, S. 214. Für die römische Steuerpolitik vgl. v.a. S. E. Alcock, *Graecia Capta*, 1993, S. 19ff.

⁴²⁶ W. Elliger, Paulus, 1984, S. 41. Vgl. zu dieser Angabe bes. Strabo, *Geographika*, VIII, 41, der Philippi als *katoiki, a mikra*, bezeichnet.

⁴²⁷ L. Bormann, Philippi, 1995, S. 15.

⁴²⁸ L. Bormann, Philippi, 1995, S. 15.

Loyalitätsverhältnisses versichern, was er besonders durch die Neuansiedlung weiterer Bevölkerungsteile erreicht hat⁴²⁹ und offiziell durch die Neubenennung klarstellte.

Die neugegründete Veteranenkolonie brachte ihre Verbundenheit mit Augustus dadurch zum Ausdruck, dass sie sogar *Colonia Iulia Augusta Philippensis* hieß. In diesem Zusammenhang spielte auch das religiöse Element eine wichtige Rolle. Denn „(d)ie religiöse Identität, derer sich die Kolonie im Gründungsakt versichert hatte, wurde eng mit der Person des Augustus verknüpft. Das Heil der Kolonie garantierten nicht allein die Götter, sondern auch deren mit Augustus verbundene Manifestationen, wie z.B. Mercurius Augustus.“⁴³⁰ Die allgemeine Tendenz, Augustus in die göttliche Aura einzuführen, fand auch in Philippi schon sehr früh statt, was sich besonders an einer unter Augustus selbst geprägten Münzserie erkennen lässt (RPC I, Nr. 1650). Durchaus instruktiv ist die Vorderseite dieser Münze, welche erweist, dass die augusteische Kolonie (*COL(onia) AUG(usta) IUL(ia) PHIL(ippensis)*) auf Befehl des Augustus gegründet wurde (*IUSSU AUG(usti)*). Die Rückseite dieser Münze bringt dann eine zentrale religiöse Botschaft zum Ausdruck. Auf einem gemeinsamen Sockel stehen zwei Personen nebeneinander. Jene auf der rechten Seite trägt eine Toga und die nebenstehende geprägte Beischrift lautet: *DIVO IUL(io)*. Der *Divus Iulius* bekrönt das Haupt der zu seiner Rechten stehenden Figur (in militärischer Kleidung) mit einem Kranz. Die Beischrift dieser Figur lautet: *AUG(ustus) DIVI F(ilius)*. Die Münzserie, wie die Legende selbst zeigt, wurde zur Ehre des vergöttlichten Iulius Caesars geprägt, aber verrät zugleich auch, dass es für Augustus selbst sehr wichtig war, sich als *Divi Filius* unmissverständlich zu präsentieren.⁴³¹ Noch deutlicher kommt die religiöse bzw. zur Verehrung anhaltende Botschaft zum Ausdruck, indem sowohl neben dem *Divus Iulius* als auch neben dem *Divus Filius* ein Rundaltar zu sehen ist.⁴³²

⁴²⁹ Inschriften bezeugen, dass Philippi in mehreren Angelegenheiten neue Veteranen bekam: vgl. z.B. die Erwähnung einer prätorianischen Kohorte auf einer Münze (RPC – S. 308, Nr. 1651); die Inschriften mit Erwähnungen von Veteranen der *legio XXVIII* (Pilhofer, Philippi II, 418).

⁴³⁰ Vgl. L. Bormann, Philippi, 1995, S. 15. L. Bormann stellt aber vorschnell einen Zusammenhang von religiösen Aspekten bei der Gründung der Kolonie und dieser Inschrift her. Erst im Laufe der Zeit wurde Augustus in Verbindung mit Mercurius gebracht. P. Pilhofer, Philippi, Bd. II, S. 268 weist mit Recht auf Folgendes hin: „Mercurius begegnet in Philippi auch auf anderen Inschriften, allerdings nirgendwo als Mercurius Augustus“. Einerseits veranlasst dies dazu, die Verbindung von Augustus und Mercurius bzw. Hermes in Philippi (anhand der überlieferten Zeugnisse) eher als eine Ausnahme zu betrachten. Dennoch wird andererseits durch die Inschrift ersichtlich, dass es solche Verbindungen auch gab, und zwar an einer zentralen Stelle der Stadt, nämlich auf dem Markt! Diese Weihinschrift gehört zudem zur Tendenz in Philippi, Augustus mit divinisierten Abstraktionen in Verbindung zu bringen (z.B. *Victoria Augusta*: RPC, S. 308, Nr. 1651; *Quieti Augustae*: P. Pilhofer, Philippi, Bd. II, 203; *Aequitatem Augusti*: P. Pilhofer, Philippi, Bd. II, 249), wonach auch ein Zusammenhang mit Augustus und anderen Göttern im Laufe der Zeit vorstellbar ist. Dass Augustus auch anderswo im Reich mit Mercurius in Verbindung gebracht wurde, kann man auch nachweisen: dazu vgl. P. Zanker, Macht der Bilder, 2009, S. 267.

⁴³¹ Dass Augustus sich um die Verehrung des vergöttlichten Iulius Caesar bemüht hat, bestätigt er selbst in seinen *Res gestae* 19 (in gleicher Bedeutung mit der Apollonverehrung, die für ihn besonders wichtig wurde).

⁴³² Diese Darstellung von Augustus und dem *Divus Iulius* auf einem gemeinsamen Sockel in Verbindung mit der Gründung der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* lässt vermuten, dass es um eine in Philippi schon unter Augustus vorhandene Doppelstatue geht.

Anhand von Octavians‘ militärischem Erfolg und seiner Selbstdarstellung sieht man also auch in Philippi am Anfang des Prinzipats die Verwicklung von religiösen und politischen Aspekten, welche für die Entfaltung der politischen Karriere des Augustus konstitutiv wurden. Dass seine Nachfolger an diese Tendenz anknüpfen, zeigt unmissverständlich eine andere in/für Philippi aus Claudius‘ Zeit geprägte Münzserie (RPC I, 1653 und 1654). Auf der Vorderseite zeigt die Münze das Porträt des Claudius mit der Beischrift *TI(berius) CLAUDIUS CAESAR AUG(ustus) P(ontifex) M(aximus) TR(ibunitiae) P(otestate) IMP(erator) P(ater) P(atriciae)*. Auf der Rückseite bringt die Münze die entsprechende Darstellung aus augustäischer Zeit mit den zwei Figuren auf dem gemeinsamen Sockel von zwei Rundaltären flankiert, aber diesmal mit dem *Divus Iulius* und mit der in den Sockel eingravierten Inschrift *DIVUS AUG(ustus)*.⁴³³ An die Stelle der Beischriften *Divo Iulio* und *Agustus Divi Filius* tritt *COL(onia) AUG(usta) IUL(ia) PHILIP(pensis)*.

Auch Philippis Bürger beteiligten sich an der Legitimation der Kaiser durch die Vergöttlichung ihrer Vorgänger. Wie ein solcher Legitimationsversuch aussah, zeigt besonders deutlich eine Ehreninschrift für Tiberius aus dem Jahr 36/37 n.Chr., die drei Freigelassene des Caius Iulius Augustus (Cadmus, Atimetus und Martialis) auf eigene Kosten anfertigen ließen (Pilhofer, Philippi, Bd. II, 282):

Ti(berius) C[aesa]r divi Augusti f(ilius)
 Divi [Iuli] n(epos), trib(uniciae) potes[t(atis)] XXXIIX,
 Dru[sus] Caesar Ti[beri] Aug(usti) f(ilius),
 Divi [Aug(usti) n(epos)], divi Iuli pro[n(epos)], tr(ibuniciae)
 pot(estatis) II

... Tiberius Caesar, der Sohn des vergöttlichten Augustus, der Enkel des vergöttlichten Iulius, zum achtunddreißigsten Male Inhaber der tribunizischen Gewalt, Drusus Caesar, der Sohn des Tiberius Augustus, der Enkel des vergöttlichten Augustus, der Urenkel des vergöttlichten Iulius, zum zweiten Male Inhaber der tribunizischen Gewalt.⁴³⁴

Durch die vorher erwähnten Münzen und diese Inschrift können zwei politische Intentionen in religiösem Gewand gleichzeitig zum Ausdruck gebracht werden: a) auf der Seite

⁴³³ Für die gleiche Darstellung zur Zeit des Nero vgl. RPC I, 1655.

⁴³⁴ Übersetzung von P. Pilhofer, Philippi, Bd. II, S. 291.

des regierenden Kaisers, sich selbst mit den vergöttlichten Vorgängern in Verbindung zu setzen und dadurch die eigene Legitimität religiös abzusichern und b) auf der Seite der Kolonie, ihre Loyalität gegenüber dem Kaiser öffentlich und unmissverständlich zu bestätigen.⁴³⁵

Ein Tempel für den Kaiserkult bzw. zur Verehrung des vergöttlichten Kaisers lässt sich in Philippi für das 1. Jh. n. Chr. archäologisch nicht nachweisen.⁴³⁶ Nur mit großer Mühe und durch Mutmaßungen schafft es z. B. L. Bormann, zwei Bauwerke im Forum von Philippi (aus dem 2. Jh. n. Chr.) dem Kaiserkult zuzuordnen und eine „Kontinuität der Augustusverehrung und des Kaiserkultes“⁴³⁷ seit dem 1. Jh. n. Chr. festzustellen.⁴³⁸ Immerhin wird in Philippi die Existenz von *flamines* bezeugt. „Mit der Ordnung dieser Ämter erfüllte die Stadt ihre Verpflichtungen zur Einrichtung eines Kultes für den verstorbenen und divinisierten Kaiser bzw. für seine Frau.“⁴³⁹ Für die *Colonia Iulia Augusta Philippensis* sind sowohl *flamines* des vergöttlichten Augustus (Pilhofer, Philippi, Bd. II, 031,4; 241,1; 700,4; 701,3; 702,3; 703,3)⁴⁴⁰ und des vergöttlichten Claudius (Pilhofer, Philippi, Bd. II, 001,3), als auch Liviapriesterinnen (Pilhofer, Philippi, Bd. II, 002; 226) im 1. Jh. n. Chr. belegt.⁴⁴¹ In Zusammenhang mit den von Philippi den Kaisern zu erweisenden Ehren stand das Amt der *sexviri Augustales*, welches in Philippi reichlich belegt

⁴³⁵ In dieser Hinsicht lässt sich auch eine Ehreninschrift der *Colonia Philippensium* für die Kaiserfamilie bzw. das Kaiserhaus schon zu Augustus' Lebzeiten (n. b. Augustus wird noch nicht *Divus* genannt) nachweisen (P. Pilhofer, Philippi, Bd. II, 452): *Liberis| et nepotib(us)| Aug(usti) felic(is)| col(onia) Philipp(ensium)*. Übersetzung von P. Pilhofer, Philippi, Bd. II, S. 441: „Den Kindern und Enkeln des glücklichen Augustus weihet die Kolonie der Philippi (diese Inschrift)“.

⁴³⁶ Im Jahr 2 n. Chr. fanden aber in Neapolis, im Hafen von Philippi also, die Kaiserspiele statt. Der offizielle und verpflichtende Status der Veranstaltung kommt deutlich in einer Inschrift zum Ausdruck (s. W. Dittenberger/ K. Purgold, Die Inschriften von Olympia, vol. 5 Nr. 56, bes. Zeilen 48 und 52), in der die Bevölkerung aufgerufen wird zum Kaisertempel zu kommen (*ἀγέτωσαν τὸ Καισαρεῖον*), um dort dem Kaiser Caesar Augustus zu opfern (*θύσαντες Σεβαστῷ Καίσαρι*).

⁴³⁷ L. Bormann, Philippi, 1995, S. 41.

⁴³⁸ Auf L. Bormann, Philippi, 1995, baut M. Tellbe, Paul, 2001, S. 214ff. (mit Heranziehung von archäologischen Zeugnissen) weiter auf und vertritt dann mit besonderem Nachdruck den Kaiserkult in Philippi als „clearly integrated into the civic life“ (S. 216) schon für die Mitte des 1. Jh. n. Chr. Obwohl P. Pilhofer, Philippi, 1995, S. 47 sich von L. Bormann bezüglich des Kaiserkultes distanziert, hat er sich dann später (P. Pilhofer, Philippi zur Zeit des Paulus, 2009, S. 16) eher (auch wenn nicht ganz direkt) zustimmend geäußert bzw. es zumindest angedeutet. Vgl. weiter H. Wojtkowiak, Christologie und Ethik, 2012, S. 59, nach dem „offenbar schon in paulinischer Zeit unmittelbar am Forum ein Kaiserkulttempel existiert (hat).“

⁴³⁹ L. Bormann, Philippi, S. 42.

⁴⁴⁰ Wie besonders aus der Ehreninschrift für Caius Antonius Rufus (P. Pilhofer, Philippi, Bd. II, 700) hervorgeht, konnte die gleiche Person mehrfach im Kaiserkult beschäftigt sein, indem er sowohl als *flamen divi Iuli* (in der *Colonia Iulia Augusta Troas*) wie auch als *flamen divi Augusti* (in der *Colonia Iulia Philippensis* und in der *Colonia Claudia Apretensis*) diente. Wie P. Pilhofer, Philippi, Bd. II, S. 702, aus dieser Inschrift logischerweise herausstellt, sind „(d)ie Ämter des Caius Antonius Rufus [...] also mit vier verschiedenen Orten verknüpft: mit der *Colonia Claudia Apretensis*, der *Colonia Iulia Philippensis*, der *colonia Iulia Pariana* und schließlich mit der *Colonia Iulia Augusta Troas*.“ Auffällig ist bei diesem Priester aber vor allem, dass er nicht an unbedeutenden Orten tätig war, sondern in mehreren römischen Kolonien (!) als Priester des Kaiserkults diente. Die Bedeutung dieses Priesters erweist sich zudem dadurch, dass von dieser Ehreninschrift mehrere Exemplare erhalten sind (vgl. P. Pilhofer, Philippi, Bd. II, 700, 701, 702, 703).

⁴⁴¹ Daraus schließt mit guten Gründen L. Bormann, Philippi, S. 44: „Augustus richtete zur Verehrung seines divinisierten Adoptivvaters als erstem einen persönlichen Kult mit *flamines* ein. Die Caesarenreligion beginnt in Philippi mit dieser frühesten Form der Verehrung des Hauses der Julier, aus der sich die spätere Augustusverehrung und schließlich der Kaiserkult entwickelt hat.“

ist.⁴⁴² „Neben den *flamines* (...) sind die *sexviri Augustales* die wichtigsten Funktionäre im Kaiserkult.“⁴⁴³ „Die Hauptaufgabe dieses in der Regel auf ein Jahr vergebenen Amtes bestand in der Durchführung der Festlichkeiten zu Ehren des Augustus.“⁴⁴⁴

Paulus selbst hat höchstwahrscheinlich während seines Missionseinsatzes in Makedonien eine wichtige Phase der städtischen Entwicklung der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* miterlebt, nämlich die Einrichtung eines eigenen Forums.⁴⁴⁵ Dieses unter Claudius gebaute Forum behielt seine ursprüngliche Größe bei, wurde aber in späterer Zeit mit monumentalen Bauten allmählich repräsentativ ausgestaltet. Eine in diesem Forum angelegte Weihinschrift⁴⁴⁶ eines Zenturios⁴⁴⁷ vermittelt einen kleinen Einblick in die Vorstellungen, die die Bürger von Philippi mit Augustus in Verbindung brachten (Philhofer, Philippi, Bd. II, 203):

*Quieti Aug(ustae)/ col(oniae) Philippien(is)*⁴⁴⁸

Diese divinisierte Abstraktion personifiziert den sowohl empfundenen als auch erwarteten Zustand der Kolonie,⁴⁴⁹ der durch die Bezeichnung *Augusta* in Zusammenhang mit dem Kaiser gebracht wird und dadurch zeigt, dass die Bürger das Wohlergehen ihrer Stadt dem Augustus verdankten.

Als Bühne der verheerenden Kämpfe während des Bürgerkrieges zwischen Octavian und Antonius war Makedonien sicher sehr erleichtert über den neuen Zustand, der seit 31 v.Chr. ihre Region bestimmte.⁴⁵⁰ Von besonderer Bedeutung für Philippi im Makrokontext des römischen Reiches war sein Anschluss an die *Via Egnatia*, wodurch diese Kolonie eine besondere Rolle als Durchzugsstation für das römische Heer und als Verwaltungsposten zwischen Rom und den östlichen Provinzen bekam. Die besondere Lage der Kolonie an der *Via Egnatia* und der Zugang

⁴⁴² vgl. z.B.: Pilhofer, Philippi, 2000, Bd. II, 037; 276; 256; 289; 505; etc.

⁴⁴³ P. Pilhofer, Philippi, 2000, Bd. II, S. 42.

⁴⁴⁴ L. Bormann, Philippi, S. 45. Wie in anderen Städten des Reiches waren auch in Philippi die Feierlichkeiten zur Ehre des Kaisers bzw. zur Verehrung der vergöttlichten Kaiser auf die Öffentlichkeit ausgerichtet. Besonders bei den Festtagen mit Prozessionen und Opferungen zu Ehren des *divus Augustus* erreichte der ausdrücklich öffentliche Charakter der Feierlichkeiten seine Klimax.

⁴⁴⁵ Vgl. P. Oakes, Philippians, 2001, S. 34.

⁴⁴⁶ Es handelt sich um die Sockel einer Statue: Vgl. P. Collart, *Inscriptiones de Philippes*, 1932, S. 220.

⁴⁴⁷ Mit dem Hinweis auf den *cursus honorum* des Zenturios Lucius Tatinius Luci filius (s. Pilhofer, Philippi, Bd. II, 202) datiert L. Bormann, Philippi, S. 53 diese Inschrift in die Zeiten Domitians (81–96 n.Chr.), wobei die Weihinschrift sehr wahrscheinlich älter ist als der *cursus honorum*. Dadurch hat man mindestens den *terminus a quo* für die Inschrift.

⁴⁴⁸ Anders als Philhofer, Philippi, 2000, Bd. II, 203 die Weihung (halbwegs) übersetzt („Der Quies der *Colonia Augusta Philippensis*“), lässt die Abbildung der Inschrift bei P. Collart, *Inscriptiones de Philippes*, 1932, S. 221 deutlich erkennen, dass die Bezeichnung AUG in Zusammenhang mit QUIETI steht.

⁴⁴⁹ Vgl. L. Bormann, Philippi, 1995, S. 53: „Er [der ehemalige Zenturio] bezieht die *Quies Augusta* auf ein Kollektiv, die Kolonie Philippi, und gibt damit seiner Hoffnung auf Ruhe und Sicherheit im öffentlichen Leben Ausdruck.“

⁴⁵⁰ Über die Umstände in Makedonien während dieser Konflikte vgl. L. Bormann, Philippi, 1995, S. 20.

zum Meer durch den nahe gelegenen Hafen in Neapolis ermöglichten ihr, sich ziemlich schnell zu einem regionalen und überregionalen Handelszentrum zu entwickeln.⁴⁵¹ Durch den Sieg bei Aktium, welcher sehr früh in Philippi auf Münzen mit der Legende *vic(toria) Aug(usta)* zu sehen ist,⁴⁵² fing für die Region Makedonien eine wirklich neue Ära an. Mit der Gründung der Provinz *Thracia* unter Claudius im Jahr 46 n.Chr., nach langen politischen Instabilitäten seit 14 n.Chr., stand auch Philippi unter dem besonderen Schutz des römischen Friedens. „Der Weg für die Entwicklung Philippis von einer römischen Grenzkolonie in unsicherer Randlage zu einem Verkehrs- und Handelszentrum an einer wichtigen Verkehrslinie, die die östliche und westliche Reichshälfte verband, war frei.“⁴⁵³

Dass die *Colonia Iulia Augusta Philippensis* so römisch geprägt war wie kaum eine andere Stadt des griechisch sprechenden Teils des Römischen Reiches, liegt auf der Hand,⁴⁵⁴ aber trotzdem sei P. Pilhofer's zusammenfassendes Urteil exemplarisch herangezogen: „Philippi ist im ersten und zweiten Jahrhundert eine durch und durch römische Stadt, das Theater wird dem römischen Geschmack entsprechend umgebaut, und eine lateinische Schauspielertruppe spielt lateinische Stücke. Das Forum wird im römischen Stil errichtet und prägt das Zentrum der Stadt. Die Inschriften, die der Wanderer sieht – im ersten und zweiten Jahrhundert sind sie in Philippi ausschließlich lateinisch. Eine ganze Reihe von römischen Göttern ist nun in Philippi anzutreffen (...).“⁴⁵⁵ Als Paulus in Philippi, der erste Stadt überhaupt in der neuen Phase seines missionarischen Wirkens, eintraf, hatte er unmittelbar Kontakt mit einer römisch geprägten Stadt – einschließlich ihrer sozio-politischen und religiösen Realität, die wesentlich von Rom bestimmt war und in Philippi besonders gepflegt wurde.⁴⁵⁶ Zudem erlebte er in Hinblick auf die Stellung der Kolonie gegenüber Rom und dem Kaiserhaus eine sehr positive Atmosphäre. Wer in der Mitte des 1.Jh. n.Chr. in Philippi den Brief des Paulus gelesen bzw. gehört hat, hat es mit ‚römischen Ohren und Augen‘ getan.⁴⁵⁷

⁴⁵¹ Vgl. z. B. P. Pilhofer, *Philippi*, 1995, S. 83ff.

⁴⁵² Vgl. R. Collart, *Philippes*, 1932, S. 232f und die betreffende Tafel XXX, Nr. 8–11.

⁴⁵³ L. Bormann, *Philippi*, 1995, S. 26.

⁴⁵⁴ Vgl. das Urteil von Gellius (*Noc. Att.* 16,13) über die römischen Kolonien: „*Populi Romani, cuius istae coloniae quasi effigies parva simulacraque esse quaedam videtur.*“

⁴⁵⁵ P. Pilhofer, *Philippi*, 1995, S. 91.

⁴⁵⁶ Vgl. z. B. das Urteil von P. Oakes, *Philippians*, 2001, S. 76: „No other city in which Paul founded a church is likely to have had this many Romans [nach P. Oakes etwa 40% der Bevölkerung]. In none of the other cities was the experience of everyday life so firmly under the control of local, visible Romans.“ Diese war Paulus' erste Erfahrung in der neuen Phase seines missionarischen Wirkens.

⁴⁵⁷ Vgl. P. Pilhofer, *Philippi*, 1995, S. 115: „(D)aran kann es ja nicht den geringsten Zweifel geben, daß für die Menschen in Philippi die römische Daseinsform der entscheidende Bezugspunkt war, nach dem man sich ausrichtete. Die römische ‚Daseinsform‘, damit soll hier beides, die Glaubensweise und die Lebensweise, gemeint sein. Sie hat das Leben aller Menschen in Philippi geprägt, nicht nur das der *cives Romani* und der andern lateinisch sprechenden Bewohner, sondern auch das der thrakischen und griechischen Bevölkerungsteile.“

Philippis Verbundenheitsgefühl gegenüber Rom lässt sich schon deutlich im Neuen Testament selbst erkennen. In einer Angelegenheit in Philippi werden nach Apg 16,19ff. Paulus und Silas von römischen Bürgern auf den Markt vor die Stadtbehörden (ἄρχοντες bzw. στρατηγοί,) geschleppt und mit folgenden Anklagen konfrontiert: οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν, Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες καὶ καταγγέλλουσιν ἕθη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὕσι. Obwohl Lukas den Anlass für die Anklage der Bürger als aus persönlich motivierten Vorteilen heraus entstanden (und nicht aus politischer Motivation) abqualifiziert, zeigt die Anklage selbst ganz deutlich die sozio-politische und religiöse Brisanz der Verkündigung des Evangeliums in einer römischen Kolonie.

2. Paulus und die Philipper

Nach Apg 16,11ff. findet in Philippi – vermutlich im Jahr 49/50 n.Chr. – der erste erfolgreiche missionarische Einsatz des Paulus und seiner Mitarbeiter Silas und Timotheus⁴⁵⁸ (und des Verfassers der Perikope Apg 16,10ff.⁴⁵⁹) nach der Trennung von Paulus und Barnabas statt. D.h. also, dass Philippi als die erste von Paulus selbständig gegründete Gemeinde anzusehen ist. Lydia bzw. eine Frau aus Thyatira in Lydien,⁴⁶⁰ eine gottesfürchtige Purpurchändlerin, scheint die erste Glaubende von Philippi zu sein. In ihrem Haus wird eine neue Gemeinde ins Leben gerufen, nicht aber ohne Kampf und Leiden (vgl. Apg 16,22ff. und Phil 1,28ff.). Nicht nur Apg 16 berichtet über Paulus' Leidenserfahrungen in Philippi, sondern Paulus selbst erinnert sich daran, als er an die Glaubenden in Thessaloniki schreibt (vgl. 1Thess 2,2). Zwischen Paulus und der Gemeinde in Philippi entwickelte sich ein besonderes, ausdauerndes und unerschütterliches Verhältnis.⁴⁶¹ Dieses Verhältnis zeichnet sich dadurch aus, dass sich Paulus sogar darüber freuen kann, dass die Glaubenden in Philippi ihm mehrmals finanziell zu Hilfe kamen (vgl. Phil 2,25 und Phil 4,10ff.), und dies schon seit seinen ersten missionarischen Einsätzen in Makedonien (vgl. Phil 4,15 und Phil 1,5).

⁴⁵⁸ In Apg 16,1ff wird erwähnt, dass Paulus Timotheus mit sich nimmt, aber in den folgenden Erzählungen spielt er keine aktive Rolle bzw. erst in Apg 17,14 kommt er wieder vor.

⁴⁵⁹ In Apg 16,10 beginnt der erste Bericht in der ersten Person Plural. Es ist interessant zu erkennen, dass der Verfasser dieses Berichtes wohl in Philippi geblieben ist und erst nach der sogenannten dritten missionarischen Reise des Paulus sich mit dem Apostel wieder in Troas trifft. Dieses Wiedersehen wird in Apg 20,6 durch die Wiederaufnahme der Erzählung in der ersten Person Plural markiert.

⁴⁶⁰ Für die Diskussion um den Namen Lydia vgl. P. Pilhofer, Philippi, 1995, S. 235ff., der vermutet, dass es sich bei ‚Lydia‘ nicht um einen Eigennamen handelt, sondern um ein Ethnikon.

⁴⁶¹ Nach P. Pilhofer, Welt, 2010, S. 178, die Besonderheit der Beziehung zwischen Paulus und den Glaubenden in Philippi liegt darin, dass Philippi „nach dem Desaster des antiochenischen Zwischenfalls“ die erste Stadt war, in der Paulus eine neue Gemeinde gründete, und Lydia „die erste Christin überhaupt, die Paulus nach der Apostelgeschichte in selbstständiger Mission gewonnen hat.“

Seit seinem ersten missionarischen Aufenthalt hat Paulus Makedonien – und dadurch höchstwahrscheinlich auch Philippi – mehrmals besucht oder einen seiner Mitarbeiter dorthin entsandt (vgl. 1Kor 16,5⁴⁶²; 2Kor 1,16; 2Kor 2,12; 2Kor 7,5).⁴⁶³ Sowohl durch seine Besuche als auch durch den regen Austausch von Informationen zwischen ihm und der Gemeinde (s. u.)⁴⁶⁴ scheint Paulus über die Lage der Gemeinde (und der Stadt) besonders gut informiert zu sein.

3. Die literarische Einheitlichkeit des Philipperbriefes

Als Bestandteil einer Zusicherung schließt das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in Phil 4,9b den parakletischen Komplex des Briefes. Weil die gleiche Struktur von Ermahnungen und anschließender Zusicherung mit einem ähnlichen Syntagma (ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ) in Phil 4,1–7 vorkommt, sehen viele Ausleger auch in der scheinbaren Verdoppelung dieser Struktur und dementsprechend in der Verdoppelung ihrer Funktion im Briefkorpus ein Indiz einer Zusammenfügung von Brieffragmenten.⁴⁶⁵ Auf Grund dessen, dass die auszulegende Perikope mit dem Vorkommen des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης im Philipperbrief gerade eine der prominentesten Stellen der Diskussion um die Einheitlichkeit des Philipperbriefes darstellt, wird hier der Thematik der Einheitlichkeit Aufmerksamkeit gewidmet. Dennoch wird die scheinbare Verdoppelung des sog. ‚Friedenswunschs‘⁴⁶⁶ erst bei der Auslegung der betreffenden Perikope behandelt. Ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, werden im Folgenden zwei Punkte der

⁴⁶² Es ist unsicher, ob sich dieser angekündigte Besuch in der Tat vollzog. Vgl. die gleiche doppeldeutige Angabe in 2Kor 1,16. Unsicher bleibt auch, ob es sich dabei um denselben Besuch handelt.

⁴⁶³ Wie viele Male Paulus Makedonien bzw. Philippi besucht hat, bevor er den Philipperbrief schreibt, ist so umstritten wie Paulus‘ gesamte Reisepläne und deren Modifikationen überhaupt. U. Müller, Philipper, 1993, S. 16 versucht z.B. aus Phil 1,26 herauszulesen, dass Paulus seit dem ersten Aufenthalt nicht mehr nach Philippi zurückkehrte.

⁴⁶⁴ Besonders durch die finanzielle Unterstützung, die die Glaubenden Paulus zukommen lassen (vgl. Phil 4,15f), wird ein Informationsaustausch ermöglicht. Denn so wie Epaphroditus, der Gesandte der Gemeinde, aus Philippi zu Paulus kam und dorthin zurückkehrt (vgl. Phil 2,25ff.), haben auch andere Boten dazu beigetragen den Kontakt aufrecht zu erhalten.

⁴⁶⁵ Vgl. z. B. J. Gnilka, Der Philipperbrief, 1976, S. 9. Besonders ab der Mitte des 20. Jahrhunderts finden diese Teilungshypothesen immer mehr Vertreter, und mit ihnen wurden auch immer mehr Argumente zugunsten solcher Theorien entfaltet. Wie P. Wick, Der Philipperbrief, 1994, S. 19 jedoch genau auf den Punkt bringt, gibt es „keine Einheit, ja nicht einmal eine überwiegende Mehrheit von Vertretern der Einheitshypothese, der Zweiteilungshypothese oder der Dreiteilungshypothese. Auch unter den jeweiligen Verfechtern einer bestimmten Auffassung divergieren die Meinungen und Ansichten beträchtlich.“ Diese Lage macht es fast unmöglich, die gesamten Nuancen, Indizien, Überlegungen und Vermutungen anzuführen, die die Verfechter der Teilungshypothesen in dieser Hinsicht entfalten. Schon in Bezug auf die auszulegende Perikope Phil 4,1ff. zeigen sich die Schwierigkeiten für die Verfechter einer Teilungshypothese, wenn es daran geht, die Verse Phil 4,1–7 und Phil 4,8–9 in Zusammenhang mit ihren Kontexten in den Rekonstruktionen der vermuteten ursprünglichen Briefe und in die Gliederung des Briefformulars zu bringen. Diejenigen Vertreter einer Teilungshypothese, die in Phil 4,7 und Phil 4,9 eine Doppelung erkennen, versuchen diese Verse zu trennen und unterschiedlichen Briefen zuzuordnen (so z. B. J. Gnilka, Der Philipperbrief, 1976, S. 184 – welcher in der Kommentierung dann die Zusicherung Phil 4,9b nicht einmal mehr erwähnt (s. S. 222f)). Andere Vertreter der Teilungshypothesen sehen anscheinend keinen Grund dafür, die Verse zu trennen (so z. B. G. Friedrich, Philipper, 1981, S. 172).

⁴⁶⁶ Vgl. z.B. J. Gnilka, Der Philipperbrief, 1976, S. 9.

Diskussion über die literarische Einheitlichkeit des Philipperbriefes berücksichtigt, die ausreichend sind für eine Stellungnahme.⁴⁶⁷

3.1 Der konsequente Tonwechsel zwischen Phil 3,1 und Phil 3,2

Innerhalb der Teilungshypothesen kommen immer wieder übertriebene Versuche vor, einen abrupten Bruch zwischen Phil 3,1 und Phil 3,2 festzustellen. Dies geschieht besonders in Hinblick auf eine sog. Unvereinbarkeit der vorangegangenen Herzlichkeit, mit der Paulus die Glaubenden bis Phil 3,1 anredet, und der Härte, die ab Phil 3,2 ‚plötzlich‘ auftaucht.⁴⁶⁸

Das erste und meistverwendete Argument für eine literarische Einheitlichkeit des Philipperbriefes und für die Erklärung des Tonwechsels zwischen Phil 3,1 und Phil 3,2 ist es, dieses Phänomen als Folge einer Diktierpause und mittlerweile neu eingetroffener Nachrichten zu verstehen.⁴⁶⁹ Während des Briefschreibens bzw. während einer Diktierpause könnten, durch den lebendigen Informationsverkehr zwischen Paulus‘ Gefängnisort und der Gemeinde in Philippi, neue Nachrichten über die Lage der Gemeinde bei Paulus eingetroffen sein. Diese Nachrichten veranlassten dann einen Wechsel im Ton des schon bis Phil 3,1 geschriebenen Briefs und erforderten von Paulus notwendigerweise einen neuen Stil, um überzeugend gegen die ‚Irrlehrer‘ zu schreiben.

Der Vermutung jener Vertreter der Einheitlichkeit des Philipperbriefes, dass die vorher genannte Diktierpause die beste Lösung für den ‚abrupten Bruch‘ zwischen Phil 3,1 und Phil 3,2 wäre, lässt sich entgegenstellen, dass sowohl die Teilungshypothesen als auch die These der Diktierpause zu weit in unnötige spekulative Auslegungen und vermeintliche Probleme hineingehen. Beide Hypothesen zeigen sich eher als Konstrukt der Forschung, welches auf eine vermeintliche Problematik angemessene Antworten zu geben versucht, denn als entsprechende Schilderung der Realität von dem, was sich in dem überlieferten Philipperbrief selbst findet.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Für eine eingehende Diskussion und ein Plädoyer für die Einheitlichkeit vgl. U. Müller, *Philipper*, 2002, S. 5ff. Für die Gegenposition bes. J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, 1976, S. 6ff.

⁴⁶⁸ Vgl. z. B. J. Becker, *Paulus*, 1989, S. 325f.: „Wer so eine deutliche Sprache von Lob und Zuversicht gegenüber der Gemeinde äußert [vgl. 1,3–11; 2,12.19], kann nicht plötzlich in harte Polemik gegenüber Fremdenmissionaren verfallen, um die Gemeinde aus anstehender großer Gefahr zu retten. Die Angst um die Gemeinde in Phil 3,2f. ist unvereinbar mit der Gelassenheit und Problemlosigkeit, mit der Paulus im sonstigen Brief die Zukunft der Gemeinde sieht.“ Für J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, 1968, S. 7 und W. Schmitthals, *Irrlehrer*, 1957, S. 52 ist es „abrupter Stilbruch“, und für G. Bornkamm, *Philipperbrief*, 1971, S. 198, „jäger Stilbruch“.

⁴⁶⁹ Schon J. B. Lightfoot, *Philippians*, 1896, S. 69 und S. 143 rechnet mit neuen, aus Philippi eingetroffenen Nachrichten, die ein Vorgehen gegen Irrlehrer erforderten. Vgl. aber u.a. auch U. Müller, *Philipper*, 2002, S. 11.

⁴⁷⁰ Aus unterschiedlichen Gründen plädieren für die Einheitlichkeit des Phil u. a.: W. G. Kümmel, *Einleitung*, 1969, S. 291ff.; E. Lohmeyer, *Philipper*, 1964; O. Merk, *Handeln*, 1968, S. 200; B. Mengel, *Philipperbrief*, 1982, 297ff.; H. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch*, 2004, S. 249f.; U. Schnelle, *Einleitung*, 2002, S. 158ff.; G. Dellling, *Art. Philipperbrief*, *RGG*³, 1961, S. 6335; H. Balz, *Philipperbrief*, *TRE* 26, 1996; K.-W. Niebuhr, *Heidenapostel*, 1992; M. Bockmuehl, *Philippians*, 1998, S. 22ff.; U. B. Müller, *Philipper*, 2002.

Der Wechsel im Ton zwischen Phil 3,1 und Phil 3,2 ist unbestritten, jedoch ist er nicht so abrupt, wie die meisten Vertreter der Teilungshypothesen hervorzuheben versuchen. Andererseits ist er auch nicht mit den Nuancen auszudeuten, die die Verfechter der Diktierpause ins Zentrum der Diskussion rücken. Dies wird im Folgenden kurz gezeigt.

Wichtig ist zuallererst zu bemerken, dass Phil 3,1b sich nicht direkt auf Phil 3,1a bezieht, sondern besonders zu Phil 3,2ff. überleitet.⁴⁷¹ Eine realistische Auslegung wird erstens erschließen, dass es sinnlos ist zu denken, Paulus bezieht sich mit οὐκ ὀκνηρόν auf χαίρετε ἐν κυρίῳ. Ein solcher Aufruf kann weder Paulus selbst lästig sein (ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν) noch von den Glaubenden so aufgefasst werden. Genau deswegen benötigt der Aufruf zur Freude weder eine spezielle Begründung noch eine Rechtfertigung oder sogar eine Entschuldigung. Folglich gilt auch, dass Paulus mit ἀσφαλές nicht darauf hinweist, dass die Sicherheit der Gemeinde aus dem „Sich-im-Herrn-zu-Freuen“ besteht. Diese Sicherheit bezieht sich auf die folgenden Warnungen vor möglichen Bedrohungen. Hinter Phil 3,1b sollte deswegen ein Doppelpunkt stehen, um den Einleitungscharakter von Phil 3,1b zu Phil 3,2 zu markieren.

Ein zweiter Aspekt muss auch klar werden, nämlich, dass sich die ab Phil 3,2 behandelte Thematik in den Ohren der Glaubenden in Philippi auf keinen Fall als neues und unerwartetes Problem darstellt. Das kann man auch aus Phil 3,1b ersehen. Aus Phil 3,1b ist erkennbar, dass der kanonische Philipperbrief nicht die erste von Paulus genutzte Gelegenheit ist, die Glaubenden in Philippi vor Bedrohungen zu warnen. Der folgende Inhalt in Phil 3,2ff. wurde sogar bei einer anderen Gelegenheit schon thematisiert, worauf Paulus in Phil 3,1b Bezug nimmt. Mit dem Plural τὰ αὐτὰ γράφειν bezieht sich Paulus hier nicht auf die Ermahnung zur Freude in Phil 3,1 und Phil 2,18, wie es der üblichen Deutung entspricht,⁴⁷² sondern auf „die gleichen Dinge“, die er bei einer anderer Gelegenheit den Glaubenden (in einem Brief?) bereits vermittelt hat, um jetzt wieder darauf zu sprechen zu kommen.⁴⁷³ Die Bemerkung in Phil 3,18 verstärkt dieses Argument. Denn dort ist zu lesen, dass Paulus selbst oft (πολλάκις) mit den Glaubenden persönlich über die Gegner des Kreuzes Christi gesprochen hat.

⁴⁷¹ Darüber, ob Phil 3,1b zu dem vorangegangenen Phil 3,1a gehört oder doch zu Phil 3,2, können sich sogar die Vertreter der Teilungshypothesen nicht einigen. Somit werden die ‚Brüche‘ zwischen den Briefen auch unterschiedlich verstanden. Nach J. Gnilka, z.B. gehört Phil 3,1a noch zum Vorausgehenden und Phil 3,1b zum Folgenden, das sich an Phil 4,2 anknüpft; Nach Bornkamm fängt der Brief C in V.3,2 an; M. Theobald findet den Anfang seines sogenannten Briefes B in V.3,1b. Es ist mindestens merkwürdig, dass ein so ‚abrupter Bruch‘, wie die Teilungshypothesen hervorzuheben versuchen, seinen Anfang nicht einfacher erkennen lässt.

⁴⁷² Vgl. z.B.: G. Friedrich, Philipper, 1981, S. 158; E. Lohmeyer, Philipper, 1964, S. 123. J. Gnilka, Philipperbrief, 1976, S. 185 rekurriert auf mündliche Informationen: „Wenn sich Paulus wiederholt, wird das ein Hinweis darauf sein, daß er inzwischen ihnen Gleiches mündlich sagte“.

⁴⁷³ Auch P. Wick, Philipperbrief, 1994, S. 56f., erkennt die Besonderheit des Plurals in Phil 3,1b, aber interpretiert ihn nicht auf einen schon geschriebenen Brief hin, sondern, kohärent mit seiner Hypothese des Parallelismus im Philipperbrief, auf den folgenden zweiten Teil des Philipperbriefes selbst.

Indem Paulus auf frühere Anweisungen rekurriert und behauptet, dass das Gleiche zu schreiben zur Festigung der Glaubenden diene, bietet er in Phil 3,1b einerseits eine einleitende Begründung für die folgende Thematik und andererseits weckt damit auch die Aufmerksamkeit der Zuhörer.

Was den Grund für die Platzierung der Warnung vor möglichen theologischen oder praktischen Bedrohungen gerade nach den Empfehlungen seiner gelobten Mitarbeiter Timotheus und Epaphroditus angeht, so lässt er sich besonders durch ihre klare Funktion im Kontext erkennen. Denn nachdem Paulus die baldige Sendung von Timotheus nach Philippi angekündigt (Phil 2,19f.) und seinen persönlichen Wunsch und die Überzeugung geäußert hat, dass auch er selbst bald kommen werde (Phil 2,24), sendet er Epaphroditus herzlich und dankbar zurück nach Philippi (Phil 2,25ff.) mit den Empfehlungen an die Glaubenden, ihn mit aller Freude aufzunehmen und Menschen wie ihn in Ehren zu halten (Phil 2,29). Zuerst lobt Paulus Timotheus in Phil 2,19ff. angesichts seiner persönlichen Verbundenheit mit ihm und aufgrund seiner Zuverlässigkeit in Hinblick auf seine Einstellung gegenüber den Glaubenden in Philippi (οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον), dann stellt Paulus Timotheus als jemanden vor, der sich aufrichtig um die Glaubenden kümmern wird, wenn er bald zu ihnen kommt (ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει). Genau die gleiche Verbundenheit und das gleiche Vertrauen zwischen dem Apostel und seinem Mitarbeiter kommt bei der Empfehlung des Gesandten (und möglichen Boten) Epaphroditus vor (Phil 2,25ff.): Zuerst wird seine Gemeinschaft mit dem Apostel hervorgehoben (τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην μου), dann die Verbundenheit mit den Glaubenden selbst (ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου), und letztlich wird eine spezielle Empfehlung in Phil 2,29f. ausgesprochen, die seine Mühe um des Werkes Christi willen (διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ) kennzeichnet. Genau durch diese Bezeichnung des Epaphroditus als τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην μου und zudem durch die Erwähnung seiner Einstellung durch ὅτι διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ μέχρι θανάτου ἠγγισεν stellt Paulus ihn den in Phil 3,2 erwähnten κακοῖς ἐργάταις gegenüber. Diese Gegenüberstellung zwischen vorbildlichen Mitarbeitern und böswilligen Arbeitern wird nochmals in Phil 3,17f. hervorgehoben. Damit gestaltet Paulus einen Spannungsbogen bezogen auf die in Phil 3,1b eingeleitete Thematik. Die Thematik der Bedrohungen wird dann in Phil 3,12ff theologisch kontrastiert und von Paulus ganz bewusst mit den Beschreibungen der von ihm als vertrauenswürdig und vorbildlich gekennzeichneten Mitarbeiter gerahmt (vgl. Phil 3,17: καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς). Gleichzeitig wird dadurch auch eine starke Gegenüberstellung zwischen den Personen, vor denen sich die Glaubenden

hüten sollen (βλέπετε) und Paulus' Mitarbeitern, auf welche die Glaubenden achten sollen (σκοπεῖτε), intendiert.

Phil 3,1bff. ist gerade bewusst von Empfehlungen der Mitarbeiter des Paulus gerahmt und sollte zuallererst in Zusammenhang mit der Funktion dieser Empfehlungen und der paulinischen Pläne verstanden werden, um die bewusste Platzierung der Warnungen nicht gegen ihren eigentlichen Zweck und ihre vorbereitete Stellung im Brieftext zu interpretieren.

Entsprechend der neuen Thematik wechselt Paulus zu einem durchaus treffenden Ton und führt diese Thematik dann konsequent weiter. Der auftauchende polemische Ton in Phil 3,2 kontrastiert absichtlich mit der Herzlichkeit, mit welcher Paulus soeben über seine Mitarbeiter Timotheus und Epaphroditus gesprochen hat und mit der immerwährenden Herzlichkeit, mit der die Glaubenden im ganzen Brief angesprochen werden. Eben dies ist an dieser Stelle wichtig zu bemerken: nämlich dass der Ton und Stil ab Phil 3,2ff. sich nur angesichts der dort erwähnten Personen ändert, nicht aber gegenüber den Glaubenden. Gerade die unterschiedlichen Klangfarben machen Paulus' Einstellung in diesem Sachverhalt noch deutlicher. Sowohl in Phil 3,1b f. als auch in Phil 3,18f. – d.h. in den beiden direkten Erwähnungen von theologischen Bedrohungen bzw. Feinden – kontrastiert Paulus seine Herzlichkeit und sein Verbundenheitsgefühl gegenüber den treuen Glaubenden mit seinem unerwarteten – und genau deswegen wirkungsvollen – Ausbruch gegen Vertreter der Beschneidung. Zwischen den von ihm gelobten Mitarbeitern und den von ihm gescholtenen und kritisierten „Hunden“, „böswilligen Arbeitern“ und der „Zerschneidung“ könnten also keine stärkeren Stilmittel zur Kontrastierung gegeben sein. Keine andere Stelle in dem Brief wäre zudem so geeignet für eine Betrachtung des ab Phil 3,2 behandelten Themas, wie genau die, an der sie sich befindet.

Dass die Glaubenden in Philippi und Paulus selbst über die Bedrohung informiert sind, ist offenkundig, bedeutet aber noch nicht, dass diese in der Gemeinde von Philippi aufgetreten sind bzw. dass die Glaubensgemeinschaft in Philippi schon dadurch gefährdet war. In diesem Sinne wird man zum nächsten Punkt der Diskussion geführt, an dem die Lage der Gemeinde in Philippi berücksichtigt werden soll.

3.2 Die Lage der Gemeinde

Paulus erwähnt in Phil 2,19ff., dass er bald auch Timotheus zu den Glaubenden in Philippi senden will – nachdem er schon einen Brief geschrieben, Epaphroditus gesandt und seinen eigenen Besuch angekündigt hat –, um sich einerseits um die Glaubenden zu kümmern und andererseits um sich selbst über die Lage der Glaubenden informieren zu lassen. Paulus selbst

deutet in Phil 2,19 an, dass er unsicher bzw. besorgt ist über die Situation der Glaubenden in Philippi, erwähnt aber nicht den Grund dafür. Seine Sorge veranlasst die möglichst baldige (ταχέως) Aussendung von Timotheus zu den Glaubenden. Aber hinsichtlich dieses Problems scheint Paulus zuversichtlich zu sein, da er selbst mehrmals schreibt, dass sich die Glaubenden, vom ersten Tag (Phil 1,6) bis zu dem Moment des Briefschreibens (Phil 1,7; 3,15), gemeinsam für das Evangelium einsetzen (vgl. Phil 1,5.27; 2,16; 4,15).

Wie oben bereits erwähnt wurde, bleiben die Herzlichkeit (vgl. Phil 3,15f.; 4,1), das Verbundenheitsgefühl (vgl. Phil 3,3.15f.17.20) und eine explizite pastorale Sorge (vgl. Phil 3,1.15.17; 4,1) von Paulus gegenüber den Glaubenden in Philippi während des ganzen Briefes unerschütterlich gegenwärtig. Sogar in den theologischen Betrachtungen von Phil 3 und bei den daraus folgenden ethischen Ermahnungen in Phil 3,12ff. zeigt sich Paulus zuversichtlich in Bezug auf die Wahrnehmung dieses Themas in Philippi und auf die Einstellung der Glaubenden in diesem Sachverhalt.⁴⁷⁴ Genau diese Zuversicht gegenüber den Glaubenden bleibt auch in Phil 3,2ff bestehen. Nur gegenüber den sogenannten „Hunden“, „böswilligen Arbeitern“ und denen „von der Zerschneidung“ ändert sich der Ton. Die Ermahnung an die Glaubenden bleibt auf die dreimalige Verwendung von βλέπετε in Phil 3,2⁴⁷⁵ und auf den Aufruf, den Apostel nachzuahmen und auf die Lebensführung seiner Mitarbeiter zu achten (Phil 3,17), beschränkt. Keine Kritik an den Glaubenden in Philippi ist zu spüren, keine dringende, außergewöhnliche und unerwartete Bedrohung wird erwähnt. Diese „Hunde“, „böswilligen Arbeiter“ und „diejenigen der Zerschneidung“ sind der Gemeinde schon längst bekannt und Paulus schreibt nochmal darüber – einfach prophylaktisch.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Hätte Paulus angesichts einer in die Gemeinde schon eingedrungenen irrigen theologischen Anschauung die Glaubenden so zuversichtlich angedet, wie er es in Phil 3,15 tut? Nachdem Paulus das Thema der ‚Irrlehrer‘ bzw. seine Reaktion diesen gegenüber (Phil 3,2–11) und die daraus entstehenden ethischen Konsequenzen seiner Darstellung der Rechtfertigungslehre entfaltet hat (Phil 3,12–16), schließt er seinen Gedankengang in Phil 3,15f. mit einer Formulierung, die zu der Polemik, die von den Teilungshypothesen hervorgehoben wird (Kampfbrief, wie die meisten Verfechter solcher Hypothesen das 3. Kapitel des Philipperbriefs zu nennen pflegen) überhaupt nicht passenden Formulierung, nämlich: „(...) und wenn ihr anders über etwas denkt, so wird euch Gott auch das offenbaren“. Die Gewissheit bzw. Gelassenheit des Paulus gegenüber Einstellung der Glaubenden zu dieser theologischen Anschauung lässt zuerst deutlich erkennen, dass die Glaubenden in Philippi nicht unmittelbar durch eine ‚Irrlehre‘ gefährdet sind, aber vor allem zeigt sie ganz deutlich, dass die Glaubenden in Philippi sich nach den Weisungen des Apostels richten und mit dem Apostel verbunden sind, genau wie es in unterschiedlichen Stellen des Philipperbriefs vorkommt (vgl. u.a.: Phil 1,27; 2,1ff., 2,12; 3,17; 4,3).

⁴⁷⁵ Die Bedeutung von βλέπετε in Phil 4,2 folgt dem allgemeinen Sinn von βλέπω mit Akkusativ-Objekt im Kontext von Ermahnungen und heißt so viel wie ‚beachten‘ bzw. ‚Augenmerk auf etwas richten‘ (vgl. 1Kor 1,26; 3,10; 8,9; 10,12.18; 16,10; Gal 5,15) und enthält damit weder eine außergewöhnliche Warnung noch einen abrupten Aufruf zur Verteidigung. Vgl. dazu Bauer-Aland, Wörterbuch, 1988, S. 286. U. Schnelle, Einleitung, 2007, S. 159 Anm. 432, mildert diesen Imperativ noch mehr und übersetzt ihn mit „seht euch ... an“.

⁴⁷⁶ Nach den Teilungshypothesen findet sich in Kap. 1ff und Kap. 4 keine Spur von den ‚Irrlehrern‘ des 3. Kapitels. Paulus rede die Gemeinde in Kap. 1ff. und Kap. 4 mit Zuversicht (Phil 1,6.9ff. u. a.), Herzlichkeit (Phil 1,8.25ff. u. a.) und eindringlichem Verbundenheitsgefühl (Phil 1,3; 4,10ff. u. a.) an. Von ‚Irrlehrern‘ in der Gemeinde von Philippi habe Paulus erst gewusst, als er den Brief mit dem Inhalt des Kap. 3 schrieb. Nur so sei es möglich, den großen Stimmungsunterschied zu verstehen. Was die Lage der Gemeinde betrifft, bemerkt W. Schmithals, Irrlehrer, 1957, S. 300–305 jedoch, dass Paulus sich in beiden Situationen auf dieselbe Lage in der

Eine veränderte Situation in der Gemeinde aus einer vermeintlichen Veränderung der Herzlichkeit und des Verbundenheitsgefühls von Paulus gegenüber den Glaubenden⁴⁷⁷ abzuleiten oder das Gleiche zu tun angesichts einer ‚Veränderung in Ton und Stil‘ zwischen Kap. 1f und Kap. 3, ist widersinnig.⁴⁷⁸ Eine veränderte Lage der Gemeinde in Philippi in Hinblick auf mögliche ‚Eindringlinge‘, die falsch eingeschätzt wurden und sich erst nach neu eingetroffenen Nachrichten als gefährlich erwiesen haben, lässt sich also aus dem Brief selbst nicht nachweisen.

4. Abfassungsort und Datierung des Briefes

Das Präskript des Briefes nennt Paulus und Timotheus⁴⁷⁹ als Absender und ‚alle Heiligen in Christus Jesus in Philippi samt Bischöfen und Diakonen‘ als Empfänger. Epaphroditus ist vermutlich der Briefüberbringer, der von Paulus nach Philippi zurückgesandt worden ist (Phil 2,25). Epaphroditus ist der Gesandte und Helfer der Glaubenden in Philippi (vgl. Phil 2,25: ἀπόστολον καὶ λειτουργόν), der die Gaben der Gemeinde an Paulus überbrachte und sich anschließend bei ihm einige Zeit aufhielt (Phil 4,18). Im Philipperbrief selbst finden sich keine konkreten Hinweise darauf, wo Paulus ihn verfasst hat.

Paulus schreibt den Brief an die Philipper, nachdem er verhaftet worden ist (Phil 1,13) und als sein Schicksal als Gefangener noch offen ist (Phil 1,19; 2,17). Die Fragen nach dem Wo und dem Wann dieser Gefangenschaft des Paulus, als er den Philipperbrief verfasste, sind in der

Gemeinde bezieht, nämlich das Auftreten von Irrlehrern, die er in einem ersten Moment (im Brief A und B) schlecht beurteilt habe und auf dieser erst, als er genügend Informationen darüber bekommen habe, entsprechend im Brief C reagierte. Für J. Gnilka, Philipperbrief, 1968, S. 8. weiß Paulus „erst im Kap. 3 (...) vom Einbruch der Häresie in die Gemeinde, und zwar nicht bloß als einer drohenden Möglichkeit, sondern als einer bereits eingetretenen Tatsache.“ Damit unterscheidet Gnilka, anders als Schmithals, grundsätzlich die Irrlehrer aus Kap. 3 von den Widersachern in Phil 1,28. Genau das bildet bei Gnilka ein Argument für eine Teilungshypothese. Mit der Reaktion von Paulus gegenüber den Galatern in Erinnerung, bemerkt Gnilka auf S. 8: Es bliebe „unverständlich, daß er nicht bloß mit der Attacke so lange zurückgehalten hätte, sondern auch so ruhig und gelassen der Gemeinde zuspricht.“

⁴⁷⁷ J. Gnilka, Philipperbrief, 1968, S. 9, argumentiert, dass sowohl der in Phil 1f. und Phil 4 prägnante persönliche Ton als auch die Rolle der Freude (Phil 1,4.18.25; 2,2.17.18.28.29; 4,4) und des φρονεῖν (Phil 1,7; 2,2.5; 4,2) in Kap. 3 fehlt: „Die Freude spielt auch in den anderen Briefen des Apostels eine wichtige Rolle, nirgendwo aber ist sie so beherrschend wie in Phil 1f (1,4.18.25; 2,2.17.18.28.29; 4,4). Schließlich wird man noch auf das recht gegenseitige φρονεῖν hinweisen müssen, das die Mahnrede prägt (Phil 1,7; 2,2.5; 4,2). Dieses Signum läßt Kap. 3 gleichfalls vermissen.“ Nichtsdestoweniger lässt er seinen Kampfbrief Phil B mit 4,1.8–9 schließen und scheint damit sowohl die Herzlichkeit des Apostels gegenüber den Glaubenden in Phil 4,1 – der Apostel redet die Glaubenden als ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι, χαρὰ καὶ στέφανός μου an – als auch die Freude (in Phil 4,1 nennt Paulus die Geschwister seine Freude und seinen Ehrenkranz) zu übersehen. Das gleiche gilt für φρονεῖν, das als Verb φρονέω zweimal in Phil 3,15 vorkommt und in Phil 3,19 sogar in der Kennzeichnung der ‚Irrlehrer‘ als οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες verwendet wird.

⁴⁷⁸ Sogar W. Schenk, Philipperbriefe, 1984, S. 334, relativiert das Argument der Stil- und Tonveränderung als „Beweis“ eines Bruches zwischen Phil 3,1 und Phil 3,2, obwohl er selbst eine Teilungshypothese vertritt.

⁴⁷⁹ Timotheus war bei Paulus während des missionarischen Einsatzes in Philippi, begleitet ihn in seiner Gefangenschaft, obwohl er anscheinend frei ist, was seine von Paulus geplante Sendung zu den Philippern zeigt, und wird nach Philippi fahren, damit sich auch Paulus über ihre Situation informieren kann (Phil 2,19).

Forschung sehr umstritten und immer noch völlig offen.⁴⁸⁰ Mit der Festlegung auf einen Entstehungsort hängt auch die Entscheidung für eine bestimmte Datierung zusammen und *vice versa*. In der Forschung wird mit drei Möglichkeiten gerechnet: Ephesus in der Mitte der 50er Jahre,⁴⁸¹ Cäsarea am Ende der 50er⁴⁸² Jahre oder Rom am Anfang der 60er Jahre⁴⁸³ des 1. Jahrhunderts n.Chr.

Der entscheidende Hinweis auf Ort und Datierung kommt aus der Erkenntnis, dass zwischen Paulus' Gefängnisort und Philippi ein intensiver Informations- und Personalverkehr stattfand.⁴⁸⁴ Aus dem Philipperbrief selbst lässt sich herauslesen, dass der Absender und die Adressaten ständig in Kontakt waren und mindestens fünf Reisen zwischen Paulus' Aufenthaltsort und Philippi vorausgesetzt werden können: 1. Zuerst erfuhren die Glaubenden in Philippi, dass Paulus im Gefängnis war (Phil 1,12), was sie möglicherweise dazu veranlasste, ihm erneut Hilfe zukommen zu lassen.⁴⁸⁵ 2. Für diese Aufgabe wurde Epaphroditus zu ihm gesandt. Während des Aufenthalts bei Paulus erkrankte Epaphroditus und seine Erkrankung wurde in Philippi bekannt gemacht, was (3.) der Gemeinde Sorge bereitete (Phil 2,26). 4. Die Sorge der Gemeinde wurde ihrerseits Paulus und Epaphroditus selbst kundgetan (Phil 2,26). 5. Paulus schickt dann Epaphroditus mit einem Brief nach Philippi zurück. Weiterhin beabsichtigt Paulus, bald auch Timotheus zu ihnen zu schicken, der sich über die Lage der Gemeinde erkundigen und ihm dann Nachrichten über sie schicken soll. Er setzt also voraus, dass Timotheus bald wieder zu ihm zurückkommt oder mindestens Nachrichten schicken wird.

⁴⁸⁰ Für eine ausführliche Diskussion (zugunsten der sog. Ephesus-Theorie) vgl. z.B. J. Gnlika, Philipperbrief, 1987, S. 18ff. und (zugunsten der sog. Romtheorie) z.B. M. Gielen, Paulus, 2006, S. 79ff. und M. Gielen, Paulus, 2007, S. 63ff.

⁴⁸¹ Vgl. z.B.: A. Deissmann, Gefangenschaft, 1923, S. 121ff und ders., Licht vom Osten, 1923, S. 201f.; W. Michaelis, Gefangenschaft, 1925, bes. S.108ff; W. Schenk, Philipperbriefe, 1984, S. 338; U. Müller, Philipper, 2002, S.16ff.

⁴⁸² Für Cäsarea als Haftort plädiert besonders E. Lohmeyer, Philipper, 1964, S. 3f., welcher sich aber in der Forschung nicht durchgesetzt hat.

⁴⁸³ Vgl. z.B. U. Schnelle, Paulus, 2003, S. 408ff.; O'Brien, Philippians, 1991, S. 19ff.; M. Bockmuehl, Philippians, 1998, S. 30ff. Zu einem detaillierten Plädoyer für die Romtheorie bzw. zu einer harten Kritik an der Ephesus-Theorie vgl. v. a. M. Gielen, Paulus, 2006, S. 79ff. und M. Gielen, Paulus, 2007, S. 63ff., die Paulus' Reisepläne und seinen Aufenthalt in Ephesus sogar mit Tagesangaben rekonstruieren will und so die Abfassung des Philipperbriefs in Ephesus bzw. eine lange ephesische Haft bestreiten will. Für eine eingehende Auseinandersetzung mit M. Gielen's These vgl. bes. H. Wojtkowiak, Christologie und Ethik, 2012, S. 66ff. Ob man wirklich mit einer so langen Haft zu rechnen hat, wie in der Forschung häufig angedeutet wird, ist eine andere gute (noch offene) Frage.

⁴⁸⁴ Auf die problematische und auch immer noch völlig offene Frage bezüglich des Verhältnisses von Phil 3,2ff. zu Röm 9–11 und dem Galaterbrief wird hier nicht eingegangen. Denn dabei ist vor allem von Interesse, wie bzw. ob Paulus' theologisches Denken sich als chronologisch kohärent erweist. Dabei scheint aber alles beim Alten zu bleiben, und die Forschungsparteien bekämpfen sich (vgl. U. Müller, Ephesus, 1999, S. 155ff., M. Gielen, Paulus 2006, S. 79ff. und M. Gielen, Paulus, 2007, S. 63ff) mit den gleichen Waffen weiter, ohne ein eindeutiges Votum geben zu könne. Am Ende muss jeder Ausleger für sich entscheiden, ob er den Phil nach Röm oder vor Röm datiert. Ich datiere den Philipperbrief vor dem Römerbrief und plädiere für die Abfassung in Ephesus.

⁴⁸⁵ Die Glaubenden in Philippi haben Paulus mindestens zweimal finanziell unterstützt, seit er die Gemeinde gründete: vgl. Phil 4,16 (zweimal nach Thessaloniki); Phil 4,17 (einmal zum Aufenthaltsort zur Zeit der Abfassung des Briefes) und 2Kor 11,9 (einmal nach Korinth).

Darüber hinaus plant Paulus, auch persönlich zu den Glaubenden zu reisen, sobald er freigelassen wird (Phil 2,24).

Aus diesem intensiven Kontakt zwischen Paulus und der Gemeinde – der sowohl viel Zeit als auch eine Menge Geld kostete – kann man ersehen, dass Paulus‘ Gefängnisort und die Stadt Philippi nicht sehr weit voneinander entfernt liegen konnten.⁴⁸⁶ In diesem Sinne ist sowohl Rom als auch Cäsarea als Abfassungsort des Briefes von vornherein ausgeschlossen.⁴⁸⁷

Zu bevorzugen wäre dann die Ephesus-Theorie. In der Apostelgeschichte selbst wird von Lukas in einem detaillierten Wir-Bericht erwähnt, dass Philippi etwa acht Tage per Schiff entfernt von Ephesus liegt (vgl. Apg 20,6ff.); eine Distanz, die dem intensiven Nachrichten- und Personalverkehr zwischen Paulus‘ Gefängnisort und Philippi gut entspricht. Paulus erwähnt in 1Kor 15,32 – im Ind. Aorist –, dass er in Ephesus „mit wilden Tieren gekämpft hat“ (ἔθριομάχησα ἐν Ἐφέσω). Wie man diese Stelle auslegen kann – ob sie als sinnbildlicher oder realer Tierkampf im Stadion verstanden werden muss – ist sehr umstritten. Nichtsdestoweniger kann man daraus ersehen, dass er in Ephesus mehr erlitten hat, als Lukas in der Apostelgeschichte darstellt.⁴⁸⁸ Anhand der beschriebenen Leidenserfahrungen kann man mit guten Gründen auch eine Inhaftierung vermuten.⁴⁸⁹ Paulus selbst erwähnt mehrere Inhaftierungen (2Kor 6,5.11,23), worüber Lukas jedoch in der Apostelgeschichte nicht informiert.⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ Wenn Rom oder Cäsarea als Abfassungsorte zu vermuten wären, wären die Kosten für ständige Reisen unerschwinglich gewesen. Was die Zeit betrifft, müsste man schätzungsweise mit einem Jahr rechnen (mindestens sechs Monate für Hin- und Rückweg von Nachrichten und Personen). Es muss hier auch noch erwähnt werden, dass nach der Apostelgeschichte Paulus in Rom ziemlich selbstständig war und in einem gemieteten Haus wohnte – nicht in einem *πραπτορίω*, wie er in Phil 1,13 erwähnt –, wo er sogar seine Mission weitertreibt (Apg 28,16ff.), aus Phil 1,12 aber erkennt man ein ganz anderes Bild. Für eine ausführliche Berücksichtigung dieser Thematik vgl. z.B.: A. Deissmann, *Gefangenschaft*, 1923, S. 121ff. und W. Michaelis, *Gefangenschaft*, 1925, bes. S. 108ff.

⁴⁸⁷ Vgl. W. Michaelis, *Datierung*, 1933, S. 22ff.

⁴⁸⁸ Man muss sich auch fragen, warum Lukas die Gemeindepresbyter von Ephesus durch Paulus nach Milet rufen lässt (Apg 20) bevor er nach Jerusalem weiterfährt und dort verhaftet wird. Woran liegt es denn, dass Paulus Ephesus meidet? An zeitlichen Gründen kann es kaum liegen (trotz der Andeutung in Apg 20,16). Es wäre für Paulus viel schneller gewesen, selbst nach Ephesus zu fahren, als in Milet auf die Presbyter zu warten (Apg 20,17ff.). Darf Paulus gar nicht mehr nach Ephesus fahren? Was könnte dort geschehen sein, und woran liegt es, dass Lukas nichts darüber berichtet?

⁴⁸⁹ Wenn man in ἔθριομάχησα ἐν Ἐφέσω einen realen Tierkampf sehen kann, dann muss man einen Prozess voraussetzen, während dessen Paulus selbstverständlich im Gefängnis saß. Wenn man aber darin nur einen sinnbildlichen Hinweis auf Widrigkeiten während seines missionarischen Einsatzes sehen möchte, dann ist es trotzdem nicht ausgeschlossen, dass er im Gefängnis war und das ἔθριομάχησα ἐν Ἐφέσω in übertragenem Sinne auf eine schwierige in Ephesus erlebte Lage hinweist.

⁴⁹⁰ Dass Paulus mehrmals im Gefängnis inhaftiert war und Lukas darüber nichts sagen wollte bzw. konnte, ist nicht zu bestreiten. Abgesehen von der Gefangenschaft, die Paulus nach Rom führt, berichtet Lukas eigentlich nur über eine Inhaftierung von Paulus, und zwar in Philippi (vgl. Apg 16,19ff.), eine Inhaftierung, die nur eine Nacht dauerte. Paulus selbst erwähnt in dem Peristasenkatalog in 2Kor 11,24f. die fünfmal vierzig minus eins von Juden erhaltenen Geißelhiebe, worüber Lukas nichts berichtet; während Paulus schreibt, dass er dreimal mit Stöcken geschlagen wurde, weiß Lukas dies nur einmal zu berichten (Apg 16,22); von dem dreimaligen Schiffbruch kann bzw. will er nur einen wiedergeben, und zwar auf dem Weg nach Rom (Apg 27,27).

Lukas berichtet über einen längeren, mehr als zweijährigen, Aufenthalt des Paulus in Ephesus (Apg 19,8.10). Allerdings kommt bei ihm keine Nachricht über eine Inhaftierung bei ihm vor.⁴⁹¹ Dass Lukas aber in der Apostelgeschichte Paulus' Gefangenschaft in Ephesus nicht erwähnt, passt zu dem literarischen Aufbau seines Werkes. Für ihn ist eine Darstellung des paulinischen Wirkens in Ephesus (Apg 19,1–19), seiner Pläne (Apg 19,21f.) und der Folgen der Verkündigung des Evangeliums (Apg 19,20.18ff.23ff.) wichtiger als eine Erwähnung einer längeren Gefangenschaft. Paulus' Gefangenschaft wird aber auch nicht explizit erwähnt, weil eine wichtigere bzw. für sein Werk konstitutive Gefangenschaft noch geschildert wird und schon in Apg 19,21f. angedeutet wurde, eine Gefangenschaft, die Paulus später über Jerusalem nach Rom führen wird.⁴⁹²

5. Abgrenzung der Texteinheit

In vielerlei Hinsicht bereitet Phil 4,1–9 große Schwierigkeiten, was die Abgrenzung einer Texteinheit anlangt. In den exegetischen Kommentaren werden diese Verse sehr unterschiedlich analysiert und gegliedert. Denn sowohl die Abgrenzung einer Perikope als auch die Gliederung und Zusammengehörigkeit der Verse können verschiedenen Ansatzpunkten folgend interpretiert werden. Auf den ersten Blick scheinen sie sogar aleatorisch aneinandergereihte Ermahnungen zu bilden. Der parakletische Charakter verleiht den Versen aber eine innere Einheit, die für ihre Auslegung von besonderem Belang ist.

Die Problematik der Festlegung einer Texteinheit beginnt schon mit der Frage nach dem Anschluss von Phil 4,1 zu den folgenden oder zu den vorangegangenen Versen. Die Partikel ὥστε kann sowohl einen selbstständigen als auch einen abhängigen Satz einleiten. Entscheidend für den Anschluss von Phil 4,1 ist dann das οὕτως, welches auf das Vorhergehende hinweist. Dadurch nimmt Phil 4,1 deutlich Bezug auf die vorangegangene Thematik und fasst Paulus' Intention mit jenem Komplex parakletisch zusammen,⁴⁹³ wie er auch entsprechend parakletisch eingeleitet worden ist (vgl. Phil 3,17).⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Für dieses Schweigen in der Apg vgl. vor allem U. Müller, Ephesus, 1999, S. 159ff.

⁴⁹² Interessant ist hier, dass Lukas über die in Phil 2,19 geplante Sendung und Reise des Paulus als tatsächlich ausgeführt berichtet. Zuerst sendet Paulus Timotheus nach Makedonien (Apg 19,22 bzw. Phil 2,19), und danach macht er sich selbst auf den Weg dahin (Apg 20,1 bzw. Phil 2,24). Wenn man noch einen Schritt zurückgeht, dann kann man vermuten, dass die Sendung des Timotheus gerade nach der Freilassung des Paulus stattgefunden hat, genau wie der Apostel es geplant hatte (vgl. Phil 2,23), und dass seine Inhaftierung zwischen den Schilderungen in Apg 19,20 und Apg 19,21 zu vermuten ist. Genau da, wo die Erwähnung der Gefangenschaft des Paulus in Ephesus zu erwarten wäre, fügt Lukas den Hinweis auf die Pläne des Paulus ein, nach Jerusalem zu fahren, dem Ort, an dem er dann gefangen genommen wird.

⁴⁹³ So z.B.: P. Ewald, Philipper, 1923, S. 211; W. Michaelis, Philipper, 1935, S. 64; J. Ernst, Philipper, 1974, S. 113. U. Wolf, Philipper, 2002, S. 194.

⁴⁹⁴ Die durch eine doppelte ἀδελφοί-Anrede eingerahmte Perikope (in Phil 3,17 und in 4,1 sogar durch eine erweiterte Anrede: ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι, χαρὰ καὶ στέφανός μου) hebt seinen freundlichen Charakter hervor mit besonderem Nachdruck.

Inhaltlich ist Phil 4,1 zwar eng mit Phil 3,17ff. verbunden. Sein parakletischer Charakter bildet aber einen Ansatzpunkt für die Einführung der in Phil 4,2 folgenden Ermahnungen.⁴⁹⁵ Der parakletische, zusammenfassende Charakter von Phil 4,1 veranlasst die Überleitung zu den konkreten Ermahnungen (Phil 4,2f) und dann zu der abschließenden Paraklese allgemein (Phil 4,4ff). Ein Element von Phil 4,1 gehört gegen die Gliederung bei Nestle-Aland²⁷ nicht zu dieser zusammenfassenden Ermahnung, sondern schon zu der folgenden Ermahnung in Phil 4,2, nämlich die Anrede ἀγαπητοί.

Die schon fast übertrieben wirkende Anrede: ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι, χαρὰ καὶ στέφανός μου benötigt einerseits keine Zusatzanrede ἀγαπητοί zum Abschluss des Verses – auch nicht in einem Brief, in dem Paulus mit besonderem Nachdruck seine Verbundenheit mit den Glaubenden zum Ausdruck bringt. Andererseits ist eine solche nachgestellte und zudem wiederholende Anrede bei Paulus sehr ungewöhnlich. Diese ἀγαπητοί,-Anrede am Ende von Phil 4,1 bildet die Anrede und dadurch die Einleitung der Ermahnung an Evodia und Syntyche und gehört zu Phil 4,2. Wie der Vers selbst schon zeigt, redet Paulus die beiden Frauen nicht direkt an, sondern ermahnt sie indirekt. Die Geliebten bzw. die Glaubenden in ihrer Glaubensgemeinschaft werden direkt angeredet und ihnen sagt Paulus dann, dass er Evodia und Syntyche zur gleichen Gesinnung ermahnt. Dieser Ermahnung an bestimmte Personen und somit einen konkreten Fall betreffend wird dann eine Reihe von anderen Ermahnungen bis Phil 4,9 hinzugefügt.

Anders als der Anfang ist das Ende dieses Abschnittes klar identifizierbar. Der Abschluss der Texteinheit wird einerseits mit der syndetischen abschließenden Zusicherung καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν in Phil 4,9 und andererseits mit der Eröffnung einer neuen Thematik in Phil 4,10 deutlich markiert. Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης steht daher in Zusammenhang mit dem Abschluss der ganzen Paraklese.

Phil 4,2 (+ἀγαπητοί von Phil 4,1) bis Phil 4,9 bildet die abschließende Paraklese des Briefes und gilt als auszulegende Texteinheit. Da diese Paraklese einerseits mit der Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης abgeschlossen wird und auf der anderen Seite Phil 4,4–7 und Phil 4,8–9 eine gleiche Struktur mit verwandten Elementen aufweisen, werden sie im

⁴⁹⁵ G. Friedrich, Philipper, 1981, S. 167 versteht Phil 4,1 inhaltlich in Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, aber legt ihn dann als Überleitung „zur konkreten Ermahnung der Gemeindeglieder“ aus. G. F. Hawthorne, Philippians, 1983, S. 177 versteht Phil 4,1 viel stärker in Zusammenhang mit Phil 4,2ff. und trennt ihn sogar von dem Vorhergehenden (S. 178). M. Müller, Schluß, 1997, S. 143, betrachtet Phil 4,1 als Einleitung zu den folgenden Versen. G. Fee, Philippians, 1995, S. 385 versteht andererseits Phil 4,1–3 als Abschluss von Phil 3,1–21. Wegen seines parakletischen Charakters kann Phil 4,1 ohne Probleme auch als erste Ermahnung des parakletischen Komplexes gelten.

Folgenden in zwei Teilen ausgelegt, um später in Hinblick auf die Motivation ihrer Einsetzung und ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede Berücksichtigung zu finden.

6. Phil 4,1–9: Eine gedoppelte Struktur mit steigender Gedankenfolge

Nach ihrer Struktur, Form und Funktion weist Phil 4,2–9 eine gedoppelte Komposition auf. Die Verse Phil 4,2–7 und die Verse Phil 4,8–9 sind sowohl von ihrer Gattung und Form als auch von ihrem Ziel und Funktion her betrachtet sehr ähnlich. Nach der jeweiligen Auslegung der parakletischen Komplexe wird aber deutlich werden, dass Phil 4,8–9 eine erkennbare Steigerung des parakletischen Prinzips darstellt.

6.1 Der parakletische Komplex Phil 4,1–7

Den ersten Teil der abschließenden Paraklese des Briefes an die Philipper bilden die Verse Phil 4,1–7. Phil 4,1 leitet den Übergang von Phil 3,17ff. zu der abschließenden Paraklese des Briefes ein.⁴⁹⁶ In Phil 4,2f. richtet sich Paulus ermahrend an einzelne Personen bzw. seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und fordert sie zur Einmütigkeit auf. Dies tut er jedoch vor den gesamten Glaubenden. Phil 4,4 greift auf ein Grundelement des Briefes zurück und ermuntert die Glaubenden, sich zu jeder Zeit im Herrn zu freuen. In Phil 4,5 ermahnt Paulus die Glaubenden, sich nach dem Prinzip eines angemessenen Verhaltens gegenüber allen Menschen zu richten. Phil 4,6 enthält die letzten zwei miteinander verbundenen und dadurch sich komplementierenden Ermahnungen, sich in keiner Weise zu sorgen, sondern in jeder Lage Zuflucht in der Beziehung zu Gott zu suchen. Auf diese Ermahnungen folgt dann eine Zusicherung in Phil 4,7. Wie im Folgenden gezeigt wird, enthält Phil 4,2ff. trotz einer scheinbaren Aneinanderreihung von unverbundenen Ermahnungen eine innere Geschlossenheit und lässt aus seinem Gefüge die theologische Grundintention der Paraklese vor ihrem situativen Hintergrund erkennen.

Von der Ermahnung zur Standhaftigkeit in Phil 4,1 geht Paulus zu einem speziellen Fall über und ermahnt zwei Personen, von deren Existenz nur an dieser Stelle im Neuen Testament zu lesen ist – Evodia und Syntyche. Mit dem Vokativ ἀγαπητοί redet Paulus in Phil 4,2 alle Glaubenden weiter an und zeigt damit seine Einstellung, in diesem konkreten Fall bezogen auf das Leben in der Gemeinde. Die Anweisung an einen Mitarbeiter in Phil 4,3 gilt als öffentliche

⁴⁹⁶ Wie bei der Abgrenzung der Texteinheit schon erwähnt wurde, kommt Phil 4,1 eine Übergangsfunktion zwischen dem Vorangehenden und Folgenden zu. Deswegen kann diese zusammenfassende Ermahnung zur abschließenden Paraklese des Briefes gezählt werden, obwohl hier auf sie nicht detailliert eingegangen wird, da sie inhaltlich vielmehr zu Phil 3,17ff. gehört.

Beauftragung, sich in diese Angelegenheit einzumischen und die Frauen zur einheitlichen Gesinnung aufzurufen.

Wie wichtig für Paulus die Einmütigkeit zwischen beiden Mitarbeiterinnen ist, zeigt: a) die Wiederholung von παρακαλῶ bei der Namensnennung; b) die Einsetzung von φρονεῖν ἐν κυρίῳ; c) die bei Paulus ungewöhnliche direkte Erwähnung von Personen, die ermahnt werden oder mit denen Paulus sich auseinandersetzt (vgl. z.B. 1Kor 4,18; Gal 2,12; 5,10) und d) die Aufforderung an einen anderen Mitarbeiter, ihnen dabei zu helfen. Indem Paulus sowohl Evodia als auch Syntyche vor den Glaubenden gleichermaßen ermahnt,⁴⁹⁷ vermittelt er den Eindruck, dass er in dieser Angelegenheit unparteiisch bleiben will, es sich aber gleichzeitig um etwas Ernstes handelt.⁴⁹⁸ Sein Beauftragter⁴⁹⁹ soll den Frauen dabei helfen, zur Einmütigkeit zu gelangen.⁵⁰⁰ Diese, seine Mitarbeiterinnen werden aber ermahnt, gleichgesinnt im Herrn zu sein (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ), genau wie Paulus schon in Phil 2,2 alle Geschwister ermahnt hat, gleichgesinnt zu sein (τὸ αὐτὸ φρονῆτε / τὸ ἔν φρονοῦντες).⁵⁰¹ Φρονέω spielt im Philipperbrief eine besondere Rolle in parakletischen Komplexen, wie seine hervorgehobene Einsetzung in Phil 2,5 als Einleitung des christologischen Hymnus nahelegt (τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).⁵⁰²

Ein Element der Ermahnung an die Frauen fällt besonders auf, nämlich die Kontrastierung dieser Ermahnung mit der Kennzeichnung der Feinde des Kreuzes Christi (Phil 3,17ff.). Über diese Feinde schreibt Paulus, dass sie weltlich gesinnt seien (οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες), die Frauen andererseits (und alle Glaubenden) werden ermahnt, gleichgesinnt im Herrn zu sein (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ). Mit der Gegenüberstellung von ἐπίγεια φρονοῦντες zu φρονεῖν ἐν

⁴⁹⁷ Für das Bedeutungsspektrum von παρακαλῶ s.o. S. 103, Anm. 395. Die unterschiedlichen Möglichkeiten, das παρακαλῶ in Phil 4,2 zu verstehen, zeigen sich schon in den exegetischen Kommentaren: P. O'Brien, *Philippians*, 2006, S. 477 versteht es als „to beg, beseech, appeal to“; M. Vincent, *Philippians*, 1955, S. 133 als „I exhort“; M. Bockmuehl, *Philippians*, 1998, S. 237 als „I appeal“; G. Fee, *Philippians*, 1995, S. 391 begründet seine Entscheidung für „entreat“, indem er auf die Verwendung von ἐρωτῶ in Phil 4,3 hinweist und daraus schließt, dass es an dem „Status“ von Evodia und Syntyche einerseits und dem des „treuen Gefährten“ andererseits gegenüber Paulus liegt.

⁴⁹⁸ Möglicherweise haben diese Frauen eine Führungsposition in der Gemeinde inne, so dass die Einigkeit ihrer Gesinnung besonders wichtig für die Einheit der Glaubensgemeinschaft ist.

⁴⁹⁹ Für die Diskussion, ob es sich bei σύζυγος um ein Appellativ oder um einen Eigennamen handelt, vgl. J. Reumann, *Philippians*, 2008, S. 608f. und 633. Für die Spekulation, wer dieser σύζυγος sein könnte, vgl. weiter bei J. Reumann, *Philippians*, 2008, S. 628ff.

⁵⁰⁰ Sogar mit den in Phil 4,3 verwendeten Wörtern mit dem Präfix σύν zielt Paulus darauf, die Einmütigkeit zu verstärken: Der treue „Gefährte“ (σύζυγος) soll den Frauen beistehen (συλλαμβάνω), weil sie mit Paulus selbst und mit seinen Mitarbeitern (συνεργῶν μου) für den Glauben an das Evangelium mitgekämpft haben (συνήθλησαν).

⁵⁰¹ Vgl. weiter die Verwendung von φρονέω in Phil 3,15 mit Phil 3,19.

⁵⁰² Von der 26-maligen Verwendung von φρονέω im Neuen Testament kommt der Begriff bei Paulus 22-mal, davon 1-mal in 1Kor, 1-mal in 2Kor, 1-mal in Gal, 10-mal in Phil (1,7; 2,2.5; 3,15.19; 4,2.10) und 9-mal in Röm vor. Dieser Begriff spannt sich über den Phil von der Begrüßung in Phil 1,7, über die Ermahnung zu Einmütigkeit in Phil 2,2.5 und die Bemerkungen zur Einstellung der ‚Vollkommenen‘ (Phil 3,15; vgl. auch Phil 4,10) bis zur Kennzeichnung der Feinde des Kreuzes Christi als „weltlich gesinnt“ (οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες).

κυρίῳ zeigt Paulus, dass auch der Konflikt zwischen den beiden Frauen die Einheit der Gemeinde bedroht und infolgedessen eine thematische Verwandtschaft mit den vorangegangenen Ausführungen bildet.⁵⁰³ Andererseits zeigt Paulus mit der Ermahnung, dass er von den Frauen und von den anderen Mitarbeitern nicht mehr erwartet als von allen anderen Glaubenden, und zwar Gleichgesinntheit im Herrn. Worum es inhaltlich bei der Auseinandersetzung seiner Mitarbeiterinnen geht, erwähnt Paulus nicht, jedoch lässt sich erahnen, dass ihre Einstellung die Einheit der Glaubengemeinschaft bedrohen kann. Indem Paulus sie ermahnt, gleichgesinnt *im Herrn* zu sein, rückt er den Konflikt ins theologische bzw. christologische Spektrum und zeigt, dass es von dort her gelöst werden soll. Was auch immer der Grund für den Konflikt gewesen sein mag, Paulus recurriert auf die gemeinsame Glaubensgrundlage bzw. auf den Herrn, denn auf ihn hin sollen die Glaubenden (nicht nur die Evodia und Syntyche) ausgerichtet werden und von ihm her sollen sie ihr Leben in Glaubengemeinschaft gestalten (vgl. Phil 2,5ff.).

Das Wort nun weiter an die gesamten Glaubenden gerichtet, ruft Paulus dann in Phil 4,4 zur Freude auf. Dadurch greift er erneut und diesmal mit Nachdruck ein zentrales Thema des Briefes auf.⁵⁰⁴ Dass diese Freude nicht der Ausdruck von Emotionen und psychologischen Suggestionen ist, lässt Paulus mit der Bestimmung ἐν κυρίῳ deutlich mitklingen.⁵⁰⁵ Genau wie die Glaubenden ermuntert werden, fest *im Herrn* zu bleiben (Phil 4,1), werden die Mitarbeiterinnen zur Einmütigkeit *im Herrn* ermahnt und in Phil 4,4 dann alle Glaubenden aufgerufen, sich *im Herrn* zu freuen. Durch die Qualifizierung der Standhaftigkeit, der Einmütigkeit und der Freude als Einstellungen, die im Herrn erlebt werden, bringt Paulus den Aspekt eines Glaubens zum Ausdruck, der das Leben der Glaubenden eschatologisch bestimmt. In dieser Hinsicht scheint Paulus die Glaubenden in eine Sphäre des Glaubenslebens hineinführen zu wollen, aus welcher dann die Gründe für Konflikte und Sorge relativiert werden.⁵⁰⁶ Sich auf den Herrn besinnend, können sich die Glaubenden *zu jeder Zeit* (πάντοτε) freuen.⁵⁰⁷ Die temporale Bestimmung stellt den Aufruf zu Freude im Herrn noch dramatischer in

⁵⁰³ Schon begrifflich lässt sich der Konflikt zwischen beiden Mitarbeiterinnen ins Spektrum der Einheit angesichts des Evangeliums rücken. Wie dieser Konflikt aber mit Phil 3,1–21 zusammenhängt, darüber lässt sich nur spekulieren, aber dass es nur ein persönlicher Zwischenfall zwischen Evodia und Syntyche gewesen wäre, ist sehr unwahrscheinlich. Vgl. darüber z.B. G. Fee, *Philippians*, 1995, S. 392.

⁵⁰⁴ Vgl. das Vorkommen von χαίρω in Phil 1,18 (2x); 2,17.18.28; 3,1; 4,4 (2x); 4,10; von συγχαίρω in Phil 2,17f und von χαρά in Phil 1,4.25; 2,2.29; 4,1. Für eine Auseinandersetzung mit der Freudenthematik bei Paulus vgl. W. Fenske, *Freude*, 1999, S. 229ff. für den Philipperbrief bes. S. 234ff.

⁵⁰⁵ Für die unterschiedlichen Interpretationen von ἐν κυρίῳ vgl. bes. J. Reumann, *Philippians*, 2008, S. 59ff. und G. Friedrich, 1990, 1981 S. 169ff.

⁵⁰⁶ Vgl. in Phil 2,17f., wo eine mögliche Hinrichtung mit dem Aspekt der Freude kontrastiert wird und darüber hinaus auch die Glaubenden dazu ermuntert werden, sich mit ihm zu freuen.

⁵⁰⁷ Genau wie das Leben der Glaubenden von ihrem Glauben an den Herrn Jesus Christus bestimmt ist, bildet die Freude ein begleitendes Element dieses Lebens. Vgl. W. Fenske, *Freude*, 1999, S. 236: „(D)ieses ‚Im-Herrn-Sein‘ ist die Grundlage allen Glaubens und Lebens der Glaubenden.“

die Perspektive der Relativierung aller möglichen erlebten Bedrängnisse und Sorgen. Was das Leben der Glaubenden bestimmt, sind nicht die Erfahrungen mit ihrer Umwelt bzw. mit äußeren Umständen, sondern ihr Glauben, wie es bei Paulus selbst der Fall ist (vgl. Phil 1,18.25 und bes. Phil 2,17f.).⁵⁰⁸ Ihre Einstellung und ihr Verhalten werden dadurch christologisch-eschatologisch neu qualifiziert, und von daher wird das Leben trotz mancher Widerfahrnisse gestaltet. Die Freude als wahrnehmbares Element dieses Glaubenslebens bringt dann die neue Realität zum Ausdruck, aus welcher sie durch den Glauben an den Herrn leben.⁵⁰⁹

In einem Brief, in welchem Paulus an mehreren Stellen einen Blick auf außergemeindliche Angelegenheiten wirft (vgl. z.B. Phil 1,12ff; 1,27ff bes. 1,28; 2,15; 3,2ff; 3,17ff) bezieht er auch in den abschließenden parakletischen Komplex explizit Aspekte ein, die aus diesen Erfahrungen der Glaubenden mit ihrem Umfeld stammen. Deswegen bleiben die Ermahnungen nicht auf die Beziehung der Glaubenden untereinander in ihrer Gemeinschaft beschränkt, sondern berücksichtigen auch das erwartete Verhalten der Glaubenden gegenüber allen Menschen (vgl. Phil 2,15). Diesen Aspekt bringt Paulus in Phil 4,5a durch τὸ ἔπιεικές zum Ausdruck (wobei auch die Freude eine nach außen wirkende Dynamik besitzt). Das τὸ ἔπιεικές – ein Hapaxlegomenon bei Paulus⁵¹⁰ – bringt nicht nur eine Eigenschaft der Glaubenden zum Ausdruck, sondern zielt, im Einklang mit den anderen Ermahnungen des parakletischen Komplexes, in erster Linie auf eine konkrete Einstellung und darüber hinaus auf das Verhalten der Glaubenden ab.⁵¹¹ Dies verdeutlicht Paulus, indem er die Glaubenden ermahnt, ihren geschickten Lebenswandel (was das Wort ἔπιεικές ursprünglich bedeutet⁵¹²) allen Menschen bekannt werden zu lassen (γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις).⁵¹³ Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Paulus nicht dieses ἔπιεικές von den Glaubenden einfordert, sondern voraussetzt, dass es

⁵⁰⁸ Über Paulus' Vorbildlichkeit in der Thematik ‚Freude trotz des Leidens‘ vgl. P. Oakes, *Philippians*, 2001, S. 103ff.

⁵⁰⁹ Vgl. den abschließenden und zusammenfassenden Aufruf zur Freude in Phil 3,1, der das Glaubensleben durch χαίρετε ἐν κυρίῳ zum Ausdruck zu bringen scheint. Für den Aspekt des Leidens und der Einheit der Glaubensgemeinschaft und die Bedeutung der Freude in diesem Zusammenhang vgl. bes. P. Oakes, *Philippians*, 2001, S. 77ff. und 82f.

⁵¹⁰ Vgl. aber die Verwendung von ἐπιείκεια in 2Kor 10,1 neben πραΰτης zur Bezeichnung Christi.

⁵¹¹ Vgl. P. Wick, *Philippenerbrief*, 1994, S. 118 und v. a. E. Lohmeyer, *Philippener*, 1964: „Es ist ein Kampf des Duldens gegen das Unrecht, der Gewaltlosigkeit gegen die Gewalt, der ‚Milde‘ gegen Feindschaft und Verfolgung.“

⁵¹² Vgl. H. Preisker, Art. ἐπιείκεια, 1935, S. 585. Für die Verwendung von ἐπιεικής als Herrschertugend (sowohl in der LXX als auch im römischen Reich) weist W. Popkes, *Philippener 4,4–7*, 2004, S. 250 auf die kontextuelle Bedeutung dieses Aufrufs von Paulus folgendermaßen hin: „Wenn Paulus den Philippnern anempfiehlt, gerade diese Einstellung den Menschen gegenüber solle jedermann bekannt werden, dann ruft er sie faktisch zu kaiserlichen Tugenden. Sie sollen in Hoheit und Würde auf die Unliebsamkeiten ihrer Umgebung reagieren.“ In dieser Richtung findet W. Popkes in jedem einzelnen Element von Phil 4,4–7 eine Anspielung auf das römische Reich. Auch W. Schenk, *Philippenerbriefe*, 1984, S. 244 versteht ἐπιεικής im Sinn von „Herrschertugend des Hellenismus“ und weist darauf hin, dass es in der LXX „vorwiegend in späten Schriften“ vorkommt und gerade von diesem Herrscherideal vorgeprägt wurde.

⁵¹³ Indem die Ermahnung im Imper. Passiv formuliert wird und dazu das τὸ ἔπιεικές vorangestellt wird, hebt Paulus es besonders hervor.

bei den Glaubenden schon vorhanden ist. Was er in diesem indirekt-passivisch formulierten Ausdruck letztendlich fordert, ist lediglich, dass diese Milde⁵¹⁴ trotz möglicher Anfechtungen und Bedrängnisse allen Menschen bekannt werde. Paulus erwartet also von den Glaubenden, dass sie weder in der Defensive bleiben angesichts ungünstiger Situationen noch sich revanchieren, sondern dass sie als Reaktion auf mögliche Bedrängnisse mit einem ihrem Stand als Glaubenden entsprechenden positiven Verhalten aktiv reagieren sollen (vgl. u. a. 1Thess 5,15; Rom 12,17).⁵¹⁵

Der in Phil 4,5b folgende Nominalsatz kann als theologische Motivation oder sogar Begründung sowohl für das Vorgehende als auch für das Folgende gelten. Je nachdem wie man den Ausdruck ὁ κύριος ἔγγυς⁵¹⁶ an seinen Kontext anknüpft, begründet er die entsprechende Ermahnung christologisch bzw. christologisch-eschatologisch.⁵¹⁷ Weil der Satz asyndetisch zwischen zwei Ermahnungen steht, ergeben sich zwei Auslegungsmöglichkeiten:

a) Im Zusammenhang mit dem Vorgehenden kann man ihn als eine christologisch-eschatologische Begründung⁵¹⁸ bzw. eine christologisch-eschatologische Motivierung für die Einstellung der Glaubenden angesichts ihres Verhaltens gegenüber allen Menschen deuten. Die Erwartung einer bevorstehenden Parusie und die damit verbundene Hoffnung der endgültigen Befreiung von allen Bedrängnissen und Nöten bilden einen Ausgleich zu ihrer jetzigen Lage und nicht weniger eine Relativierung derselben. Damit werden die Glaubenden ermuntert, ihre Milde weiter wirken zu lassen trotz möglicher Bedrängnisse, bis sich die baldige Parusie des erwarteten Herrn vollzieht.⁵¹⁹

b) Wenn man den Ausdruck in einen Zusammenhang mit der folgenden Ermahnung Phil 4,6 bringt, dann wirkt er als vorangestellte Begründung bzw. vorangestellte Motivierung

⁵¹⁴ Für die Wandlung von ἐπιεικῆς als Kennzeichnung eines angemessenen Handels in der Antike zu einer eher auf die Bezeichnung des Handelns selbst als „Milde“ in der LXX und bei Josephus vgl. H. Preisker, Art. ἐπιεικεία, 1935, S. 585f.

⁵¹⁵ Diese Einstellung entspricht eigentlich der von Phil 1,27, wonach die Glaubenden sich in keinem Fall von ihren Gegnern einschüchtern lassen sollen. In Phil 4,5 geht Paulus einen Schritt weiter und formuliert positiv, wie sich die Glaubenden verhalten sollen.

⁵¹⁶ Ob ἔγγυς zeitlich oder räumlich zu verstehen ist, ist schwierig zu entscheiden. Paulus scheint aber in ähnlichen eschatologischen Formulierungen zur Begründung eines erwarteten Verhaltens eher den zeitlichen Aspekt zu meinen (vgl. v.a. Phil 3,20f., aber auch 1Thess 2,12f.; 3,12f. 5,23; 1Kor 7,29ff.; Röm 13,11ff.). Für eine eingehende Diskussion vgl. P. O'Brien, Philippians, 2006, S. 488ff.

⁵¹⁷ Vgl. u. a. G. Friederich, Philipper, 1981, S. 168; M. Bockmuehl, Philippians, 1998, S. 246; G. Fee, Philippians, 1995, S. 408; P. O'Brien, Philippians, 2006, S. 490, die Phil 4,4b sowohl an Phil 4,4a als auch an Phil 4,5 anschließen, ohne die Entscheidung exegetisch zu erklären.

⁵¹⁸ U. Müller, Philipper, 2002, S. 197, benennt diesen Ausdruck als „proklamatorische(n) Ausruf (...), dessen formelhafte[r] Charakter schon das Fehlen der Kopula anzeigt“.

⁵¹⁹ Auch in Phil 3,20f. spielt die Eschatologie zur Begründung und Motivierung für die Lebensorientierung der Glaubenden eine besondere Rolle. Weil das Bürgerrecht (πολίτευμα) der Glaubenden im Himmel ist, woher der Retter Jesus Christus erwartet wird, ermahnt Paulus die Glaubenden sich darauf zu besinnen und so zu leben, wie es dem Evangelium entspricht (vgl. Phil 1,27: Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύσθε). Das einleitende μόνον ἀξίως in Phil 1,27 soll nicht unterschätzt werden, denn wenn die Glaubenden sich in der Tat in ihrer Umwelt danach richten, werden sie sicher viele Gebetsanliegen haben.

zum Gebet. Damit legitimiert und begründet die Nähe des Herrn die jetzige Beziehung der Glaubenden zu Gott im Gebet. Diese Begründung verstärkt die Gegenüberstellung der negativen Ermahnung μηδὲν μεριμνᾶτε und der antithetischen mit ἀλλά gebildeten Ermahnung in Phil 4,6b. Den Glaubenden wird damit nicht nur zugesichert, dass der Herr nahe ist, sondern auch, dass sie sich genau deswegen in keiner Weise sorgen müssen. Viel mehr Beachtung verdient aber hier der durch ἐγγύς zum Ausdruck kommende räumliche Aspekt.⁵²⁰ In diesem Sinn verstanden, steht die Vorstellung der Nähe des Herrn eigentlich in Widerspruch zu Phil 3,20, wonach der Herr vom Himmel erwartet wird. Dennoch bleibt die „Nähe des Herrn“ in Zusammenhang mit der Gebetsthematik im Spektrum des alttestamentlichen Motivs, wie es sich in Ps 144,18 (LXX) (Vgl. auch Ps 118,151) findet. Der Vorstellung, dass der Herr denen nah ist, die zu ihm rufen, bildet eine perfekte Einleitung für Phil 4,6.

Beide Auslegungsmöglichkeiten lassen aber deutlich erkennen, dass der Ausdruck ὁ κύριος ἐγγύς die Ermahnung, mit der er in Verbindung gebracht wird, dementsprechend begründet, um ihre Umsetzung christologisch bzw. christologisch-eschatologisch zu motivieren.⁵²¹

Die nächste Ermahnung in Phil 4,6 fasst die allgemeine Stimmung der Paraklese zusammen. Dies geschieht, indem Paulus an die Glaubenden appelliert, sich um nichts zu sorgen, und dann konsequent hinzufügt, dass die Glaubenden ihre Bitten vor Gott bekannt machen sollen. Sich zu jeder Zeit zu freuen, die Milde allen Menschen gegenüber auszuüben und in jeder Lage die Bitten vor Gott zu bringen, diese Verhaltensweisen stehen in einem kontrastierenden Verhältnis zu Realitäten, die gerade Gegenteiliges bewirken und die Paraklese motiviert haben. Die Glaubenden werden ermahnt, sich zu freuen, weil sie sicher Gründe dafür haben, eine andere Einstellung einzunehmen.⁵²² Sie werden ermahnt Milde zu erweisen, weil ihre Umwelt nicht unbedingt mild zu ihnen ist, und sie werden dazu ermahnt, zu Gott in jeder Lage zu beten bzw. ihre Bitten vor Gott bekannt zu machen, weil sie sicher Gründe genug dafür haben. In dieser Hinsicht münden alle Ermahnungen der abschließenden Paraklese in Phil 4,6 ein und lassen sich

⁵²⁰ Selbstverständlich schließt diese Möglichkeit die zeitliche nicht aus, denn auch wenn man den Ausdruck ὁ κύριος ἐγγύς in Zusammenhang mit Phil 4,6a liest, kann sie gerade in dieser Hinsicht die Sorgen der Glaubenden relativieren, denn die Parusie des Herrn sei nahe.

⁵²¹ Der Aufruf zum Gebet in Phil 4,6 kommt aber auch ohne diese Begründung klar aus, und von ihm her kann man auch erkennen, dass Phil 4,5b eher zum Phil 4,5a gehört, denn Paulus ruft die Glaubenden in Phil 4,6 auf, πρὸς τὸν θεόν ihre Bitte bekannt zu machen, wonach das christologische Element überflüssig wirkte.

⁵²² Vgl. N. Walter, Philipper, 1978, S. 433: Der Aufruf ‚Freut euch!‘ „erweist sich vielmehr als Glied jener Tradition, die dem Glaubenden in paradoxer Weise zuzumuten wagt, daß auch und gerade unter der Bedrohung durch Widerspruch und Leid Grund zur Freude gegeben ist.“

vor ein und demselben Hintergrund erfassen: Die bedrängte Lage, in der die Philipper als Glaubende leben.⁵²³

Dass die Glaubenden in Philippi wegen ihres Glaubens in einer schwierigen Situation lebten, lässt sich besonders aus drei Stellen im Phil erschließen. Die erste Erwähnung in dieser Hinsicht kommt schon deutlich zum Ausdruck in Phil 1,27ff. An dieser Stelle bezieht sich Paulus im Brief erstmals auf die konkrete Situation der Glaubenden und ergreift diese Gelegenheit sogleich, um die Gemeinde über den Umgang mit Bedrängnissen wegen ihres Glaubens zu orientieren. Mit der klar eingeforderten Einstellung *μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε* leitet Paulus in Phil 1,27 diese Thematik ein. Die konkreten Gründe dafür sind die Erfahrungen der Glaubenden in ihrem Umfeld (Phil 1,28), die sie dazu bringen, nicht nur an Jesus Christus zu glauben, sondern auch seinetwegen zu leiden (Phil 1,29).⁵²⁴ In Phil 3,17ff. nimmt Paulus dann sogar begrifflich wieder auf diese Situation Bezug, indem er die Glaubenden dazu ermahnt, ihn nachzuahmen (vgl. Phil 1,30) und „im Herrn“ fest zu stehen (vgl. 4,1 mit 1,27), wobei gerade das *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* von Phil 3,20 auf die Ermahnung *ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε* Phil 1,27 zurückverweist. Zwischen beiden Stellen kommt Paulus' Sorge um die Situation der Glaubenden zur Sprache (Phil 2,19ff.), weshalb er ja hofft, bald den Timotheus nach Philippi schicken zu können, und Epaphroditus bereits hingesandt wurde. Die Ermahnung *μηδὲν μεριμνᾶτε* fasst gerade diese konkrete Situation der Glaubenden zusammen und führt sie dann in positiver Weise in Phil 4,6b weiter.⁵²⁵

Paulus ermahnt die Glaubenden dazu, sich keine Sorge zu machen, aber er versteht unter *μηδὲν μεριμνᾶτε* alles andere als Passivität und Gleichgültigkeit gegenüber den als ungünstig erlebten Umständen der Gemeinde.⁵²⁶ Schon die Sendung von Timotheus nach Philippi wird von der Sorge um die Glaubenden begleitet, denn Paulus will unbedingt wissen, wie es denen ergeht

⁵²³ So z. B. auch P. O'Brien, *Philippians*, 2006, S. 491. Für Diskussion über die Lage der Gemeinde in Philippi in Hinblick auf ihre Konflikte mit der sozial-religiösen Umwelt vgl. v. a. C. S. de Vos, *Church*, 1999, S. 262ff. Auch W. Popkes, *Philipper 4,4–7*, 2004, S. 248 vermutet eine bedrohliche Lage hinter Phil 4,4ff., und zwar in sozialer und politischer Hinsicht.

⁵²⁴ C. S. de Vos, *Church*, 1999, S. 264 vermutet als Hintergrund von Phil 1,28 den „withdrawal from the traditional Greco-Roman cults, especially from the Imperial cult. Such behavior would have been considered subversive.“ Darüber, um welche *ἀντικειμένοι* es sich in Phil 1,28 in der Tat handelt, lässt sich streiten, denn Paulus kann sich sowohl auf jüdisch-christliche Widersacher (vgl. 3,2ff. und 3,18ff.) bezogen haben, als auch auf das allgemeine Umfeld der Glaubenden. Zudem kann Paulus mit *τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες* in Phil 1,30 sowohl auf seine eigene Situation als Gefangener des römischen Reiches (vgl. Phil 1,13) als auch auf die Situationen, die ihn dazu gemacht haben, anspielen. In diesem letzten Fall wäre der Vorwurf der Unruhestiftung unter den Juden wegen der Verkündigung des Evangeliums sowohl unter Juden als auch unter den ‚Heiden‘ zu vermuten.

⁵²⁵ Vgl. eine ähnliche Formulierung *καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων* in Phil 1,28. Schon 1Thess 2,2 (vgl. Apg 16,19ff) bezeugt, dass die Verkündigung des Evangeliums in Philippi auf Widerstand stieß. Was Paulus selbst in Philippi erlebt hat, kann man mit guten Gründen auch bei den Glaubenden vermuten. Apg 16,21 vermittelt einen guten Eindruck von der Art, wie die Glaubenden wahrgenommen wurden.

⁵²⁶ Für die Diskussion, ob Paulus Bezug auf Jesus-Traditionen wie in Mt 6,25ff. nimmt, vgl. u.a. J. Reumann, *Philippians*, 2008, S. 635f.

(Phil 2,19), und bezeichnet Timotheus' Einstellung ihnen gegenüber gerade mit dem Verb *μεριμνῶ* (Phil 2,20). Obwohl Paulus selbst allezeit zu Gott für die Glaubenden betet (vgl. Phil 1,4), verwendet er praktische Mittel (den Brief, die Sendung von Epaphroditus und Timotheus und seine eigenen Pläne, nach Philippi zu kommen) zu ihrer Stärkung. Nicht Apathie zu unterstützen, sondern Vertrauen zu stiften ist Paulus' Ziel mit Phil 4,6ab. Dies zeigt schon das Adversativ *ἀλλά* in Phil 4,6b. Nicht die Sorge, sondern das Gebet begleitet das Leben der Glaubenden. Da von ihnen eine positive Einstellung gegenüber Bedrängnissen erwartet wird, sollen sie ihre Standhaftigkeit in der Beziehung zu Gott verstärken.

Mit der negativen Ermahnung *μηδὲν μεριμνᾶτε* räumt Paulus ein, dass die Existenz als an Jesus Christus Glaubende bzw. dass ein am Evangelium orientiertes Leben in vielerlei Hinsicht Gründe für Sorgen und Leiden mit sich bringt (vgl. Phil 1,28).⁵²⁷ Deswegen zeigt er den Glaubenden den richtigen Weg, auf dem die Ermahnungen als Lebensorientierung umgesetzt werden können, und zwar in der Beziehung zu Gott. Solange die Parusie des Herrn sich nicht vollzieht, sind die Glaubenden gehalten, in jeder Situation (*ἐν παντί*)⁵²⁸ in der Beziehung zu Gott Zuflucht und Ausgleich zu suchen. Denn allen Situationen, die Sorgen veranlassen, steht die Möglichkeit gegenüber, sie als Bitten (*αἰτήματα*)⁵²⁹ vor Gott bekannt zu machen.⁵³⁰ Dies soll aber in Gebet und Flehen mit Danksagung geschehen, wobei die Präpositionalwendung *μετὰ εὐχαριστίας* „die zentrale Bestimmung in der ganzen Aufforderung“⁵³¹ einnimmt.⁵³² Indem Paulus mehrere Begriffe zur Bezeichnung des gleichen Geschehens verwendet (*προσευχή*,

⁵²⁷ So auch H. Wojtkowiak, *Christologie und Ethik*, 2012, S. 255. Für den Aspekt des Leidens in Hinblick auf den kulturell-religiösen Hintergrund der Glaubenden in Philippi vgl. v.a. N. Walter, *Philipper*, 1978, S. 424, der mit Recht auf die Nicht-Selbstverständlichkeit des Leidens wegen des Evangeliums bzw. des Glaubens im Kontext griechisch-römischer Religionskultur hinweist.

⁵²⁸ Das *ἐν παντί* bildet das perfekte Gegenstück zu *μηδὲν* in dieser durchdachten Formulierung. Von der Semantik her betrachtet bedeutet *ἐν παντί*, einfach „in allen Dingen“ und schließt die Bedeutung „in jeder Lage“ ein, worauf die Paraklese eigentlich abzielt.

⁵²⁹ Ein Hapaxlegomenon bei Paulus und sehr ungewöhnlich im Neuen Testament (nur bei Lk 23,24 und im Gebetskontext ausschließlich in 1Joh 5,15). Auch das Verb *αἰτέω* kommt bei Paulus nur in 1Kor 1,22 vor. Paulus lässt offen, was diese *αἰτήματα* sind, was einerseits eine Allgemeingültigkeit der Aufforderung zum Gebet ausdrückt und andererseits spezielle Situationen und Anliegen der Glaubenden in Philippi einschließt.

⁵³⁰ Der Ausdruck *τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωρίζεσθω πρὸς τὸν θεόν* scheint vielmehr das Beten umschreiben zu wollen und ist bei Paulus sehr ungewöhnlich. Es scheint, als ob Gott über die Situation der Glaubenden durch die Bitten informiert werden sollte. Diese irritierende Formulierung wird aber wahrscheinlich dadurch verursacht, dass Paulus mehrere Bezeichnungen von Gebet am Anfang der Ermahnung schon verwendet hatte.

⁵³¹ Vgl. U. Müller, *Philipper*, 2002, S. 198. Dadurch zeigt Paulus, dass die Glaubenden trotz aller Schwierigkeiten im Glaubensleben ihre Bitte mit Dankbarkeit vor Gott bringen sollen. Dieser Einstellung entspricht die Vorstellung von Phil 1,29, wonach das Leiden um Christi Willen einen an den Glaubenden erwiesenen Gefallen (*ὑμῖν ἔχαρισθη*) darstellt.

⁵³² Ein interessanter Aspekt des strukturellen Verhältnisses von Phil 4,5 und Phil 4,6 liegt auch in ihrer chiasmisch angeordneten Form. Die Ermahnung in Phil 4,5a steht in Bezug zu Phil 4,6b wie Phil 4,5b zu Phil 4,6a. In der gleichen Weise wie die Glaubenden in Phil 4,5a ermahnt sind, ihre Güte allen Menschen bekannt zu machen (*γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις*), sind sie in Phil 4,6b ermahnt, vor Gott ihre Bitten kundzutun (*γνωρίζεσθω πρὸς τὸν θεόν*).

δέησις, εὐχαριστία, αἴτημα), hebt er die Wichtigkeit des Betens besonders hervor⁵³³ und dadurch auch die Beziehung der Glaubenden zu Gott in jeder Lage (vgl. 1Thess 5,17). Ihre Sorgen tragen die Glaubenden nicht mit sich herum, denn sie bringen ihre Nöte direkt vor Gott, bevor diese Nöte Sorgen werden.⁵³⁴

Besonders die ‚Bekanntmachung der Bitten vor Gott‘ macht den entscheidenden Aspekt der Beziehung der Glaubenden zu Gott deutlich (Phil 4,5a). Das Gebetsleben soll die Glaubenden immerwährend begleiten und sie zu Gott bringen angesichts der wegen des Glaubenslebens auftretenden gesellschaftlichen Bedrohungen und Herausforderungen. Indem Paulus die Glaubenden ermahnt, dass sie ἐν παντί zu Gott beten sollen, zeigt er die Wichtigkeit einer standhaften Beziehung zu Gott trotz allerlei möglicher Bedrängnisse. Was das Leben der Glaubenden bestimmt, ist nicht das Bedrängende an sich, sondern jenes, worauf sie in solchen Situationen rekurren dürfen. Indem Paulus sie dazu aufhält, aus dieser Beziehung zu Gott ihre alltäglichen Herausforderungen zu bewältigen, legt er den Grund, auf welchem er dann in Phil 4,7 eine theologische Zusicherung entfalten kann.

Nach mehreren asyndetischen Sätzen führt Paulus eine syndetische Formulierung in Phil 4,7 ein. Besonders weil Paulus in den vorangehenden Sätzen so sparsam mit Konjunktionen umgegangen ist, entsteht mit dem einleitenden καί, im Satzgefüge eine deutliche Verknüpfung zu dem Vorangehenden.⁵³⁵ Das Satzgefüge enthält dadurch die Konstruktion *Imperativ* + καί + *Futur*. Die Zusicherung richtet sich also auf die Ermahnungen der Paraklese. Dass Phil 4,7 nicht im Sinn eines einfachen konsekutiven⁵³⁶ Ausdrucks eingesetzt wird, zeigt zusätzlich das Futur von φρουρέω. Indem Paulus Paraklese und theologische Zusicherung verbindet und die Zusicherung im Futur formuliert, bindet er die Erfüllung der Zusicherung an die Umsetzung der Ermahnungen der Paraklese. Hierbei wird ein hintergründiges Satzgefüge dargestellt, wonach die spezielle Pointe der vorangehenden Ermahnungen in Verbindung mit der Zusicherung verstanden werden muss.⁵³⁷ Dieses Satzgefüge kommt erneut im Komplex Phil 4,8–9 vor.⁵³⁸

Die imperativischen Formulierungen der vorangegangenen Verse treten in Phil 4,7 zurück, wodurch die Paraklese zum Ende gebracht wird. Für die nächste Formulierung verwendet

⁵³³ Vgl. G. F. Hawthorne, *Philippians*, 1983, S. 183.

⁵³⁴ Vgl. P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 491: Paulus „urges his readers not to be anxious about anything, or, more correctly, to *stop* worrying about anything.“

⁵³⁵ So auch G. Fee, *Philippians*, 1995, S. 410.

⁵³⁶ So z. B. M. R. Vincent, *Philippians*, 1955, S. 135. Aber auch ein konsekutiver Satz ist auf das Vorhergehende gerichtet, wie B. M. R. Vincent dann auch zeigt, indem er das καί, mit „and so“ übersetzt.

⁵³⁷ Gegen die Interpunktion bei Nestle-Aland²⁷, der den Gedankengang von Paulus unterbricht, den Satz mit καί einleitet und damit die Zusicherung von den Ermahnungen isoliert. Zwischen Phil 4,9b und Phil 4,9c, wo die gleiche Struktur vorkommt, setzt Nestle-Aland einen Hochpunkt. In der gleichen Konstruktion in 2Kor 13,11c setzt Nestle-Aland dann ein Komma ein.

⁵³⁸ Für die semantische und syntaktische Auseinandersetzung mit dem Satzgefüge *Imperativ* + καί, + *Futur* s.o. zu Satzgefüge von 2Kor 13,11ab.

Paulus das Verb φρουρέω im Ind. Fut. Die Einsetzung von φρουρέω zeigt, dass Paulus mit der Zusicherung etwas Konkretes im Blick hat.⁵³⁹ Denn dieses Verb weist auf eine Handlung hin, die zum Ziel hat, etwas zu bewachen und zu beschützen, aber auch dadurch in Gewahrsam zu halten. Besonders häufig kommt das Verb (so z.B. 2Kor 11,32; Jos. Bell 3,12) und auch das Substantiv φρουρά (so z.B. Philon, Agr. 86; Josephus, Ant. 7,14)⁵⁴⁰ in militärischen Kontexten vor.⁵⁴¹ In einer römischen Veteranenkolonie mit einer Garnison zu Bewachung der Stadt gewinnt die Verwendung von φρουρέω im Phil an plastischer Anschaulichkeit.⁵⁴² Auffällig wirkt dann, was Paulus als verantwortlich für die ‚Bewachung‘ der Glaubenden in Phil 4,7 einsetzt: ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ. Das ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ bildet erstaunlicherweise das Subjekt des Satzes in Phil 4,7. Nicht Gott selbst ist die handelnde Person, sondern sein Friede.⁵⁴³ Dadurch hebt Paulus den εἰρήνη-Begriff besonders hervor und unterstreicht seine Bezogenheit auf Gott durch die genitivische Formulierung (*genitivus auctoris*) anstatt einer präpositionalen.⁵⁴⁴ Gott selbst hat den Frieden geschaffen, welcher die Glaubenden bewahrt. Paulus scheint diesen Sachverhalt besonders deutlich unterstreichen zu wollen.

Das Objekt der Bewahrung sind die Herzen und die Gedanken der Glaubenden. Καρδιά wird bei Paulus häufig u.a. als der Sitz des geistigen Lebens (vgl. Röm 8,27), der Gefühle (vgl. Phil 1,7) und des Willens verstanden (vgl. z.B. 2Kor 9,7). Im Herzen ist der Ort, wo sich entweder Einschüchterung oder Freimut als bestimmend für das Leben der Glaubenden durchsetzen werden. Von dort her werden dann sowohl ihre Lebenseinstellung als auch ihr Handeln als Glaubende beeinflusst. Wie Paulus selbst die Glaubenden aufgrund des Evangeliums ‚in seinem Herzen hat‘ (Phil 1,7) und Gott vertraut, dass er sein ‚gutes Werk‘ an ihm vollenden wird (Phil 1,6), so sichert er auch den Glaubenden zu, dass Gott ihre Herzen ‚in Jesus Christus‘ bewachen wird. Bewachung der Herzen bedeutet in diesem Zusammenhang, dass gerade die Anliegen, die die Glaubenden möglicherweise betrüben könnten und den Glauben an den Herrn

⁵³⁹ Paulus verwendet das Verb nur noch zweimal in seinen Briefen, nämlich in 2Kor 11,32 und Gal 3,23.

⁵⁴⁰ Vgl. E. Krentz, Paul, 2003, S. 363: „A φρούριον is a hill-top fort [mit Verweis auf Thucydides 7.28; 2.18; Lysias 12.40 und Xenophon, Cyr. 1.4.16], a term applicable to the fortification of Akro-Philippi, with towers high over the city.“

⁵⁴¹ Vgl. P. O’Brien, Philippians, 2006, S. 498 φρουρέω „is a vivid military term used of a detachment of soldiers who stand guard over a city and protect it from attack“. Vgl. weiter G. F. Hawthorne, Philippians, 1983, S. 184f.

⁵⁴² Für die Verwendung von Begriffen, Metaphern, Anspielungen und Vorstellungen im Philipperbrief, die aus militärischen Kontexten stammen (z.B. μιᾶ ψυχῇ συναθροῦντες in Phil 1,27; Eraphroditus als συστρατιώτης in Phil 2,25; von Evodia und Syntyche sagt Paulus: συνήθησάν μοι in Phil 4,3; die Glaubenden ermahnt Paulus: στήκετε in Phil 1,27 und 4,1; gegenüber Feinden erwartet Paulus in Phil 1,28: μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων usw.) vgl. C. S. de Vos, Church, 1999, S. 277ff; E. M. Krentz, Military, 1993, S. 105ff. und E. Krentz, Paul, 2003, bes. S. 355ff.

⁵⁴³ Friede ist nicht das Ergebnis des Betens (so aber z.B. M. Bockmuehl, Philippians, 1998, S. 247; G. F. Hawthorne, Philippians, 1983, S. 184), denn das erzielte Ergebnis des Betens ist die Bewahrung im Glauben (s.u.). Paulus verspricht den Glaubenden nicht Frieden, sondern von der Beziehung zu Gott im Gebet die Bewahrung im Herrn durch den Frieden.

⁵⁴⁴ Vgl. E. Lohmeyer, Philipper, 1964, S. 171.

erschüttern könnten, im Gebetsleben ihre Macht verlieren. Die Herzen der Glaubenden zu bewachen bedeutet letztendlich, die Glaubenden selbst in ihrer Beziehung zu Gott zu bewachen und zu schützen, so dass keine Bedrängnisse in ihrer Umwelt sie von Gott trennen können.⁵⁴⁵ In diesem Sinn wird auch τὰ νοήματα ὑμῶν verwendet.

Der Begriff νοήμα kommt im Neuen Testament nur bei Paulus (und nur im Plural) vor⁵⁴⁶ und hat einen eher abwertenden Nebenklang.⁵⁴⁷ Aber indem Paulus die Bewahrung der Gedanken der Glaubenden als *in Jesus Christus* stattfindend spezifiziert, bekommt τὰ νοήματα ὑμῶν eine neutrale bis positive Verwendung.⁵⁴⁸ Diese Gedanken scheinen aus dem Kontext der Paraklese zu stammen und bilden dadurch letztendlich eine Art von Vorstufe der Bitten, die im Gebet vor Gott gebracht werden.⁵⁴⁹ Als Produkt des menschlichen Denkvermögens steht νοήμα in enger Verbindung mit νοῦς. Indem Paulus καρδιά und νοήμα nebeneinander verwendet, tut er dies nicht, um diese prinzipiell einander zugehörigen Aspekte der menschlichen geistigen Verfassung wesentlich oder mit Nachdruck zu unterscheiden,⁵⁵⁰ sondern will durch sie die Gesamtheit des geistigen Lebens der Glaubenden als von Gott bewahrte Größe präsentieren.⁵⁵¹

Paulus verdeutlicht die überragende Bedeutung des Friedens Gottes für die Glaubenden nicht nur, indem er ihre gesamte geistige Verfassung (und so das ganze Leben der Glaubenden) als Objekt der Bewahrung durch den Frieden darstellt, sondern auch dadurch, dass er diesen Frieden in Vergleichskategorien einführt und ihn darin hervorhebt: Der Friede Gottes übersteigt⁵⁵² die ganze rationale Wahrnehmung bzw. das vernünftige Verstehen der Glaubenden (ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν). In diesem Zusammenhang bekommt die nähere Charakterisierung des Friedens Gottes durch die Apposition ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν ihre

⁵⁴⁵ Dies kommt dann durch ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ am Ende der Zusicherung besonders deutlich zur Sprache. Aber darüber später.

⁵⁴⁶ In der LXX nur in 2Makk 5,30 und Bar 2,8.

⁵⁴⁷ Prominent kommt der Begriff sonst nur im 2Kor vor: 2Kor 2,11; 3,14; 4,4; 10,5 und 11,3.

⁵⁴⁸ Eine negative Verwendung von τὰ νοήματα ὑμῶν würde dazu führen, dass auch τὰς καρδίας ὑμῶν *in malo sensu* verwendet würde. Dadurch bekäme das φρουρέω im Sinn von ‚in Gewahrsam halten‘ noch mehr Gewicht, denn so verstanden, würde Paulus dann behaupten, dass auch die Herzen und Gedanken der Glaubenden als potentiell trennende Elemente ‚in Gewahrsam im Herrn‘ genommen würden. Auch wenn dies der Fall ist, zielt Paulus auf die standhafte und ununterbrochene Beziehung der Glaubenden zu Gott ab.

⁵⁴⁹ Das τὰ αἰτήματα ὑμῶν von Phil 4,6b entspricht in diesem Sinne dem τὰ νοήματα ὑμῶν von Phil 4,7. Beide Begriffe greifen die erlebten Bedrängnisse und Bedürfnisse der Glaubenden auf. Mit αἰτήματα bringt Paulus die konkreten Fälle, die die Glaubenden vor sich haben, ein; mit νοήματα die Ergebnisse der Leistung des νοῦς, welche die Glaubenden vollbringen, um ihre Bedrängnisse und Bedürfnisse zu bewältigen und dadurch ihr geistiges Leben als Glaubende (hier durch τὰς καρδίας ὑμῶν ausgedrückt) weiterzuführen.

⁵⁵⁰ So aber z. B. P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 498 und M. R. Vincent, *Philippians*, 1955, S. 137.

⁵⁵¹ Schon ältere Manuskripte versuchten einen innerlichen bzw. rein spirituellen Aspekt dieser Zusicherung zu abschwächen, indem sie das Wort νοήματα durch σώματα ersetzten (F G ar d; MVict Pel) oder das νοήματα mit νοήματα καὶ τὰ σώματα ergänzten (P^{16vid}). Diese Lesarten verkennen die allumfassende Bedeutung der Bewahrung des Friedens Gottes, da sie ihr Ziel gerade darin hat, die Glaubenden ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu bewahren und dadurch im Glaubensleben.

⁵⁵² Das Verb ὑπερέχω kommt insgesamt nur fünfmal im ganzen Neuen Testament vor, davon viermal bei Paulus, dreimal in Phil (2,3; 3,8 und 4,7), sonst nur noch in Röm 13,1 und 1Petr 2,3.

spezielle Pointe. Indem Paulus zur Bezeichnung der bewahrenden Handlung des Friedens Gottes zwei Begriffe verwendet, die den Sitz des geistigen Lebens ausdrücken, bringt er den Frieden Gottes in Zusammenhang mit dem Ursprungsort menschlicher Verhaltensbestimmung. Der Friede Gottes wird in der Beziehung zu Gott die Herzen und Gedanken der Glaubenden bewahren, weil dieser Friede die Glaubenden stärker bestimmen kann als das, was sie durch ihre geistigen Wahrnehmungen verstehen können oder in einem bedrohenden Umfeld erleben. Paulus kontrastiert in diesem Sinn den Frieden Gottes mit der erlebten Realität der Glaubenden in Philippi und zeigt ihnen dessen umfassende Bedeutung für sie nicht als ‚Seelenfrieden‘,⁵⁵³ sondern als Garant eines Zustandes, aus welchem und in welchem sie leben können.⁵⁵⁴ Der bewahrende Friede Gottes als eine die menschliche Vernunft übersteigende Größe kann in diesem Sinn nicht in Kategorien von Rationalität und Irrationalität erfasst werden, denn er ist eine Realität, die die Glaubenden in der Beziehung mit Gott erfahren, und entzieht sich daher jedweder Art objektiver Kategorisierung.

Indem Paulus die Glaubenden nicht einfach zum Beten aufruft, sondern sie dazu ermuntert, die Bitte πρὸς τὸν θεόν bekannt zu machen, bringt er besonders deutlich zum Ausdruck, dass es sich beim Beten um eine Bewegung auf Gott hin und somit um ein Beziehungsgeschehen mit Gott handelt. Die Glaubenden, welche nicht den Frieden Gottes suchen, sondern Gott selbst, bringen ihre Bitten *vor Gott*, und von dort her erfahren sie die εἰρήνη, welche sie dann ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ bewahren wird. Indem die Herzen und Gedanken der Glaubenden in Christus Jesus ‚in Gewahrsam genommen werden‘, verlieren die Bedrängnisse ihre Macht über sie. Deswegen behauptet Paulus auch nicht, dass Gott alle Bitten der Glaubenden erfüllen wird, denn nicht die Erfüllung von Bitten steht im Mittelpunkt der Ermahnung zum Gebet, sondern die Beziehung zu Gott, aus welcher der Frieden erfahren wird und durch die Glaubenden dann trotz aller Widerfahrnissen fest im Herrn bewahrt werden. Durch die nähere Charakterisierung des Friedens Gottes als ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν nimmt Paulus deutlich Bezug auf diesen Zusammenhang von erlebten Bedrängnissen und erfahrener Bewahrung in der Beziehung zu Gott. Der Friede ist genau das, was die Glaubenden in der Beziehung zu Gott erfahren. Friede wird dadurch zur Bezeichnung des Zustandes zwischen Gott und den Glaubenden und zur Kennzeichnung der erlebten Realität der Glaubenden in Christus Jesus bzw. im Glauben, genauso wie Paulus in Phil 3,20 deutlich durch die Aussage ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει diese Vorstellung ausgedrückt hat. Der Behauptungscharakter

⁵⁵³ Mit Nachdruck in diesem Sinn z. B. G. F. Hawthorne, Philippians, 1983, S. 184.

⁵⁵⁴ Wenn man die Gründe für das Leiden der Glaubenden in Philippi (vgl. Phil 1,28ff.) bezogen auf die Religionspolitik der Stadt versteht (so C. S. de Vos, Church, 1999, S. 264) – nicht zu vergessen, dass diese Politik auch Teil der römischen Friedenspolitik war (vgl. L. Bormann, Philippi, 1995, s. 224) –, dann wirkt die Verwendung von ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ an dieser Stelle besonders provokativ.

von Phil 4,7 ist von besonderem Belang in diesem Kontext. Denn Paulus spricht den Glaubenden den Frieden Gottes weder als eine Art von Gabe zu, noch ermahnt er die Glaubenden zum Frieden. Der Friede Gottes ist eine zwischen Gott und Glaubenden gegebene Realität, die von den Glaubenden in der Beziehung zu Gott erlebt wird.

Schon die genitivische Konstruktion ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ macht deutlich, dass Friede eine Größe ist, die in wesentlicher Verbindung mit Gott steht. Zudem bestimmt Paulus das Erfahren und das Erleben dieses Friedens in der Beziehung mit Gott. Paulus zeigt in Phil 4,7 einerseits, woher der Friede stammt (vgl. Phil 1,2), und andererseits, wie die Glaubenden zu ihm gelangen und in diesem Frieden bleiben. So formuliert, bindet Paulus den Ursprung des Friedens an Gott, aber nicht als eine Größe, die getrennt von Gott selbst erlebt werden kann. Denn den Frieden Gottes erfahren die Glaubenden in der Beziehung zu Gott und in der Bindung an ihn als einen Zustand, der zwischen Gott und ihnen hergestellt wurde und aus dem sie im Glauben leben.⁵⁵⁵

6.2 Der parakletische Komplex Phil 4,8–9

Zum besseren Verständnis der abschließenden Paraklese des Briefes an die Philipper wird hier Phil 4,1–9 in zwei Abschnitte geteilt. Dennoch bildet diese Paraklese eine einzige und zusammengehörende Größe. Denn nachdem Paulus den Glaubenden einzelne Ermahnungen erteilt hat, führt er die Paraklese so weiter, dass sie, anders als Phil 4,1–7, in Phil 4,8 und besonders in Phil 4,9 unter übergeordneten und allumfassenden Prinzipien und Kategorien die theologischen Zusammenhänge und die ethischen Intentionen der gesamten Paraklese zusammenfassend auf den Punkt bringt.

Eingeleitet wird die Fortführung der Paraklese mit der Formel τὸ λοιπὸν (Phil 4,8). Damit leitet Paulus über zum Abschluss der Paraklese.⁵⁵⁶ Durch diese Wendung, die sich als ‚des Weiteren‘ bzw. ‚im Übrigen‘ übersetzen lässt, gelingt Paulus einerseits ein Anschluss an die vorangegangenen Ermahnungen und andererseits ein Fortführen der Paraklese in Form eines zusammenfassenden und übergreifenden parakletischen Prinzips. Indem der neue Abschnitt durch die Anrede ἀδελφοί eingeleitet wird, verleiht Paulus der Struktur besonderen Nachdruck⁵⁵⁷ und weckt wieder die Aufmerksamkeit der Glaubenden für die folgenden

⁵⁵⁵ Paulus verwendet in Phil 4,7 Bilder und Ausdrücke, die in Röm 5,1 deutlich in soteriologischen Zusammenhängen vorkommen: Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Friede, der in Phil 4,7 als jener präsentiert wird, der die Glaubenden bewachen wird, ist in Röm 5,1 als eine schon gegebene Größe zwischen Gott und Glaubenden dargestellt, und wird von den Glaubenden in der Beziehung zu Gott erlebt. In beiden Stellen geht es gerade um den Ausdruck πρὸς τὸν θεόν, durch welchen gezeigt wird, dass die Glaubenden ihre Existenz zu Gott hin und von Gott her verstehen sollen.

⁵⁵⁶ So auch z.B. G. F. Hawthorne, *Philippians*, 1983, S. 185.

⁵⁵⁷ E. Lohmeyer, *Philipper*, 1964 S. 172 nennt diese letzten Sätze der Paraklese sogar „krönenden Schluss“.

abschließenden Ermahnungen. Es handelt sich dadurch in Phil 4,8–9 um eine einzige umfassende Ermahnung, deren beide Teile gegenseitig komplementieren. Die einheitliche Struktur zeigt sich schon durch die für den ganzen folgenden Abschnitt geltende Einleitung τὸ λοιπὸν und durch den Vokativ ἀδελφοί. Die Schlussfolgerungen ταῦτα λογίζεσθε und ταῦτα πράσσετε verbinden sich dann miteinander und ergänzen sich im Satzgefüge der Paraklese.

Dem Vokativ ἀδελφοί, folgt ein bei Paulus sehr auffälliger Tugendkatalog mit Orientierungsprinzipien. Der Ind. Präsens ἐστίν regiert die sechs mit ὅσα eingeleiteten asyndetisch aneinander gereihten Wendungen (ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλή, ὅσα εὐφημα). Das εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος kann sowohl das Ganze nochmals unter die Leitwörter ἀρετὴ und ἔπαινος zusammenfassen,⁵⁵⁸ als auch als allgemein zusammenfassender Begriff betrachtet werden, unter dem alle möglichen nichterwähnten Tugenden und Sitten subsumiert werden können.

Dieser Tugendkatalog erweist sich in vielerlei Hinsicht als eigenartig. Von acht verwendeten Begriffen in Phil 4,8 finden sich hier vier Hapaxlegomena bei Paulus (σεμνός, προσφιλής(εὐφημος(ἀρετή,)). Da Paulus diesen Tugendkatalog ganz unvermittelt in seine Paraklese einbezieht, entstehen zwei Auslegungsmöglichkeiten für die ‚Füllung‘ dieser sehr allgemeinen Werte von der Seite der Glaubenden. Einerseits könnte Paulus Bezug auf allgemeine Tugenden der Gesellschaft⁵⁵⁹ nehmen und die Glaubenden dazu aufrufen, sie in Betracht zu ziehen und darauf bedacht zu sein (ταῦτα λογίζεσθε).⁵⁶⁰ Sie würden dann zeigen, dass viel von dem, was in dem Umfeld der Glaubenden einen guten Ruf hat und gut angesehen wird (trotz Phil 2,15), auch für die Glaubenden als Orientierungsprinzip für ihr Verhalten in der Glaubensgemeinschaft (und in der Gesellschaft) gelten kann. So jedoch, wie die Ermahnung

⁵⁵⁸ So P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 506. Vgl. aber G. D. Fee, *Philippians*, 1995, S. 416, Anm. 13: Danach fasst Paulus die vorangehenden Tugenden nicht zusammen, sondern qualifiziert sie durch ἀρετὴ und ἔπαινος.

⁵⁵⁹ Vgl. S. Wibbing, *Tugend- und Lasterkataloge*, 1959 und D. Zeller, *Ethik*, 2001, S. 84. E. Lohmeyer, *Philipp*, 1964, S. 173ff. versteht diese Begriffe in religiösen Zusammenhängen und versucht von dort her ihre gesellschaftlichen Bedeutungen zu bestimmen. J. Gnllka, *Philippbrief*, 1976, S. 221f. analysiert diese Tugend im Kontext der stoischen Moralphilosophie (so auch P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 2005, S. 372) und zeigt ihre Zugehörigkeit zu diesem Milieu (s. dort die entsprechenden Belege), ohne jedoch einen Paralleltext zu Phil 4,8 nachweisen zu können. Trotz einer gewissen Nähe zu Cicero, *Tusc. Dis.* 5,23,67 und Seneca, *De tranq.* 3,4, sucht man vergebens in der Antike einen Tugendkatalog mit den gleichen wie die in Phil 4,8 vorkommenden ‚Tugenden‘. Für eine Auslegung von Phil 4,8 vor dem Hintergrund der LXX vgl. v. a. E. Lohmeyer, *Philipp*, 1964, S. 173ff. Für eine Kritik an dieser Auslegung vgl. P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 502f. Für eine eher versöhnende Tendenz zwischen jüdischer Weisheitsliteratur und römisch-griechischer Moralphilosophie s. G. D. Fee, *Philippians*, 1995, S. 415f., der aber sehr zutreffend formuliert: „Despite its several correspondences to hellenistic moralism and Jewish wisdom, however, this is Paul’s own enumeration.“ (S. 416). Wie aber ein ‚normaler‘ paulinischer ‚Tugendkatalog‘ aussieht, kann man in Phil 2,1ff. finden, und bes. in Gal 5,22f.

⁵⁶⁰ Der Aufruf ταῦτα λογίζεσθε hat nicht im Blick, zu einer prüfenden Einstellung gegenüber den Begriffen zu ermahnen. Die Verwendung von λογίζομαι folgt dem Sinn von Phil 3,13, der vor allem eine Haltung oder Einstellung beschreibt. Nicht ein einfaches ‚denk darüber nach‘ wird hier ausgedrückt, sondern eine viel tiefere Auseinandersetzung mit dem, was als positiv empfunden wird. Vgl. M. Bockmuehl, *Philippians*, 1998, S. 254: „In working out the practicalities of a Christian mind for daily life at Roman Philippi, Paul encourages the Philippians to think in terms of the highest standards of culture and morality known to their society.“

formuliert wurde, lässt sie es andererseits offen, ob Paulus wirklich an gesellschaftliche Werte als Verhaltensorientierung der Glaubenden denkt. Denn zum einen spezifiziert Paulus nicht, dass diese Begriffe Werte der Gesellschaft vermitteln und in Philippi vertreten sind,⁵⁶¹ und zum anderen hängt das, was letztendlich unter ‚wahrhaftig, ehrbar, gerecht, rein, liebenswert, wohl lautend‘ verstanden wird, von dem ab, was die Glaubenden selbst schon darunter verstehen – und zwar als Glaubende. Offen bleibt also, ob Paulus den Glaubenden bekannte Begriffe zur Verdeutlichung seiner Botschaft verwendet⁵⁶² oder ob er von den Glaubenden erwartet, dass sie diese Begriffe mit den Prinzipien des Evangeliums (vgl. Phil 1,27) erfüllen. Diese Tugenden stellen aber in beiden Fällen Bezeichnungen der von den Glaubenden unbedingt erwarteten Werte dar; allerdings handelt es sich – wie der kurze Einblick in eine Konkordanz deutlich gezeigt hat – bei den meisten Begriffen nicht um ‚paulinische Sprache‘.

Paulus übernimmt anscheinend bekannte Bezeichnungen positiver Werte und bezieht sie in seine Paraklese ein, um das Verhalten der Glaubenden sowohl ‚nach außen‘ in Hinblick auf die Gesellschaft (vgl. Phil 4,5a), als auch ‚von außen nach innen‘ in Hinblick auf das glaubensgemeinschaftliche Leben zu orientieren.⁵⁶³ Selbst wenn diese gut akzeptierten Werte einer Prüfung unterzogen werden und dem Leben der Glaubenden zur Orientierung dienen, sind für diese vor allem Paulus‘ Botschaft und Verhalten bestimmend, wie dann Phil 4,9a zeigen wird.⁵⁶⁴

Kohärent mit seinem Versuch, die Glaubenden dazu zu bringen, ihr Leben nach den Prinzipien des Evangeliums zu gestalten (vgl. Phil 1,5.27; 2,1ff.; 2,12ff.; 3,8ff.; 3,12ff.), führt Paulus diese Grundintention des Briefes in der abschließenden Paraklese weiter mit dem klaren Hinweis einerseits auf die verkündigte Botschaft und andererseits erneut auf sich selbst als nachzuahmendes Vorbild. Mit dem Relativpronomen ἃ⁵⁶⁵, welches syntaktisch von den

⁵⁶¹ Auch wenn viele Ausleger gern in Phil 4,8 eine Art von „seid bedacht auf alles, was in eurer Gesellschaft wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was wohl lautend ist...“ und dann diese gesellschaftlichen Werte positiv bewerten (s. z.B. G. Friedrich, *Philipper*, 1976, S. 172; J. Gnllka, *Philipperbrief*, 1987, S. 222; N. Walter, *Philipper*, 1998, S. 94f. und U. Müller, *Philipper*, 2002, S. 199. J. Reumann, *Philippians*, 2008, S. 639 geht noch einen Schritt weiter: „The apostle lifts up good and positive factors in the heritage of Philippian Christians and their non-Christian neighbors.“), formuliert es Paulus so jedoch nicht. Eine eher kritische Stellung zu dieser Tendenz nehmen z.B. G. Fee, *Philippians*, 1995, S. 414f.; P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 502f. und H. Wojtkowiak, *Christologie und Ethik*, 2012, S. 264f. ein.

⁵⁶² Vgl. M. Bockmuehl, *Philippians*, 1998, S. 250: „Paul now offers a cross-cultural Christian exhortation in the language of Philippi.“

⁵⁶³ Die Haltung von G. F. Hawthorne, *Philippians*, 1983, S. 186f. („Thus, in all probability the apostle is here acknowledging that there was much good in pagan life and morality, and urges his friends not to be blind to this fact, nor to repudiate it.“) lässt sich sehr schwer mit Phil 2,15 vereinbaren.

⁵⁶⁴ Eine nähere Berücksichtigung aller dieser Begriffe in Phil 4,8 trägt nichts Wesentliches für das Verständnis des Verses bei. Die hier verwendeten Begriffe sind so allgemein formuliert (es fängt schon mit dem ὅσα ἐστὶν an und endet mit dem unbestimmten εἷ τις), dass es genau darauf anzukommen scheint, sie so unspezifisch wie möglich zu formulieren. Für eine detaillierte Analyse aller dieser Begriffe vgl. v. a. J. Reumann, *Philippians*, 2008, S. 616ff.

⁵⁶⁵ Dadurch bildet Paulus schon einen wichtigen Unterschied im Vergleich mit dem einleitenden ὅσα von Phil 4,8.

folgenden vier Verben (ἐμάθετε, παρελάβετε, ἤκούσατε, εἶδετε) abhängt, markiert Paulus die Zusammengehörigkeit seiner Verkündigung und seines Vorbilds als bestimmende Elemente für die Einstellung, für die Haltung und für das Verhalten der Glaubenden. Auf diese deutliche Aufforderung zur Gestaltung des Glaubenslebens nach der schon vermittelten und von dem Apostel selbst gelebten Botschaft folgt eine Zusicherung in Phil 4,9b.

Nach der Reihe von Adjektiven und Substantiven in Phil 4,8 wechselt Paulus zu einer Kette von vier Verben in Phil 4,9a. Diese vier Verben ordneten sich semantisch zu zwei Paaren.⁵⁶⁶ Eingerahmt werden diese zwei Paare einerseits von dem vorangestellten ἃ und andererseits von dem nachgestellten ταῦτα πράσσετε, wodurch diese Struktur zwei gleichrangige Teile entstehen lässt: „Das, was ihr sowohl gelernt habt als auch empfangen habt und sowohl gehört habt als auch in mir gesehen habt, das tut!“.⁵⁶⁷ Anders als in Phil 4,8 wird jetzt in Phil 4,9 ganz deutlich, dass Paulus auf seine eigene Botschaft zurückgreift, um die Glaubenden zu dem erwarteten Verhalten zu motivieren.

Wie wichtig für Paulus der Abschluss dieser Paraklese ist, zeigt die Verwendung von Begriffen „urchristlicher Traditionssprache“,⁵⁶⁸ durch welche er „auf seine Missionspredigt (verweist)“.⁵⁶⁹ Durch die Verben μανθάνω und παραλαμβάνω stellt Paulus einen Zusammenhang zwischen Paraklese und Erstverkündigung her und hebt die erwartete Haltung der Glaubenden als Umsetzung der empfangenen und gelernten Botschaft in der Praxis des Glaubenslebens stark hervor.⁵⁷⁰ Ein vom Evangelium bestimmtes Leben ist also Bestandteil der Erstverkündigung des Apostels, und darauf greift Paulus auch in Phil 4,9a mit Nachdruck zurück.⁵⁷¹ Dass Paulus besonders durch παραλαμβάνω auf die apostolische Überlieferung und auf seine missionarische Erstverkündigung in Philippi selbst zurückgreift, zeigt die Verwendung dieses Verbs in anderen paulinischen Briefen.⁵⁷² In Phil 4,9 führt Paulus das παραλαμβάνω zur

⁵⁶⁶ Für das erste καί als Adversativum vgl. W. Schenk, Philipperbriefe, 1984, S. 270 und J. Reumann, Philippians, 2008, S. 640.

⁵⁶⁷ In der Analyse der Verbaare wird aber deutlich, dass beide auf Paulus selbst – wenn auch in unterschiedlicher Hinsicht – Bezug nehmen. Vgl. z.B. M. Bockmuehl, Philippians, 1998, S. 255: „Two pairs of related verbs describe ways in which the Philippians have had access to Paul’s example: in what they learned and received from him, and in what they heard and saw in him.“ Auch wenn man die Angabe ἐν ἐμοί nur auf εἶδετε bezieht (vgl. aber die Verwendung von ἐν ἐμοί in Phil 1,30), drückt sie eigentlich vom Sinn her den Grundgedanken der gesamten Formulierung aus (vgl. z.B. J. Gnllka, Philipperbrief, 1976, S. 223 und G. Hawthorne, Philippians, 1983, S. 190): Paulus weist sowohl auf Inhalte, die er selbst vermittelt hat, als auch auf sein eigenes Vorbild hin.

⁵⁶⁸ U. Müller, Philipper, 2002, S. 201.

⁵⁶⁹ G. Friedrich, Philipper, 1981, S. 172.

⁵⁷⁰ Dass Paulus mit dem Ausdruck ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἤκούσατε auf seine eigene Botschaft hinweist, versteht sich von selbst, denn derjenige, der die Glaubenden gerade ermahnt, ist der Gründer der Gemeinde.

⁵⁷¹ Auf die Erstverkündigung greift Paulus bei mehreren Gelegenheiten und mit unterschiedlichen Intentionen und Zwecken zurück: vgl. 1Thess 1,9f. 4,1ff.; 1Kor 14,36; 2Kor 1,19; 10,14ff.

⁵⁷² Von der achtmaligen Verwendung des Verbs παραλαμβάνω bei Paulus (1Thess 2,13; 4,1; 1Kor 11,23; 15,1.3; Gal 1,9.12 und Phil 4,9) kommt es ausschließlich in Rückblick auf die von ihm selbst empfangene Botschaft (vgl. 1Kor 11,23: Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου κτλ) und seine apostolische Verkündigung (vgl. 1Kor 15,1: τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε) vor und bildet sogar eine Art *terminus technicus* dafür.

Begründung des parakletischen Komplexes ein. Nichts Neues erwartete also der Apostel von den Glaubenden, sondern einfach die Umsetzung dessen, was er ihnen selbst schon verkündigt hatte. Paulus' Botschaft wird also nicht nur vom Empfangen und Lernen theologischer Inhalte bestimmt, sondern auch als Vermittlung bestimmter Prinzipien zur Gestaltung des neuen Lebens der Glaubenden (ταῦτα πράσσετε).

Zu einer verkündigten Botschaft gehört nicht nur ihre Annahme von der Seite der dann zu Glaubenden gewordenen Zuhörer und Zuhörerinnen, sondern auch eine weitere Belehrung über die dazugehörenden Inhalte. Dies drückt Paulus mit *μανθάνω* aus.⁵⁷³ Diese Phase des Lernens beschränkt sich aber nicht auf die Annahme der Erstverkündigung (vgl. 1Kor 4,6; 14,31) – wofür vor allem Paulus' Briefe selbst als Vermittlung von noch zu lehrenden, zu vertiefenden oder zu korrigierenden Einstellungen Zeugnis ablegen. Durch die Formulierung im Aorist scheint Paulus an dieser Stelle aber vielmehr den punktuellen Aspekt eines Geschehens betonen zu wollen, um dadurch auf seine Erstverkündigung als Ausgangspunkt des dann ins neue Leben der Glaubenden umzusetzenden Ethos zu verweisen. Dass Paulus' Verkündigung von Anfang an mit einer konkreten neuen Einstellung und Haltung – als eine neue Lebensorientierung – verbunden war, klingt dann deutlich im Ausdruck ταῦτα πράσσετε durch.

Durch das zweite Verbpaar *καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί* greift Paulus ein Thema auf, welches den ganzen Brief direkt und indirekt durchzieht: die Nachahmung.⁵⁷⁴ Paulus nimmt am Ende der Paraklese ausdrücklich Bezug auf mehrere Stellen des Briefs, wo sein eigenes Schicksal zum Vorbild der Haltung der Glaubenden wird. Besonders deutlich kommt dieser Aspekt schon in Phil 1,30 zur Sprache: τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον εἶδετε ἐν ἐμοί καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί. Als letzten Rekurs zur Motivierung eines am Evangelium orientierten Lebens (Phil 1,27) führt Paulus in Phil 1,30 seinen eigenen ἀγών nicht nur als nachzuahmendes Vorbild ein, sondern stellt fest, dass die Glaubenden denselben Kampf schon haben, d.h. letztendlich, dass sie ihn in der Praxis des Glaubenslebens (bewusst oder nicht) schon nachahmen (vgl. weiter Phil 3,17).

Obwohl Paulus in Phil 4,9 anscheinend durch *ἠκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί* eher auf Angelegenheiten den missionarischen Einsatz in Philippi betreffend verweist, sind diese Angelegenheiten die gleichen, die der Apostel immer noch zu bewältigen hat (was der Aorist

⁵⁷³ Paulus verwendet das Verb *μανθάνω* nur sechs Mal in seinen Briefen (1Kor 4,6; 14,31; Phil 4,9.11; Gal 3,2 und Röm 16,17 – 1Kor 14,35 ist ein Einschub; dazu s.o. S. 82f.) und in keiner Weise so strikt wie *παραλαμβάνω*.

⁵⁷⁴ Der Aufruf zu Nachahmung bildet ein konstitutives Element paulinischer Paraklese und Ethik (vgl. 1Thess 1,5f; 1Kor 4,6.16; 7,7; 11,1; 2Kor 6,11ff.; Gal 4,12; Phil 3,17). In diesem Aspekt steht Paulus nicht allein im hellenistischen (z.B. Dio Chrysostomus, *Or* 55.4–5; Epiktet, *Diat.* 3.22.45–50) bzw. hellenistisch-jüdischen (4Makk 9,23; TestBenj 4,1; TestAsh 4,3) Kontext der Antike (vgl. B. Fiore, Paul, 2003, S. 228ff). Für eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser Thematik vgl. v.a. H. D. Betz, Nachfolge, 1967, S. 145.

εἶδετε ἐν ἐμοί in Verbindung mit dem Präsens καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί von Phil 1,30 deutlich zeigt). Einstellung und Haltung des Apostels, die nachzuahmen sind, beschränken sich also nicht auf das, was die die Glaubenden von ihm gehört und in ihm gesehen haben bei seinem Aufenthalt in Philippi, sondern erstrecken sich auf aktuelle (aber nicht wesentlich neue) Aspekte, über welche die Glaubenden auch durch den Brief und durch Mitteilungen – ein reger Austausch zwischen Paulus und der Gemeinde wird vorausgesetzt – kontinuierlich informiert bleiben. Dies wird besonders dadurch nachvollziehbar, dass die Grundintention dieses Rekurses auf seinen eigenen Vorbildcharakter die Unterstreichung der Loyalität gegenüber dem Evangelium ist. So bezieht Paulus seine eigene Einstellung und Haltung im Philipperbrief mehrmals ein (vgl. Phil 1,12ff.; 2,1ff; 2,17f.; 3,4ff. 3,12ff.), um diesen Sachverhalt zu verdeutlichen.⁵⁷⁵ Genau wie Paulus in Bedrängnissen dem Evangelium seine uneingeschränkte Loyalität erweist, so sollen auch die Glaubenden ihrerseits Gott ihre Loyalität in schwierigen Lagen erweisen (vgl. bes. 1Thess 1,6ff.).

Durch ταῦτα πράσσετε zeigt Paulus, dass seine Paraklese eine konkrete Umsetzung der schon vermittelten Botschaft ins Glaubensleben zum Ziel hat: „Setzt diese Dinge in die Praxis um!“ Noch deutlicher könnte Paulus die Grundintention einer Paraklese kaum zum Ausdruck bringen. Anders als in Phil 4,1ff, wo es um unterschiedliche Prinzipien geht, führt Paulus in Phil 4,8 allgemeine Orientierungswerte ein, um dann an hervorgehobener Stelle einen Aufruf zur konkreten Umsetzung eines neuen Ethos, welches schon die Anerkennung der Glaubensprinzipien voraussetzt, zu motivieren und zu fordern.⁵⁷⁶ In den Abschlussteil der Paraklese führt Paulus kein neues Element und keine allgemeinen Angelegenheiten ein, sondern spitzt seine Intention mit der Paraklese zu und bringt auf den Punkt, was er von den Glaubenden erwartet: Die von ihm selbst verkündigte Botschaft soll dem Leben der Glaubenden Gestalt verleihen. Auf die abschließende Paraklese des Briefes folgt dann eine erneute theologische Zusicherung, die das geforderte Verhalten theologisch auch unterstreicht.

⁵⁷⁵ Paulus greift diesen Rekurs der Nachahmung in unterschiedlicher Hinsicht auf. In Phil selbst kommen die Aspekte der Nachahmung Christi (Phil 2,5: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) und – obwohl nicht direkt – der Nachahmung seiner Mitarbeiter (Phil 3,17: σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς) zum Ausdruck. Paulus sieht sich selbst als Nachahmer Christi (vgl. 1Kor 4,16) und ruft die Glaubenden auf, ihn nachzuahmen (Phil 3,17), wie auch er sie auch aufruft, Christus nachzuahmen (vgl. Phil 2,5 und 1Thess 1,6). Zudem lässt das Vorkommen dieser Thematik in 1Thess 1,6f. erkennen, dass Paulus von den Glaubenden erwartet, dass sie dann weiter Vorbilder (τύπος) zur Nachahmung für andere Glaubende werden.

⁵⁷⁶ Λογίζομαι bildet eine Vorstufe von πράσσω. Wer keinen Unterschied zwischen beiden Verben erkennen will (so z.B. P. O'Brien, Philippians, 2006, S. 511, der am Ende ταῦτα πράσσετε sogar auf Phil 4,7 bezieht. Vgl. weiter J. Gnllka, Philipperbrief, 1976, S. 222), verkennt sowohl die von Paulus gebildete Struktur in Phil 4,8 und Phil 4,9 als auch die immer stärkere Präzisierung der Paraklese.

Anders als in Phil 4,7, wo Paulus den Glaubenden den Frieden Gottes zusichert, bildet in Phil 4,9 die Gegenwart des Gottes des Friedens selbst den Inhalt der Zusicherung.⁵⁷⁷ Durch ihre syndetische Formulierung knüpft Paulus die vorangegangenen Ermahnungen an die folgende Zusicherung unmissverständlich an. Das einleitende καί von Phil 4,9b markiert die Gebundenheit der folgenden Zusicherung an die vorangegangenen imperativischen Formulierungen. Wenn die Glaubenden sich an die von Paulus verfassten Ermahnungen halten und sie in ihr Glaubensleben umsetzen, wird der Gott des Friedens mit ihnen sein.⁵⁷⁸

Mehr als die Gegenwart Gottes bei den Glaubenden festzustellen oder sie ihnen direkt zuzusichern, bildet Paulus durch diese syndetische und zudem im Futur gebildete Formulierung eine Art von theologischer Motivierung für die Umsetzung der Paraklese.⁵⁷⁹ Deswegen präsentiert Phil 4,9b die Zusicherung nicht als eine isolierte Größe, sondern als Folge der Umsetzung der Paraklese.⁵⁸⁰ Diese Zusicherung steht dadurch in wesentlicher Verbindung mit der praktischen Intention paulinischer Paraklese und hebt die Wichtigkeit der Umsetzung der

⁵⁷⁷ Phil 4,9b bekommt so unterschiedliche Bezeichnungen wie Phil 4,7 und die anderen Vorkommen des Syntagmas in den paulinischen Briefen. Vgl. z. B.: M. Bockmuehl, *Philippians*, 1998, S. 255: „final benediction“ (aber er fügt dann hinzu: „A final benediction wishes the Philippians the presence of the God of peace“). Und am Ende dann: „This promised divine peace (...)“; ‚Benediction‘, ‚Wish‘ und ‚Promise‘ werden von M. Bockmuehl also ohne die nötige Differenzierung verwendet); G. Fee, *Philippians*, 1995, S. 420: „wish of peace“ bzw. „benediction“; G. Friedrich, *Philippianerbrief*, 1981, S. 172: „Segenswunsch“; G. Hawthorne, *Philippians*, 1983, S. 190 und P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 511: „promise“; U. Müller, *Philippianerbrief*, 2002, S. 2001: „Verheißung“; J. Reumann, *Philippians*, 2008, S. 621: „promise of blessing“.

⁵⁷⁸ Wichtig für die Auslegung dieser Perikope ist das Satzgefüge der beiden Zusicherungen, in welchen syndetische Anknüpfungen an die jeweiligen vorangegangenen Ermahnungen zu erkennen sind. Das καί in Phil 4,7 und Phil 4,9b bereitet für die Auslegung des Textes mehr Probleme, als die meisten Ausleger zur Kenntnis nehmen wollen (dazu s.o. S. 150ff.). Genau wie es bei 2Kor 13,11ab häufig der Fall ist, wird auch in Phil 4,7 und Phil 4,8 von den meisten Auslegern die Struktur in einer Art von Konditionalsatz dargestellt oder als eine Art von automatischer Folge (vgl. z.B. G. Hawthorne, *Philippians*, 1983, S. 190, der diese Stelle nach der Übersetzung als konditional in der Auslegung als eine Folge präsentiert: „Then indeed the God of peace will be with you“.), ohne jedoch auf die Problematik einzugehen. U. Müller, *Philippianerbrief*, 2002, S. 197ff.; W. Schenk, *Philippianerbriefe*, 1984, S. 245f. und J. Reumann, *Philippians*, 2008, S. 622 erwähnen ganz explizit das Satzgefüge von V.6–7 und V.8–9 als ein Konditionalsatzgefüge. Erstaunlich ist jedoch, wie häufig dieses Satzgefüge als Konditionalsatz übersetzt und gedeutet wird – ohne syntaktische und textsemantische Erläuterung. Es seien hier nur einige Beispiele erwähnt: J. Gnllka, *Philippianerbrief*, 1976, S. 170f.: „Wenn sie [d.h. die Glaubenden] sich vertrauend Gott überlassen, können sie mit dessen Schutz rechnen.“; G. Hawthorne, *Philippians*, 1983, S. 175: „If you do, the God of peace will be with you.“; N. Walter, *Philippianerbrief*, 1998, S. 95 erwähnt nicht explizit diese Konditionalstruktur, aber deutet den Vers Phil 4,9 konditional, indem er schreibt: „Gottes Friedensgabe wird gerade dann mit und bei den Philippianern sein, wenn sie sich in der angemahnten Weise zu ihren Mitmenschen verhalten.“ E. Haupt, *Gefangenschaftsbriefe*, 1902, S. 164: „Am Schluss von V.6 ist nun nicht ein Punkt zu setzen, als wenn P.[Paulus] zu einem ganz neuen Gegenstande überginge, sondern das Fut. φρουρήσει giebt die unmittelbare Konsequenz und den Segen des im letzten Satze Gesagten an.“ Vgl. z.B. O. Merk, *Handeln*, 1968, S. 195ff., der das καί am Satzanfang als „folgernd“ bezeichnet und dadurch die Zusicherung in Phil 4,7 an die Ermahnung in Phil 4,6 knüpft. W. Michaelis, *Philippianerbrief*, 1935, S. 67 interpretiert das Satzgefüge explizit konditional: „Der Ind Fut zeigt, daß es sich kaum um einen Wunsch des Paulus, sondern um eine Zusicherung handelt, die, mit καί angefügt, sagen soll, was eintreten wird, wenn die Philippianer die Mahnung von 4,6 (...), wahrscheinlich aber alle vorhergegangenen Mahnungen von 4,5–6 befolgen“.

⁵⁷⁹ Semantisch und syntaktisch erlaubt der Text keine Interpunktion, wie sie zwischen Phil 4,6 und Phil 4,7 in Nestle-Aland²⁷ zu sehen ist. Zwischen Phil 4,9a und Phil 4,9b setzt Nestle-Aland dennoch einen Hochpunkt, obwohl die Satzstrukturen gleich sind.

⁵⁸⁰ Für das einleitende καί in Phil 4,9b als Konsekutivum vgl. z.B.: G. Hawthorne, *Philippians*, 1983, S. 190; P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 511.

Paraklese für das Glaubensleben stark hervor. Dadurch motiviert die Zusicherung der Gegenwart Gottes bei den Glaubenden gerade die Umsetzung der Paraklese, welche ihrerseits als in die Praxis des Glaubens umgesetzte apostolische Anweisungen den Glaubenden die Gegenwart Gottes bei ihnen zusichert. Paulus zielt dadurch nicht darauf ab, die Gegenwart des Gottes des Friedens bei den Glaubenden zu bewirken (und schon gar nicht als einfache Folge der Umsetzung einer Paraklese), sondern auf die unbedingte Umsetzung der Paraklese zur Gestaltung der neuen Lebensorientierung bzw. des neuen Ethos als Zusicherung der bleibenden Gegenwart des Gottes des Friedens bei den Glaubenden. Es ist aber nicht das richtige Verhalten der Glaubenden, das die Gegenwart Gottes bei ihnen bewirkt. Garant dieser bleibenden Gegenwart ist ihre Treue zu dem von Paulus verkündeten Evangelium, durch welches sie in eine Beziehung zu Gott hineingeführt wurden, in der sie weiter bleiben sollen.

In dem Zusammenhang von Paraklese und theologischer Ermahnung ist das Futur des Satzes nicht temporal zu verstehen im Sinne einer noch eintreffenden Erfüllung der Gegenwart des Gottes des Friedens. Gott wird nicht erst dann zu den Philippnern kommen, wenn sie sich gut benehmen, denn Gott ist schon bei den Glaubenden und wirkt an ihnen (vgl. Phil 1,6; 2,13). Die Zusicherung, die auf die Ermahnung folgt, blickt aber in die Zukunft der Glaubenden und ermutigt sie, sich weiter nach dem Evangelium zu richten, denn so wird der Gott weiter bei ihnen bleiben.

Am Ende seiner Paraklese verspricht Paulus den Glaubenden weder den Frieden Gottes als Gabe noch ermahnt er die Glaubenden zum Frieden. Indem Paulus aber die Gegenwart Gottes in Verbindung mit dem Frieden bringt, scheint er im Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης den Aspekt eines in der Glaubensgemeinschaft erlebten Friedens ausgedrückt zu sehen. Warum Paulus am Ende seiner abschließenden Paraklese Gott ausgerechnet als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης präsentiert und was das zu bedeuten hat, steht in engem Zusammenhang mit der Funktion der paulinischen Paraklese. Besonders in Phil 4,9ab kann man erkennen, dass Paulus in seiner Verkündigung nicht nur eine neue Realität zwischen Gott und Menschen durch die Einführung der gläubig gewordenen Menschen in die Beziehung zu Gott zum Ziel hat, sondern auch die konkrete Gestaltung dieser daraus entstehenden neuen Realität. Friede bildet somit eine Bezeichnung, die sowohl den neuen Zustand zwischen Gott und den Glaubenden kennzeichnet als auch die praktischen Folgen eines am Evangelium orientierten Lebens in der Glaubensgemeinschaft auf den Punkt bringt, wobei die Möglichkeit des letzten Aspektes von dem ersten bedingt ist.

Die Bezeichnung Gottes als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in Phil 4,9b drückt aus, dass die vorangegangene Paraklese, genau weil sie in erster Linie das Verhalten bzw. das Ethos der Glaubenden nach den Prinzipien des Evangeliums zu gestalten versucht, Ausdruck dessen ist,

was ein Leben in Beziehung mit Gott ausmacht. Friede ist in diesem Zusammenhang Bezeichnung für eine Realität, welche die Glaubenden in der Beziehung mit Gott erleben. In diesem Sinn bildet εἰρήνη in Phil 4,9b keine Bezeichnung des Charakters Gottes⁵⁸¹ und bedeutet auch nicht, dass ‚Gott selbst Friede ist‘;⁵⁸² und nur mit Vorbehalt kann man sagen, dass Gott Quelle und Geber des Friedens ist,⁵⁸³ als ob εἰρήνη eine einfache ‚Gabe Gottes‘⁵⁸⁴ wäre. Weil εἰρήνη im strengeren Sinn keine Gabe Gottes ist, sondern ein Zustand, in dem die Glaubenden in ihrer Beziehung zu Gott leben, wird sie als eine von Gott untrennbare Realität dargestellt.⁵⁸⁵ Zum einen gibt es also Frieden nur dort, wo Gott gegenwärtig ist bzw. wo die Glaubenden in der Beziehung zu diesem Gott leben. Zum anderen leben die Glaubenden in der Beziehung zu Gott, wenn sie die empfangene Botschaft des Apostels in ihr Glaubensleben umsetzen. Dass Paulus am Ende seiner abschließenden Paraklese mehr im Sinn hat als den Glaubenden lediglich die Gegenwart Gottes (in einer indikativischen, aber immerhin futurischen Formulierung) zuzusichern, zeigt schon die Hinzufügung von τῆς εἰρήνης in Verbindung mit Gott. Dadurch zeigt Paulus, dass es bei der Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης zum Abschluss der Paraklese letztendlich weder um Frieden allein geht noch um die Gegenwart Gottes schlechthin, sondern dass beide Größen zur Kennzeichnung eines ganzen Zustandes und einer neuen Realität zusammen gesehen und gesagt werden müssen.

Indem Paulus das neue Ethos der Glaubenden, welches sich an dem verkündigten Evangelium und an dem Verhalten des Apostels orientiert, in Verbindung mit der Gegenwart Gottes bringt, präsentiert er diese Gegenwart als Kennzeichnung der im Glauben geführten Beziehung mit Gott. Gott am Ende der Paraklese als „Gott des Friedens“ zu benennen begründet sie theologisch, denn dadurch zeigt Paulus, dass die von ihm erwartete Einstellung der Glaubenden in ihre Beziehung zu diesem Gott hineingehört. Weil Gott der Gott des Friedens ist, richten sich die Glaubenden nach dem, was zum Frieden gehört, wodurch sie die Prinzipien in ihr Glaubensleben umsetzen, die ihrem neuen Zustand gegenüber Gott entsprechen und von dem Apostel sowohl verkündigt wurden als auch von ihm selbst gelebt werden.

Am Ende seiner Paraklese, im Anschluss an die vorangegangene Ermahnung, führt Paulus in die Zusicherung einen Begriff ein, der nicht nur Gott charakterisiert, sondern vor allem den zu bewahrenden Zustand, den Paulus durch die Umsetzung seiner Paraklese erwartet: Friede.

⁵⁸¹ So aber u.a.: M. R. Vincent, *Philippians*, 1955, S. 140; P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 512.

⁵⁸² So aber weiter G. Hawthorne, *Philippians*, 1983, S. 190.

⁵⁸³ So aber u.a.: P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 512; G. Hawthorne, *Philippians*, 1983, S. 190 scheint zu zweifeln, wenn er schreibt: „This expression (...) means either that God is the source and origin of peace, or is himself characterized by peace, or both at once.“

⁵⁸⁴ So z.B. G. Fee, *Philippians*, 1995, S. 420; N. Walter, *Philippianer*, 1998, S. 95; M. Bockmuehl, *Philippians*, 1998, S. 255.

⁵⁸⁵ Vgl. P. O’Brien, *Philippians*, 2006, S. 512.

Dieser Friede wird den Glaubenden nicht als ein noch zu erwirkender Zustand dargestellt, sondern als ein Zustand, der sich in der Beziehung mit Gott im Leben der Glaubenden bereits verwirklicht. Dadurch subsumiert Paulus am Ende der Paraklese in dem Begriff εἰρήνη das Ziel seiner Ermahnungen. Die Paraklese läuft also auf den Frieden hinaus, und zwar in theologisch-ethischer Perspektive, denn das, was von den Glaubenden geglaubt wird, wird auch von ihnen in ihr Leben umgesetzt. Die Verbindung von Gott und Frieden in einem Syntagma ermöglicht es Paulus, sowohl theologische Aspekte seiner Verkündigung als auch die erwartete Umsetzung seiner Paraklese, die auch Bestandteil seiner Verkündigung selbst ist, in einem Zusammenhang zu präsentieren.

Was Paulus' Erwartungen eines neuen Ethos der Glaubenden in Philippi betrifft, wird nachvollziehbar, wenn man ein Bild der römischen Militärkolonie vor Augen hat. Die Philipper selbst leben als Bestandteil einer umfassenden Größe in einem bestimmten Frieden und sie erweisen dem Garanten dieses Friedens ihre Dankbarkeit durch ihre politische Loyalität. Was Paulus von den Glaubenden in einer kleinen Stadt wie Philippi erwartet, kann deswegen in mehreren Aspekten sehr schnell zum Politikum werden.

7. Die Brisanz einer konkurrierenden Botschaft in einer kleinen, durchweg römisch geprägten Stadt des *Imperium Romanum*

Dass Paulus mit der Paraklese immer wieder auf das Glaubensleben in Hinblick auf die bestehende Beziehung zwischen Glaubenden und Gott und auf eine Lebensorientierung an dieser Beziehung abzielt, zeigt die mehrfache Verwendung des Ausdruckes ἐν κυρίῳ und Derivaten: ΣΤΗΚΕΤΕ ἐν κυρίῳ (Phil 4,1); φρονεῖν ἐν κυρίῳ (Phil 4,2); χαίρετε ἐν κυρίῳ (Phil 4,4); ὁ κύριος ἐγγύς (Phil 4,5) und der abschließende Ausdruck φρουρήσει (...) ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Phil 4,7) – wobei dieser letzte Ausdruck deutlich macht, dass der gemeinte κύριος Jesus Christus ist. Dieses christologische Element als Ort bzw. Sphäre des Vollzugs des Glaubenslebens als neue bestimmende Wirklichkeit verleiht der Paraklese und der Zusicherung eine besondere theologisch-christologische Geschlossenheit und stammt aus Stellen wie Phil 3,20f.⁵⁸⁶ In diesem Sinn wird die theologische Grundintention der Paraklese vor ihrem

⁵⁸⁶ Für eine detaillierte Darstellung der nachdrücklichen Verwendung von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν κυρίῳ und ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ in Phil und allgemein bei Paulus vgl. bes. G. Friedrich, Philipper, 1981, S. 169ff., der folgendes feststellt: „Es fällt auf, daß die Formel ‚in Jesus Christus‘ (...) und ‚in Christus‘ (...) sich in paränetischen Stücken sehr selten findet. Während Paulus mit dieser Wendung in den meisten Fällen das Heilshandeln und die Heilsgabe Gottes zum Ausdruck bringt, gebraucht er die Worte ‚im Herrn‘ stärker im Bezug auf das Handeln der Glaubenden, die noch in dieser Zeit und in dieser Wirklichkeit leben, aber der kommenden Zeit und der kommenden Wirklichkeit

Veranlassungshintergrund erkannt: Trotz der durch ihr soziales Umfeld bewirkten Bedrängnisse werden die Glaubenden die Beziehung zu Gott in Jesus Christus als den bewahrenden Frieden erfahren und ihr Leben wird dadurch gestaltet.⁵⁸⁷

Die Art und Weise, wie Paulus εἰρήνη in Phil 4,7 und Phil 4,9 einsetzt, bewirkt, dass es nicht nur nach Kontrastierung mit ‚Sorgen‘ und ‚frommen Gefühlen von Geborgenheit‘ klingt. Das Syntagma ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ in Verbindung mit φρουρέω und in Zusammenhang mit einer hervorgehobenen Verwendung von christologischen Elementen kontrastiert den Frieden Gottes mit dem Umfeld der Glaubenden. Die Unterscheidung des Lebenswandels der Glaubenden von demjenigen ihres sozialen Umfelds mit dem Ausdruck ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει⁵⁸⁸ in Phil 3,20 und die gerade in diesem Zusammenhang sehr kühne Darstellung Jesu Christi als σωτήρ⁵⁸⁹ und κύριος⁵⁹⁰, mit der klare Herrscherprärogative einer Vorstellung wie in Phil 3,21c κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα (vgl. Phil 2,10) zum Ausdruck kommen, sind eine gute Vorbereitung darauf, εἰρήνη in einem ähnlichen Zusammenhang zu verstehen. Denn Philippi lebt als römische Kolonie unter dem Schutz Roms und erweist aus Dankbarkeit und Verbundenheit seine Loyalität durch unterschiedlichste Mittel. Indem Paulus auf Begriffe wie σωτήρ, κύριος, πολίτευμα, φρουρέω und εἰρήνη in so nahem Kontext recurriert und sie auf die Realität der Glaubenden überträgt, kontrastiert er seine Botschaft geradezu mit bekannten Elementen aus dem Umfeld der Glaubenden.

In einem Handstreich überträgt Paulus z.B. die kaiserlichen Titel auf Jesus Christus und stellt τὰ πάντα als Jesus untertan dar (Phil 3,21), wobei die Anklänge an kaiserliche Machtinszenierung hörbar sind. Dann fast Paulus in Phil 4,1 die Intention des Vorangegangenen zusammen und zeigt, dass es für Glaubende auf ein im Glauben fest stehendes Leben bzw. auf ein Leben im Herrn ankommt und dass von dort her gelebt werden soll. Ab diesem Punkt weist Paulus immer wieder darauf hin, dass seine Ermahnungen ‚im Herrn‘ vollzogen werden. Dieses Element verwendet er bis zum Abschluss der Paraklese, als er auf Jesus Christus hinweist. Am Ende seiner Paraklese verwendet Paulus dann einen Begriff, der als so umfassend und von solcher Bedeutung für das Leben der Glaubenden in Philippi präsentiert wird, dass er den

schon jetzt angehören. Das Denken und Reden, Fühlen und Tun des Menschen, der in Jesus Christus ist, geschieht im Herrn, der das ganze Leben der bis in die Äußerlichkeit des Alltags hinein bestimmt.“

⁵⁸⁷ Der Nachdruck, der gleich nach Phil 3,20ff. auf das christologische Element gelegt wird, plausibilisiert die Behauptung von M. Tellbe, *Sociological Factors*, 1994, S. 113f.: „(I)n view of the historical setting of the letter, the distinctive use of the Christology in Philippians is likely to have been deliberately employed in order to encourage the Philippian church to display its first loyalty to the heavenly Saviour and Lord and not to the Roman emperor.“

⁵⁸⁸ Für den Ausdruck τὸ Ῥωμαῖον πολίτευμα vgl. z.B. Polybius 6.56.6. Für die Bezeichnung der jüdischen Sozialorganisation als πολίτευμα (auch im einfachen Sinn von Stadt) vgl. 2 Makk 12,7; Josephus, *Ant.* 12,108. Zu πολίτευμα vgl. weiter R. Feldmeier, *Fremde*, 1992, S. 80ff.

⁵⁸⁹ Es handelt sich in Phil 3,20 um die bei Paulus einmalige Verwendung von σωτήρ. Zu ‚Retter‘ als Kaiser-Epitheton vgl. z.B. F. Jung, *ΣΩΤΗΡ*, 2002, bes. S. 309ff.

⁵⁹⁰ Vgl. z. B. M. Tellbe, *Sociological Factors* 1994, S. 113f.

Eindruck erweckt, dass Paulus an dieser Stelle den Frieden so nah wie möglich in Verbindung mit Gott bringen will, um so in die Beziehung der Glaubenden zu Gott im Herrn bzw. in Jesus Christus einzuführen. Am Ende der Paraklese bringt das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης theologisch genau auf dem Punkt, was Paulus im neuen Leben der Glaubenden als verwirklicht ansieht: den Frieden. Indem er das tut, schafft er eine Kontrastierung mit jedweder anderen im damaligen Kontext vorhandenen Friedensvorstellung und bricht gleichzeitig mit allen anderen vorhandenen Loyalitätsansprüchen.⁵⁹¹

Dass Philippis Selbstbewusstsein als Veteranenkolonie im Verbundenheitsgefühl gegenüber dem Kaiser verankert war, belegt schon die Tatsache, dass sich sein Name überall in der Stadt auf Inschriften findet: *Colonia Iulia Augusta Philippensis*. Zudem fühlten sich die Bürger voller Stolz sowohl der italischen *tribus voltinia* verbunden als auch dem *ius Italicum* verpflichtet.⁵⁹² Da sozio-politische Lage und religiöses Gepräge ineinander verwickelte Aspekte in Philippis Alltag waren, ist es sehr unwahrscheinlich, dass Paulus eine Botschaft mit universellen Ansprüchen (vgl. Phil 1,27; 2,10; 3,20f.) einerseits unauffällig und konfliktlos verkündigen würde und dass er sich andererseits der politischen Brisanz seiner Verkündigung nicht bewusst war. Vor allem aber die Glaubenden in Philippi sollen sich über die praktische (sozio-politische und religiöse) Bedeutung dieser angenommenen Botschaft und über das von ihnen erwartete neue Ethos bewusst sein. Dieses Konfliktpotential hat schon der Verfasser der Apostelgeschichte verstanden, indem er bei Paulus' missionarischer Wirkung in Philippi das aus der Verkündigung des Evangeliums resultierende neue Ethos dem *mos maiorum* der Römer gegenüberstellt (vgl. Apg 16,20ff.).⁵⁹³

Zusammenfassung und Ausblick

Genau wie der römische Friede Philippi bewahrt, so bewahrt der Friede Gottes die Glaubenden. Da aber die Prinzipien, denen sich die Glaubenden verpflichtet fühlen bzw. sich verpflichtet fühlen sollen, nicht diejenigen sind, die das Leben der Menschen in Philippi bestimmen (mit Paulus' Worten in Phil 3,20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει

⁵⁹¹ J. Reumann, *Philippians*, 2008, S. 636 stellt diese These auf, ohne darauf einzugehen, und W. Popkes, *Philipper 4,4–7*, 2004, S. 253 erkennt zwar, dass Paulus den Frieden „in ein Konkurrenzverhältnis“ rückt, aber konzentriert sich mehr auf den allgemeinen Diskurs über die römische Politik bzw. über die Pax Romana mit Verweis auf 1Thess 5,3 und die Verwendung von *voũς* als ‚römische Staatsräson und politische Ratio‘ denn auf die Bedeutung dieses Verhältnisses für Phil 4,7 bzw. für die Glaubenden.

⁵⁹² Über die *tribus voltinia* vgl. P. Pilhofer, *Philippi*, 1995, S. 122f.

⁵⁹³ In einer Stadt mit 5.000 bis 10.000 Einwohnern (so P. Pilhofer, *Philippi*, 1995, S. 76) blieb eine Gruppierung, die mit dem vorherrschenden Ethos brach (besonders dadurch, dass es unvorstellbar ist, dass die Glaubenden weiter an Prozessionen, Kaiserspielen, öffentlichen Mählern und Kulte anderer Gottheiten teilgenommen haben) sicher auch nicht unbemerkt. Für den Konflikt in Apg 16,11ff. vgl. z. B. M. Tellbe, *Paul*, 2001, S. 234ff.

und in Phil 1,27 ausgedrückt: *μόνον ἄξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε*), verleiht Paulus den Syntagmen *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ* und *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* eine brisante politische Nebenbedeutung.⁵⁹⁴ Indem Paulus zentrale Aspekte des Gemeinwesens einer Stadt wie Philippi in seinen Diskurs einführt, relativiert und ersetzt er durch das gepredigte Evangelium die bestimmenden sozialen Werte seiner Leser und Zuhörer. Dadurch wird Paulus' Botschaft zum Politikum und trifft das Herz der römischen Politik: die Loyalität dem Kaiser und dem *Imperium Romanum* gegenüber durch die Einführung eines neuen Ethos, welches sogar mit dem für die Römer teuer gewordenen Begriff ‚Frieden‘ in Zusammenhang konzipiert wird.⁵⁹⁵ Indem Paulus die Existenz der Glaubenden von einem Frieden bestimmt sieht, der nicht derjenige ist, nach dem sich Philippi orientiert, bricht er mit dem Gemeinwesen der römischen Kolonie.

Sowohl Paulus als auch die Glaubenden in Philippi leben in einer Realität, die von einer anderen Vorstellung des Friedens bestimmt wird. So wie Paulus das Leben der Glaubenden durch sein Evangelium bestimmt sehen will, ist es unausweichlich, dass diese beiden Ansprüche früher oder später in Konflikt geraten. Da Paulus von den Glaubenden eine Einstellung und ein Verhalten erwartet, welches ihre Loyalität seiner Botschaft gegenüber erweisen soll, fordert er von den Glaubenden ein ebenso zentrales Element, wie es auf politischer Ebene von Philippi dem Römischen Reich gegenüber als Zeichen der Loyalität erwiesen wird. Diese Loyalität erweist sich unter anderem in der Anerkennung des Abhängigkeitsverhältnisses der Philipper von Rom und seinen Herrscherfiguren, die in Philippi feierlich als Gott verehrt werden.

In seiner abschließenden Paraklese, wo Paulus zu umfassenderen Kategorien übergeht, zeigt er deutlich, dass er, indem er das Tun der Glaubenden durch sein Evangelium zu bestimmen versucht, ein neues Ethos im Auge hat, welches dem ganzen Leben der Glaubenden Gestalt geben soll. In diesem Zusammenhang verwendet er wieder den Begriff, der diesen Zustand bezeichnen kann: *εἰρήνη*. Zum einen subsumiert Paulus, indem er am Ende der Paraklese den Begriff *εἰρήνη* einführt, das Ziel seiner Paraklese diesem Begriff. Auf den Frieden also läuft alles hinaus, was er vorher parakletisch formuliert hat. Zum anderen bestimmt er, indem er gerade diesen Begriff

⁵⁹⁴ Auch wenn Paulus dies nicht antithetisch formuliert (so die zentrale These von J. M. G. Barclay, Church, 2011, S. 376ff.) tut er es indirekt trotzdem. Indem Paulus aber seine Ermahnung mit einem *μόνον* in Phil 1,27 verstärkend einführt, erweckt er schon einen anderen Eindruck. So schreibt R. Feldmeier, Fremde, 1992, S. 81: „(d)urch den Bezug auf das Bürgerrecht vermag Paulus gerade den verpflichtenden, die ganze jetzige Wirklichkeit bestimmenden Charakter der himmlischen ‚Staatszugehörigkeit‘ deutlich zu machen.“ Daraus muss man als Glaubende in einer Militärkolonie die Konsequenzen für das alltägliche Leben ziehen, denn, wie R. Feldmeier, Fremde, 1992, S. 82 selbst auf den Punkt bringt, führt diese von Paulus erwartete Einstellung der Glaubenden zu einer „Entfremdung der Christen von ihrer Umgebung“. Wie oben schon gezeigt wurde, gibt es die Stadt Philippi nur dank Augustus und seiner Politik und eine Entfremdung dieser Realität gegenüber ist eine Entfremdung gegenüber dem römischen sozio-politischen und religiösen Gebilde.

⁵⁹⁵ Anders als die Auffassung von C. S. de Vos, Church, 1999, S. 281ff. kann man im Philipperbrief nicht feststellen, dass Paulus die Glaubenden ausdrücklich dazu aufruft, ihre politische Loyalität zu wechseln. Dies vollzieht sich erst in der Praxis des Glaubens, soweit die Werte der Glaubenden in Konflikt mit denen ihres Umfelds geraten.

in wesentlichen Zusammenhang mit Gott bringt, diesen Zustand in Verbindung mit dem Gott, den er verkündigt. Friede ist letztendlich für Paulus nur in Zusammenhang mit Gott vorstellbar und hat mit dem praktischen Leben der Glaubenden zu tun.

V. Der Gott des Friedens in Römer 15,33

Einleitung

Mit der Formel παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί leitet Paulus in Röm 15,30 eine Paraklese ein, welche durch ein einziges Satzgefüge bis zu Röm 15,32 reicht. Diese Paraklese bringt die vorangegangenen Mitteilungen über seine Reisen – sowohl nach Jerusalem als auch nach Rom – zusammenfassend auf den Punkt und bezieht die Glaubenden in Rom in Paulus' Pläne mit ein. Diesen Abschnitt, und damit den inneren Rahmen des Briefes, schließt Paulus in Röm 15,33 mit einer Zusicherung, die das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης einschließt.

Die Auslegung von Röm 15,30ff. wird zeigen, dass ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Paraklese und gesamtem Briefkonzept besteht. Dadurch, dass Paulus diese Paraklese mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in Röm 15,33 abschließt, bringt er sowohl heilstheologische als auch missionsstrategische Aspekte des Römerbriefes zum Ausdruck.

1. Rom, das Imperium Romanum und die Pax Augusta

1.1 Die Neue Ära und der Kaiserkult

Die bis hier vorgenommenen kurzen Darstellungen bezüglich der Gegebenheiten in den römischen Städten, wo Paulus tätig war, orientierten sich an Paulus' historischem Briefschreibprozess – welcher eigentlich einen Zeitraum von maximal 10 Jahren umfasst und größtenteils unter Claudius' Regierungszeit fällt. Diese Gegebenheit in Hinblick auf die Elemente, die in Zusammenhang mit der *Pax Augusta* standen, bildet eigentlich eine methodische Schwierigkeit. Denn das, was Paulus und die Glaubenden in der Hauptstadt der römischen Provinz Makedonien (Thessaloniki), in der römischen Veteranenkolonie *Colonia Iulia Augusta Philippensis* (Philippi) und in der römischen Kolonie *Colonia Laus Iulia Corinthiensis* (Korinth) als alltägliches politisch-religiöses Gepräge vorfanden, wurde wesentlich von Rom bestimmt. Deswegen sollten eigentlich die mit Rom verbundenen politisch-religiösen Aspekte des Herrschaftsverhältnisses zwischen der Hauptstadt des *Imperium Romanum* und den regionalen Machtzentren in Achaia und Makedonien als Grundlage für die jeweilige Darstellung dieser Städte dienen. Denn von Rom aus gelangten das offizielle politisch-religiöse Programm und ein entsprechendes Loyalitätssystem ins gesamte *Imperium Romanum* bzw. ins Zentrum der paulinischen Missionsgebiete Makedonien und Achaia. Aber wie im Folgenden noch zu zeigen

sein wird, bestimmten einerseits auch Initiativen aus den Provinzen allmählich das religiöse Bild der Hauptstadt des *Imperium Romanum*. Andererseits wurde schon während der kurzen historischen Überblicke in den vorangegangenen Kapiteln ausführlich auf den Zusammenhang mit dem gesamten *Imperium Romanum* hingewiesen. Die folgende – prinzipiell auf den Begriff *pax/εἰρήνη* beschränkte – Auseinandersetzung mit der Inszenierung und Profilierung der *Pax Romana* bzw. *Pax Augusta* wird – vor allem in Bezug auf religiöse Aspekte – den bisherigen historischen Überblick in verschiedener Hinsicht wesentlich bereichern, ausweiten und bestätigen.

Die wirren Jahre des verheerenden Bürgerkrieges hinterließen in der Bevölkerung des *Imperium Romanum* einen prägenden Eindruck von etwas, was sie nicht mehr erleben wollten. Im Vergleich mit jener Zeit schien seit Augustus in der Tat ein neues Zeitalter in die Welt hereingebrochen zu sein.⁵⁹⁶ Der lang ersehnte Friede wurde von Augustus selbst bei seinem Streben nach Alleinherrschaft bewusst genutzt und von seinen Nachfolgern lebendig gehalten. Die allgemeine Stimmung, in einem besonderen Zeitalter zu leben, wurde sicher nicht von allen Menschen im gesamten Reich gleich empfunden, bestimmte aber das allgemeine Bewusstsein, dass Friede im *Imperium Romanum* vor allem mit Augustus und seinen Nachfolgern zusammenhing und dass die *aurea aetas* vom Kaiserhaus abhängig war. Diese allgemeine Stimmung, welche Thessaloniki, Philippi, Korinth und viele anderen Städte mit Rom gleichermaßen teilten, bringt z.B. die Inschrift von Halikarnassos⁵⁹⁷ deutlich zum Ausdruck:

„Da die ewige und unsterbliche Natur des Alls das größte Gut aus überschäumender Freundlichkeit den Menschen schenkte, indem sie Caesar Augustus hervorbrachte, den Vater für ein glückseliges Leben bei uns und Vater seiner einheimischen Göttin Roma, den einheimischen Zeus und Retter des Menschengeschlechts, dessen Wünsche in allem die Vorsehung nicht nur erfüllte, sondern übertraf; denn Land und Meer leben in Frieden, Städte glänzen in gesetzlicher Ordnung, in Eintracht und Überfluss; es ist ein förderlicher Höhepunkt für jedes Gut, für gute Hoffnungen auf die Zukunft, für guten Mut für die Gegenwart der Menschen, die mit Festen, Standbildern, Opfern und Liedern...[Inschrift bricht an dieser Stelle ab].“⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Vgl. den Eindruck von Velleius Paterculus, *Römische Geschichte* II 89. Velleius ist ein interessanter Zeitzeuge (geboren circa 20 v.Chr.) denn er befand sich um die Zeitenwende als Militärtribun in Makedonien und Thrakien.

⁵⁹⁷ V. Ehrenberg/A. H. M. Jones, *Documents*, 1976, Nr. 84a.

⁵⁹⁸ Zitiert nach H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt*, 1996, S. 50. Für den Griechischen Text s. V. Ehrenberg/A. H. M. Jones, *Documents*, 1976, S. 83f.

Das gleiche Gefühl, in einer neuen Ära zu leben, bringt auch der Kalendererlass der Provinz Asia (vermutlich im Jahr 9 v.Chr. verfasst) auf Griechisch und Lateinisch⁵⁹⁹ (genauso panegyrisch wie die Inschrift von Halikarnassos) zum Ausdruck.⁶⁰⁰ Diese Initiative, die Einführung einer neuen Zeitrechnung mit dem Anfang des neuen Kalenders am 23. September (dem Geburtstags des Augustus), zeigt zum einen, wie der Alltag von politisch motivierten Entscheidungen betroffen war,⁶⁰¹ und vermittelt zum anderen die allgemeine Stimmung der Dankbarkeit und der Loyalität, die viele Menschen in den Provinzen gegenüber Augustus empfanden und in unterschiedlicher Weise sichtbar machen wollten. Welche religiösen Vorstellungen in diesem Erlass mitschwingen, zeigt schon die Nennung des Geburtstages des Augustus (OGIS II, 458, Z. 5): ἡ τοῦ θειοτάτου Καίσαρος γενέθλιος ἡμέρα (Der Geburtstag des göttlichsten Kaisers); die lückenhafte lateinische Übersetzung spricht aber nur von *natalis principis nostri*.

Solche dichterischen und nicht weniger panegyrischen Zeugnisse stehen in konsequenter Übereinstimmung mit der Geschichtsdeutung, die in Rom in Verbindung mit Octavian/Augustus betrieben wurde. Schwierig ist jedoch, dabei ‚wahrnehmbare sozio-politische Realität‘ und religiös-kulturelle Vorstellungen von ‚dichterischer Freiheit‘ zu unterscheiden. Wie auch immer diese dichterische Freiheit sich äußert, so spiegeln doch die großen Erwartungen, die nach dem Bürgerkrieg auf Octavian/Augustus gesetzt wurden, die Realität wider. Diese Erwartungen des Anbruchs einer ‚neuen Zeit‘ bzw. der goldenen Zeit wurden dann konsequent weiter mit seinen Nachfolgern verbunden.⁶⁰² Ein besonderes (und auch sehr schwierig zu deutendes⁶⁰³) Zeugnis jener Zeit bildet nach wie vor die 4. Ekloge von Vergil,⁶⁰⁴ wonach alle Sehnsucht nach einer neuen Ära mit der Geburt eines Kindes⁶⁰⁵ in Verbindung gebracht wird. Schon in der 4. Ekloge lässt sich nicht nur das bestimmende *Pax*-Motiv als Sehnsuchtsgefühl finden, sondern auch

⁵⁹⁹ OGIS II, 458 und SEG IV, 490.

⁶⁰⁰ Fragmente dieses Kalenders wurden in Priene, Eumeneia, Apaneia, Dorylaion, Maeonia und Metropolis gefunden. Dazu vgl. W. Ameling, *Kaiserkult*, 2011, S. 19, Anm. 21.

⁶⁰¹ Der Geburtstag des Kaisers wurde nicht jährlich, sondern monatlich gefeiert: vgl. z.B. das Dekret aus Mytilene, IG XII, 2, 58 Z. 20.

⁶⁰² Augustus selbst versucht jedoch sowohl in seinem Bau- und Bildprogramm (auch auf Münzen) als auch in den *Res gestae* alle möglichen Assoziationen mit den Bürgerkriegen zu vermeiden. Denn das neue, goldene Zeitalter soll gefeiert werden und nichts soll an das Alte erinnern. Vgl. dazu bes. P. Zanker, *Macht der Bilder*, 2009, S. 90ff. und S. 171ff.

⁶⁰³ Vgl. M. von Albrecht, *Vergil*, 2006, S. 23: Die 4. Ekloge ist eines „der geheimnisvollsten Gedichte nicht nur Vergils, sondern der Weltliteratur.“ Vgl. weiter W. Clausen, *Virgil*, 1994, S. 119: „A beautiful, mysterious poem.“

⁶⁰⁴ Aus dem Meer von Literatur vgl. z.B. W. Kraus, *Vergils vierte Ekloge*, 1980, S. 604-645 und H. Seng, *Vergils Eklogenbuch*, 1999.

⁶⁰⁵ Ob es dabei um Augustus bzw. um ein Kind von Augustus‘ Umfeld handelt oder ob „es doch um die Geburt eines neuen Zeitalters“ geht (so M. von Albrecht, *Vergil*, 2006, S. 55), bleibt in der Forschung völlig offen und konsequent umstritten.

begrifflich kommt es vor (Vergil, 4. Ekloge, 17), und zwar nicht im Sinn von militärischen Eroberungen.⁶⁰⁶

„Die Frage nach dem Frieden durchzieht leitmotivisch die gesamte augusteische Zeit.“ So bringt U. Schmitzer⁶⁰⁷ Augustus‘ Zeitalter auf den Punkt, doch dies gilt auch für die Iulisch-Claudische Dynastie bzw. besonders für Claudius. Denn schon bald nach Augustus‘ Sieg bei Aktium verbreitete sich eine sehr positive Einstellung in Rom und in den Provinzen des *Imperium Romanum*, die nicht nur als Sehnsucht verstanden werden darf, sondern auch in der Tat als neue Zeit empfunden wurde. Diese günstige Situation wurde dann auch als Verwirklichung dieses ersehnten Zustands politisch inszeniert und offiziell (besonders von Dichtern wie Vergil, Properz, Ovid, usw.)⁶⁰⁸ vorangetrieben. Propaganda und Wirklichkeit verwickelten sich und ließen sich schon zur frühprinzipatischen Zeit kaum noch voneinander trennen. Aber die „Zuversicht in die Dauerhaftigkeit des wiederhergestellten Staates und das Vertrauen in seinen Lenker wuchsen allenthalben. (...). Jeder konnte die Erfolge des neuen Regimes am eigenen Leibe erfahren.“⁶⁰⁹ Diese ‚neue Zeit‘ hat mit sich auch neue religiöse Vorstellungen nach Rom gebracht, nämlich den Kaiserkult.

Der Kaiserkult als religiöser Aspekt der politischen Legitimation des Herrschers bildet ein Element, welches nicht von Rom den Provinzen und Städten aufgezwungen wurde. Die Tendenz, eine Herrscherfigur in die Göttersphäre hineinzusetzen, vollzieht sich eher in der anderen Richtung, nämlich von den östlichen Provinzen in den Westen. Aber sehr früh haben sich die römischen Herrscher des entstehenden Prinzipats diesen Aspekt angeeignet.⁶¹⁰ Die Anerkennung der göttlichen ‚Aura‘ bzw. der Göttlichkeit der Herrscher diente dann zum einen

⁶⁰⁶ Dazu s. W. Clausen, Virgil, 1994, S. 122f.

⁶⁰⁷ U. Schmitzer, Friede, 2009, S. 95. So auch z.B. A. Mastino/A. Ibba, L’imperatore, 2012, S. 146.

⁶⁰⁸ Hilfreich zum Verständnis der poetischen Darstellung der neuen Ära, die mit Augustus anfang und durch Frieden gekennzeichnet ist, sind Vergils Werke. Aus seiner 4. Ekloge, seinem 6. Buch in der *Aeneis* und den *Fasti* entsteht das Verhältnis von ‚Verheißung‘, ‚Erfüllung‘ und ‚Weiterführung‘ des Friedens. Diese Werke zeigen, wie die Sehnsucht nach Frieden sich in Augustus erfüllte und wie Augustus‘ Herrschaft der Garant für den bestehenden neuen Zustand (nach Sueton, Aug. 10,3 das *saeculum Augustum*) war.

⁶⁰⁹ P. Zanker, Macht der Bilder, 2009, S. 171. In diesem Zusammenhang wird auch klar, warum der Kaiserkult sich dann verbreiten konnte. Vgl. dazu W. Ameling, Kaiserkult, 2011, S. 18: „Götter waren nicht nur im Kult präsent – sondern Kult war in der Regel eine Folge ihrer wahrgenommenen Präsenz im menschlichen Leben. Der Kaiser als lebender Gott war – ob nah oder fern – in unterschiedlicher Form schon im alltäglichen Leben der Bürger wie Provinzialen präsent. Der Kult ist nur eine Form, in der diese Präsenz anerkannt wird, d.h. er ordnet sich in einen weiteren und größeren Bereich ein, in dem der Kaiser in der Öffentlichkeit präsent ist.“ Über die Hervorhebung der Leistung des Augustus als Motivation für die Verehrung vgl. J. Süß, Kaiserkult, 1999, S. 263ff.

⁶¹⁰ Dazu vgl. v. a. P. Zanker, Macht der Bilder, 2009, S. 42ff. und M. Clauss, Kaiser und Gott, 1999, S. 46ff. Aus Rom selbst vgl. Horaz, Briefe 2,1,15-17 (aus dem Jahr 13 oder 14 v. Chr.): „Reichlich und rechtzeitig erweisen wir dir Ehrungen, während du noch auf Erden gegenwärtig bist, nicht erst nach deinem Tod, wie es für Romulus, Liber, Castor und Pollux getan wurde. Und wir stellen Altäre auf, an denen man bei deinem Namen schwören kann (muss). Dabei bekennen wir öffentlich, dass nichts (Derartiges wie dein Numen) niemals und nirgends aufgehen wird, nichts Derartiges aufgegangen ist.“ (aus J. Schröter/J. Zangenberg, Umwelt, 2013, S. 404).

der sakralen Überhöhung des Kaisers bei dem Versuch, sich politisch zu legitimieren,⁶¹¹ und zum anderen spielte sie auf der Seite der Provinzen bzw. Städte eine wichtige und strategische Rolle beim Ausdruck der politischen Loyalität.⁶¹² Die Darstellung dieses langen Entstehungsprozesses würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, deswegen werden im Folgenden nur Elemente angeführt, die zu der zentralen Fragestellung dieses Überblickes Entscheidendes beitragen.

Nach Caesars Konsekration als *divus Iulius* war Octavian der erste Römer, der sich als Sterblicher offiziell als *divus filius* bezeichnen durfte. Diese neue Titulatur wurde im griechischen Teil des Reichs als θεοῦ υἱός wiedergegeben.⁶¹³ Wer aber so viel Wert darauf legt, „Gottessohn“ genannt zu werden,⁶¹⁴ der weiß, mit welchen Assoziationen er zu tun hat. Denn besonders im östlichen Teil des Reiches herrschte die Auffassung, dass der Sohn eines Gottes auch zu den Göttern gehört und dass ein „Gottessohn“ die göttlichen Attribute besitzt. In diesem Zusammenhang gehört selbst Octavians neuer Name. Denn der Name *Augustus* erhob Octavian schon im Jahr 27 v. Chr. in die göttliche Sphäre, da sowohl die Bezeichnung *augustus* als auch (viel stärker noch) σεβαστός übertrugen offiziell auf Octavian einen Begriff des kultisch-sakralen Bereiches darstellt.⁶¹⁵ Was Augustus von seinen Nachfolgern jedoch besonders unterscheidet, ist dass er diese Ehrungen durch freie Entscheidung des Senats und des Volkes bekam (vgl. Augustus, *Res gestae* 34); seine Nachfolger ihrerseits haben die Ehrungen einfach geerbt.

⁶¹¹ Vgl. wie Properz dichterisch den vergöttlichen *Iulius Caesar* bei Actium Augustus begleiten lässt (Properz, 4. Buch, 6. Elegie, 59f.): „at pater Idalio miratur Caesar ab astro: ‚Sum deus; en nostri sanguinis ista fides.‘“

⁶¹² Im Osten wurde die Inthronisation des Kaisers so wie eine Konsekration wahrgenommen: vgl. bei J. Schröter, J. Zangenberg, *Umwelt*, 2013, S. 404 den Kaisereid von Assos aus dem Jahr 37 n. Chr.: „Da der von allen Menschen erhoffte Regierungsantritt des Gaius jetzt vermeldet wurde, da der Kosmos darob kein Maß für seine Freude gefunden hat, da jetzt jede Stadt und jedes Volk zur Anschauung des (neuen) Gottes nach Rom geeilt ist, wurde beschlossen, eine Gesandtschaft der ersten und besten der Römer und Hellenen nach Rom zu entsenden.“

⁶¹³ Dazu vgl. z.B.: A. Benjamin/ A. E. Raubitschek, *Arae Augusti*, 1959, S. 71.

⁶¹⁴ Augustus selbst übte sehr großen Druck für die Aufrichtung eines Tempels für den *Divus Iulius* im Forum aus. Vgl. dazu P. Zanker, *Macht der Bilder*, 2009, S. 44: „42 v. Chr. setzte Octavian die offizielle Aufnahme des vergöttlichen Caesar (Divus Iulius) in den Staatskult und die Verehrung des neuen Gottes in allen Städten Italiens durch. Von nun an konnte er sich *Divi filius*, Sohn des Vergöttlichten, nennen. Überall wurden jetzt Altäre errichtet. Auf dem Forum Romanum begann man an prominenter Stelle mit dem Bau eines Tempels, der bereits Jahre vor seiner Vollendung (29 v. Chr.) auf Münzen erschien.“

⁶¹⁵ Dazu E. Weber (Hrsg.), *Augustus*, 1999, S. 93. Zur religiösen Bedeutung des Namens Augustus/ σεβαστός vgl. Augustus' Zeitgenosse Nikolaos von Damaskus, FGH 90 F 125,1 (aus: J. Malitz, *Nikolaos von Damaskus, Leben des Kaisers Augustus*, 2003): „Die Menschen haben ihn so genannt zur Würdigung seines Ansehens und verehren ihn in Tempeln und mit Opfern, auf Inseln und auf Kontinenten, in Städten und unter Völkern, und vergelten ihm so seine Größe und die ihnen erwiesene Wohltätigkeit.“ So auch Sueton, *Aug.* 7,2. Später schreibt Cassius Dio, *LIII* 16,8, Übersetzung nach E. Weber, 1999, S. 132: „Man gab ihm den Namen ‚Augustus‘ und deutete damit an, daß er mehr wäre als ein gewöhnlicher Mensch; alles nämlich, was besonders verehrungswürdig und heilig ist, pflegt man als ‚augustus‘ zu bezeichnen.“

Bei Augustus findet man in vielen Quellen eine starke Tendenz, göttliche Ehrungen abzulehnen, aber dies lässt sich im Zusammenhang seiner Religionspolitik erklären.⁶¹⁶ Denn seine offiziellen Ablehnungen göttlicher Ehrungen beweisen einerseits eigentlich nur, dass diese Neigung und Initiativen, ihn zu verehren, vorhanden waren. Andererseits wurde dort, wo für eine beabsichtigte Ehrung durch Kulte um Erlaubnis gebeten wurde, diese von Augustus als Zeichen seiner *pietas* abgelehnt.⁶¹⁷ Dies geschah dann auch in Rom, als er seine Statuen aus Gold und Silber einschmelzen ließ (Augustus, *Res gestae* 24). Aus der Erwähnung von einer Vielzahl dieser Bilder und aus Augustus' Entscheidung, sie einschmelzen zu lassen, lässt sich ersehen, dass er auch in Rom als Gott verehrt wurde. Denn zum einen waren Standbilder aus Gold und Silber den Göttern vorbehalten⁶¹⁸ und zum anderen erwähnt Augustus seine Haltung diesen Standbildern gegenüber gerade in einem Zusammenhang, wo es um „Kostbarkeiten der Heiligtümer“ geht. Dass Augustus in seinen *Res gestae* darauf hinweist, dass er diese Statuen einschmelzen ließ, soll zwar gerade seine *pietas* belegen (vgl. Suet., Aug. 52), ändert aber nichts daran, dass mindestens achtzig von diesen Darstellungen des Kaisers als Gott in Rom vorhanden waren.

Augustus' Einstellung gegenüber göttlicher Verehrung gilt auch für den manchmal zögerlichen und manchmal entschlossenen Tiberius. Nach Sueton hat Tiberius verboten, Tempel und Priester (*flamines* und *sacerdotes*) für ihn einzurichten (Suet., Tib. 26,1), wohingegen Tacitus bezeugt (Tac., Ann. 4, 37), dass auch Hispania ulterior einen Tempel für Tiberius bauen wollte, nachdem er es Asia erlaubt hatte (Tac., Ann. 4,15). Diese Beschlüsse gegen kultische Verehrung beweisen eigentlich nur, dass bei der Bevölkerung bzw. in den Städten der Provinzen die Motivation zur Verehrung nicht nur des vergöttlichten, sondern auch des lebenden Kaisers vorhanden war.⁶¹⁹ Zwischen dem Entschluss, den Kaiser als Gott zu verehren, und der

⁶¹⁶ Zu den einander widersprechenden schriftlichen Quellen (Sueton und Cassius Dio einerseits und Tacitus andererseits) in Hinblick auf Augustus' eigene Haltung gegenüber dem Kaiserkult vgl. v. a. M. Claus, *Kaiser und Gott*, 1999, S. 55ff.

⁶¹⁷ Eine Reihe von ‚Ausnahmen‘ im Osten des Reiches sind aber bekannt, wie z.B.: die Kultstätten für den lebenden Kaiser in Pergamon und Nikomedien, wo Augustus in Verbindung mit Roma Verehrung gestattete (aber auf die römischen Bürger Rücksicht nahm); in Tunesien verehren die *cives romani, qui Thinissut negotiantur* den *deus Augustus* (ILS III,2 9495). Augustus' Haltung scheint vielmehr der römischen Erwartung strategisch entsprechen zu wollen (deshalb hebt auch der Kaiser seine *pietas* in den *Res gestae* fast bis zum Himmel).

⁶¹⁸ Dazu vgl. M. Claus, *Kaiser und Gott*, 1999, S. 291f.

⁶¹⁹ Vgl. aus tiberianischer Zeit Valerius Maximus, *Denkwürdige Taten und Worte*, wie die Römer auf ihren Gott-Kaiser stolz waren und wie die Kaiserverehrung sogar als Erfindung der Römer präsentiert wird (aus J. Schröter, J. Zangenberg, *Umwelt*, 2013, S. 399): „Also bitte ich bei diesem Werk dich, Caesar, Heil und Schutz des Vaterlandes, um deinen Beistand; in deinen Händen liegt nach übereinstimmendem Willen der Götter und der Menschen die Herrschaft zu Wasser und zu Lande; dank deiner göttlichen Fürsorge werden die göttlichen Tugenden, von denen ich sprechen will, gütigst gehegt und gepflegt, die Laster jedoch strengstens bestraft: denn wenn die früheren Redner zu Recht mit Iuppiter Optimus Maximus begannen, wenn die größten Dichter sich auf irgendeine Gottheit beriefen, so wird sich meine bescheidene Person mit um so größerer Berechtigung an deine Gunst wenden dürfen; denn die übrigen Götter lassen sich nur in der Vorstellung erfassen, deine Göttlichkeit jedoch zeigt sich vor unseren Augen und erscheint dem Gestirn deines Vaters und Großvaters ebenbürtig, durch deren außergewöhnlichen Glanz unsere

Genehmigung des Kaisers zum entsprechenden Bau von Tempeln bleibt nur noch die Frage nach dem offiziellen Umgang mit dem Kaiserkult, denn auch eine Weigerung des Kaisers ändert nichts an der Haltung derjenigen, die ihn zum Zeichen ihrer Loyalität und Dankbarkeit verehren wollten (vgl. SEG XI, 922-3). Dieser Sachverhalt wird besonders anhand eines Falles bei Germanicus (Tiberius' Sohn) deutlich, indem er in Ägypten die ihm von der Bevölkerung dargebrachten Ehren für sich mit der Begründung ablehnte, dass diese nur dem zustünden, der Retter (σωτήρ) und Wohltäter des ganzen Menschengeschlechts sei, nämlich seinem (noch lebenden) Vater und seiner Großmutter (Livia).⁶²⁰ Dies gilt auch für Augustus' und Tiberius' Nachfolger, wie M. Clauss zusammenfassend schreibt: „Wie seine Vorgänger war Gaius Kaiser und Gott. Für den Osten des Reiches war dies keine Überraschung mehr. Es entsprach dem üblichen Brauch der Loyalitätsbezeugung wie der religiösen Observanz, wenn man ihn als ‚neuen Gott‘, ‚zweiten Sonnengott‘ oder als ‚größten und hervorragendsten Gott‘ feierte. Die Provinz Asia baute in Milet einen Tempel für ihn. Der Bau wurde von der ganzen Provinz bezahlt, die Kultstatue von den Gesandten aus dreizehn Städten gestiftet. Gaius' Statuen wurden als Götterbilder verehrt.“⁶²¹ Und für Rom selbst gilt dann weiter bei M. Clauss: „Der Senat beschloß die Errichtung eines Tempels zu Lebzeiten. Nimmt man den Hinweis Suetons hinzu, Gaius habe Tempel und Priesterschaft für seine göttliche Person eingerichtet, dann bleibt nur der Schluß, daß Gaius zu Lebzeiten Staatsgott geworden war.“⁶²² Die geschichtlichen Zeugnisse, die eine Vergöttlichung bzw. eine Selbstvergöttlichung des Gaius zu seinen Lebzeiten (und sogar in Rom) nachweisen, sind eindeutig: Philo, LegGai 75–114; Sueton, Cal. 22; Dio, LIX 26,5–28,8.

Dass auch Claudius strategisches politisch-religiöses Interesse am Kaiserkult hatte, zeigt sein Entschluss, Livia (seit Augustus' Tod dann Iulia Augusta genannt) als *diva Augusta* vom Senat in den Status einer Staatsgöttin zu erheben (CIL VI, 2032; Sueton, Claud. 11,2; Seneca, apocol. 9,5), was Tiberius seinerseits verweigert (Tac., Ann. 5,2,1) und schließlich sogar verboten hatte (Suet., Tib. 51,2).⁶²³ Dass die Statthalter in den Provinzen Claudius mehr als selbstverständlich mit Bezeichnungen wie θεός ἡμῶν Καῖσαρ ehrten bzw. ihm schmeichelten, lässt sich ebenso nachweisen⁶²⁴ wie Weihinschriften, auf welchen sowohl die Angabe der

religiösen Bräuche in helles Ruhmeslicht getaucht wurden: die anderen Götter nämlich haben wir von anderen übernommen, doch die Caesaren haben wir geschaffen.“

⁶²⁰ Vgl. A. S. Hunt/ C. C. Edgar, *Select Papyri* 2, 1977, Nr. 211.

⁶²¹ M. Clauss, *Kaiser und Gott*, 1999, S. 90 (mit betreffenden Quellen).

⁶²² M. Clauss, *Kaiser und Gott*, 1999, S. 92 (mit betreffenden Quellen).

⁶²³ Auch dem vergöttlichten Augustus gegenüber erwies Claudius besondere Ehrungen, vgl. Sueton, Claud. 11 und Plinius, nat. 35,94.

⁶²⁴ Vgl. M. Clauss, *Kaiser und Gott*, 1999, S. 92 (mit betreffenden Quellen).

tribunicia potestas (ein Zeichen, dass er zu der Zeit noch lebte) als auch die Bezeichnung *divus Claudius* (CIL III, 1947) vorkommen.⁶²⁵

Mit welcher Selbstverständlichkeit die Provinzen im Osten des Reiches Claudius göttliche Verehrung entgegenbrachten, kommt in einem Brief aus Alexandrien aus dem Jahr 41 n.Chr. – das heißt aus Claudius' Inthronisationsjahr – zum Ausdruck.⁶²⁶ Aus diesem Brief lässt sich entnehmen, dass unter den Ehrungen für den neuen Kaiser auch die Errichtung von Tempeln und Einsetzung eines Hohepriesters (ἀρχιερεύς) vorgesehen waren.⁶²⁷ Claudius lehnte diese Ehrungen jedoch ab mit der Begründung (PLond 1912): „Denn prahlerisch bei meinen Zeitgenossen möchte ich nicht sein. Daß Heiligtümer und ähnliche Auszeichnungen allein den Göttern zu allen Zeiten gebühren, ist meine feste Meinung.“⁶²⁸ Dadurch ändert sich aber nichts an der Grundmotivation, ihn als Gottheit wahrzunehmen, und zeigt gleichzeitig, dass es in der Tat darum ging, ihm göttliche Ehrungen zu erweisen (vgl. IGR III 328).⁶²⁹ Zudem lehnte Claudius die Verehrung weder explizit noch kategorisch ab und lässt dadurch viele Deutungsmöglichkeiten offen.

1.2 Die Pax Augusta

Ein symbolträchtiges Element der unter Augustus gefeierten *neuen Ära* bzw. des *saeculum aureum* war die Einweihung eines Altars zum augusteischen Frieden: die *ara pacis augustae*/ der βωμός εἰρήνης σεβαστῆς. Als Augustus 13 v.Chr. aus Spanien und Gallien nach Rom zurückkehrte, beschloss der Senat die Errichtung eines Altars ihm zu Ehren (*Res gestae* 12).⁶³⁰ Erst mit der Einweihung der *ara pacis augustae* am 30. Januar des Jahres 9 v.Chr. wurde die kultische Verehrung der *Pax* in Rom offiziell eingeführt.⁶³¹ Wie stark dieser Altar und diese

⁶²⁵ Wie D. A. Cineira, Religionspolitik, 1999, S. 65 mit Recht feststellt: „Theoretisch lehnte er (Claudius) die Verehrungen ab, aber wie Augustus und Tiberius ließ er viele Ausnahmen zu.“

⁶²⁶ H. I. Bell, Jews and Christians, 1924, S. 23ff. (=PLond 1912).

⁶²⁷ Bei diesem Brief handelt es sich um Claudius' Antwort auf einen Brief der Alexandriner. Dabei werden drei Themen behandelt: Gratulation zur Claudius' Inthronisierung und beabsichtigte Ehrungen für den neuen Kaiser; Bitten der Alexandriner an den neuen Kaiser und schließlich eine Art von Verteidigung der Stadt gegenüber antijüdischen Unruhen.

⁶²⁸ Nach H.-J. Klauck, Briefliteratur, 1998, S. 88.

⁶²⁹ Zu einer ähnlichen Tendenz in anderen Städten des Reiches vgl. D. A. Cineira, Religionspolitik, 1999, S. 69ff.

⁶³⁰ Als Ausdruck der lang ersehnten Rückkehr des Augustus schrieb Horaz ein berühmt gewordenes Gedicht (*Horaz, carm.* 4,5). Schon beim ersten Wort des Gedichtes hebt Horaz die Götterabstammung des Augustus hervor. Der von Augustus hergestellte Friedenszustand wird im Gedicht mit den schrecklichen Zeiten vor Augustus kontrastiert.

⁶³¹ Dazu z.B. A. Mastino/A. Ibba, L'imperatore, 2012, S. 146. Eine Verbindung zwischen Octavian und der *Pax* taucht aber schon früher auf: eine Münzenemission aus Ephesus gegen 27 v.Chr. mit Octavians Porträt (RIC I, 476) und der Friedensgöttin mit dem *caduceus* in der Hand. Vgl. z.B. bei E. Simon, Eirene und Pax, 1988 auf Tafel 3,1 eine Münze aus der süditalisch-griechischen Stadt Lokroi, um 380 v. Chr. geprägt, der eine weibliche Figur als Kultgöttin auf einem Altar sitzend darstellt, die in der rechten Hand einen *caduceus* trägt. Der Figurkomplex wird als EIRHNA bezeichnet. Bei diesen Darstellungen der *Pax* kommt ein wiederkehrendes und für die Darstellung und Bedeutung des Friedens konstitutives Element vor: der *caduceus*. Dazu vgl. C. Koch, Art. Pax, 1949, Sp. 2430–

neue Göttin von Anfang an in Verbindung mit Augustus selbst gebracht wurde, zeigt schon sein Name, denn die *Pax*, welcher dort geopfert wurde, hieß nicht einfach *Pax*, sondern *Pax Augusta* (vgl. bei Augustus selbst in *Res gestae* 12).⁶³² Es ist das Prädikat ‚Augusteisch‘, welches das Wesen der verehrten römischen Gottheit *Pax* bestimmt.⁶³³ Das personifizierte Abstraktum *Pax* existiert nur in Zusammenhang mit Augustus, denn er selbst war derjenige, der sie verwirklicht hat und sie auch bewahrte.⁶³⁴ Durch die *ara pacis augustae* verband man den Frieden untrennbar mit Augustus, und darüber hinaus ordnete man Augustus‘ Wirken in göttliche Kategorien ein.⁶³⁵ Dieser Sachverhalt wird nicht nur durch den Namen der neuen Gottheit zum Ausdruck gebracht, sondern auch die Platzierung der *ara pacis augustae* auf dem Marsfeld verdeutlicht die damit verbundene strategische Intention.⁶³⁶ Denn am Ort, wo der Kriegsgott verehrt wird, steht dann symbolträchtig auch der Altar der *Pax Augusta* als Zeichen der neuen Ära des Friedens.

Wie eng dieser Baukomplex mit Augustus verbunden war, zeigen die folgenden Elemente:

2436 und S. Weinstock, *Pax and the Ara Pacis*, 1960, S. 45. Das κηρύκειον bzw. *caduceus* ist der Botenstab und zugleich ein Symbol des Friedens. Genau deswegen findet man besonders zu Claudius‘ Zeiten den *caduceus* auf Münzen in Verbindung mit der *Pax* (vgl. RIC, I2, 9, 10, 21, 22, 27, 28, 38, 39, 46, 47, 51, 52, 57, 58, 61, 62, 122, 124.).

⁶³² Ovid, *Pont.* 1,1,23 nennt Augustus sogar ganz explizit den *auctorem pacis*.

⁶³³ Vgl. U. Schmitzer, *Friede*, 2009, S. 100: „(Man schuf) aus dem politischen Begriff eine religiöse Inkarnation (...), die den Herrscher und den Frieden untrennbar miteinander verbinden sollte (...).“

⁶³⁴ Deswegen weihte man Altäre zur *Pax Augusta* in unterschiedlichen Provinzen des Reiches. Ein Beispiel davon bildet der Altar in Gallia Narbonensis (A. Mastino/A. Ibba, *L'imperatore*, 2012, S. 150, Anm. 38 vermutet eine Datierung in die Zeit der Einweihung der *ara pacis* in Rom): CIL, XII, 4335: *Paci Aug(ustae) / T(itus) Domitius Romulus/ votum posuit quod / idecommissum Phoebum liberu(m) / recepit.*

⁶³⁵ Nicht nur in Rom und im Westen wurde der Zusammenhang zwischen Augustus und *Pax* so empfunden, denn auch im Osten (z.B. in Myrina Caesarea in Kleinasien) gab es nach der Einweihung der *ara pacis augustae* einen Altar für den ‚Augusteischen Frieden‘ (ὑπὲρ Ἐιρήνης Σεβαστῆς) (IGR IV, 1173): ὁ δῆμος/ ὁ Καισαρέων Μυρηναιῶν/ Αὐτοκράτορι Καίσαρι θεῶ|/ υἱῶ θεοῦ Σεβαστῶ|/ ὑπὲρ Ἐιρήνης Σεβαστῆς καθιέρωσεν. Durch diese Inschrift wird bezeugt, dass man εἰρήνη bzw. *Pax* als einen von Augustus (als Gott!) geschaffenen Zustand verstanden hat. Zudem wird durch die unterschiedlichen Bezeichnungen des Augustus (Αὐτοκράτωρ, Καίσαρ, υἱὸς θεοῦ/, Σεβαστός) deutlich, dass die Stadt Myrina ihre Intention, Augustus zu ehren, in Zusammenhang mit der *Pax Augusta* mehr als klar zum Ausdruck bringen will. Zum Verhältnis der *ara pacis augustae* zu diesem Altar in Myrina vgl. A. Benjamin/ A. E. Raubitschek, *Arae Augusti*, 1959, S. 73. Über den Kontext dieser Inschrift schreibt U. Huttner, *Early Christianity*, 2013, S. 41: „During the 1st century BCE, much had been demanded of the cities of Asia Minor. The Lycus Valley had been directly affected by the wars and coups d'état; the various strongmen had repeatedly drained the region of its resources. The reign of Augustus finally brought peace (*pax* or εἰρήνη), which became a watchword through the province of Asia. The new figure of hope was also celebrated in the Lycus Valley; the veneration of his person found expression in religious rituals.“ Zu dem möglichen Verhältnis von Philemon, dem Kolosserbrief und Paulus selbst zu dem Lykostal vgl. D.-A. Koch, *Geschichte des Urchristentums*, 2014, S. 301f.

⁶³⁶ Sowohl der Zusammenhang der Erwähnung dieses Altars in den *Res gestae* als auch seine Errichtung auf dem Marsfeld lässt erkennen, dass „Friede“ im Kontext des von Augustus errungenen militärischen Siegen verstanden und konzipiert wird. Zu diesem Aspekt vgl. v.a. K. Wengst, *Pax Romana*, 1986, u.a. S. 23ff. Paulus‘ missionarische Wirkung findet aber vorwiegend in Makedonien und Achaia statt und darüber hinaus plant er nach Rom zu fahren. Er hat nicht mit der Perspektive der militärisch Besiegten zu tun, sondern vor allem mit Menschen, die direkt oder indirekt von diesem militärischen Erfolg profitierten. Paulus selbst war eigentlich jemand, der davon positiv betroffen war, denn er konnte dank Augustus durch ‚befriedetes Land und befriedetes Meer‘ (vgl. Augustus, *Res gestae* 25 und die Inschrift von Halikarnassos) verreisen und seinen Gott des Friedens verkündigen.

A) Die *ara pacis augustae* wurde im Jahr 13 v.Chr. vom Senat geplant, als Augustus aus Spanien und Gallien siegreich zurückkehrte (*Res gestae* 12,2). Das war das Jahr, in dem Augustus seinen 50. Geburtstag feierte. Eingeweiht wurde der Altar am 30. Januar des Jahres 9 v. Chr.⁶³⁷ – das war Livias offizieller Geburtstag. Auch dadurch brachte der Kaiser den Frieden in Verbindung mit seiner Familie.⁶³⁸ Wie sehr die *Pax* in Zusammenhang mit Augustus' Familie gesehen wurde, zeigt der Aufruf des Ovids zu den Priestern der *ara pacis* in seinem Festkalender (Ovid, *Fasti*, I 721f.): *utque domus, quae praestat eam, cum pace perennet, ad pia propensos vota rogate deos.*⁶³⁹

B) Die *ara pacis augustae* war ein Bestandteil eines bedeutenden Baukomplexes auf dem Marsfeld. Wie die Elemente dieses Baukomplexes miteinander zu verstehen sind und vor allem wie der von E. Buchner als Gnomon einer riesigen Sonnenuhr (das sogenannte *Holorogium Augusti*) identifizierte ägyptische Obelisk⁶⁴⁰ dazu stand, bleibt höchst umstritten.⁶⁴¹ Wie auch immer dies geschah, es gilt aber nach wie vor in der Forschung als sehr wahrscheinlich, dass eine

⁶³⁷ Die Bedeutung dieses Ereignisses fand auch außerhalb der Stadt Rom großes Echo. Denn nicht nur Ovid wusste davon zu berichten (Ovid, *fasti* 709ff.), sondern auch die Festkalender unterschiedlicher Städte erwähnen die Einweihung der *ara pacis augustae*: vgl. z.B.: *Acti Arvales* (CIL, VI, 4,2); *Fasti Antiates* (CIL, I, 2. Aufl. S. 248); *Fasti Amiternini* (CIL, I, 2. Aufl. S. 244); *Feralia Cumae* (CIL, I, 2. Aufl. S. 229); *Fasti Caeretani* (CIL, IX, 3592); *Fasti Praenestini* (CIL, I, 2. Aufl. S. 232). Da diese Kalender repräsentativ in öffentlichen Räumen aufgestellt wurden, dienten sie als Aufruf zum öffentlichen Feiern. Volksbeteiligung und Aufwand bei den Feiertagen waren sehr verschieden von Feiertag zu Feiertag (dazu s. J. Rüpke, *Religion*, 2001, S. 187), aber schon die Aufnahme des Stiftungstages der *ara pacis augustae* in den offiziellen Kalender und die Verbreitung solcher Kalender außerhalb Roms zeugen von der politisch-religiösen Bedeutung des Ereignisses. Die Bedeutsamkeit in Rom kommt besonders dadurch zum Ausdruck, dass Augustus das vorgesehene jährliche Opfer an die *Pax Augusta* „nicht einem einzelnen Kollegium, sondern den Beamten und hohen Priesterschaften einschließlich der vestalischen Jungfrauen gemeinsam übertrug (*Res Gestae* 12)“ (P. Zanker, *Macht der Bilder*, 2009, S. 127). Schon die verewigte Szene der Prozessionen zur Weihung des Altars an der Süd- und Nordseite der *ara pacis augustae* verdeutlicht die Bedeutung des Ereignisses, denn nicht nur die Flamines und die vier höchsten Priesterkollegien Roms (Pontifices, Augures, Quindecimviri, Septemviri) – in allen diesen Priesterkollegien war Augustus selbst auch Mitglied (*Res Gestae* 7) und ab 12 v.Chr. dann offiziell auch *pontifex maximus* – werden dargestellt, sondern auch alle Mitglieder des Kaiserhauses werden bekränzt und mit Lorbeerzweigen in der Hand dem Betrachter präsentiert (dazu vgl. O. Rossini, *Ara Pacis*, 2008, S. 48ff).

⁶³⁸ Für diese Strategie, Livia bzw. Iulia Augusta in Verbindung mit der *Pax Augusta* zu bringen vgl. bes. S. E. Wood, *Imperial Women*, 1999, S. 100ff.

⁶³⁹ „Fleht zu den Göttern, die stets fromme Bitten erhören, daß ewig mit dem Frieden zugleich währe das Haus, das ihn schenkt!“ (Übersetzung nach N. Holzberg, *Fasti/ Festkalender*, 2006, S. 47).

⁶⁴⁰ E. Buchner, *Sonnenuhr*, 1982, S. 7ff. Nach Buchner ragten die Schatten des Gnomons am Geburtstag des Augustus in die *ara pacis* hinein (E. Buchner, *Sonnenuhr*, 1982, S. 36ff.) und dadurch habe die Sonnenuhr einen kosmisch-astrologischen Zusammenhang zwischen Augustus' Empfängnis- und Geburtstag und der neuen Ära des Friedens dargestellt. Diese komplexe These findet immer noch Anhänger und erfreut sich großer Beliebtheit, vgl. z.B. O. Rossini, *Ara Pacis*, 2008, S. 6ff. und andeutend U. Schmitzer, *Friede*, 2009, S. 102.

⁶⁴¹ Vgl. die Widerlegung von M. Schütz, *Sonnenuhr*, 1990, S. 432–457. Zu einer instruktiven Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Thematik „*Holorogium Augusti*“ s. weiter dann P. Heslin, *Augustus*, 2007, S. 1–20. Sowohl E. Buchners These als auch seine Widerlegung durch M. Schütz sind von so hoher mathematisch-physikalischer Natur, dass es den Leser nicht wundert, warum E. Buchners Thesen so lang als gegebene Tatsache galten und sich kaum jemand in geisteswissenschaftlichen Bereichen mit dem Aufsatz von M. Schütz auseinandersetzt.

Verbindung zwischen der *ara pacis*, dem Mausoleum des Augustus und dem ägyptischen Obelisken (mit mindestens einem Meridian) als Baukomplex geplant wurde.⁶⁴²

C) Zu Kriegszeiten bat man Ianus um seinen Beistand und öffnete die Tore seines Tempels als Symbol für dessen Hilfe. Zu Friedenszeiten schließt man dann die Tore. Augustus selbst erwähnt, dass vor ihm nur ein einziges Mal, nämlich vom sagenhaften Priesterkönig Numa Pompilius, die Tempeltore geschlossen wurden, vor Jahrhunderten also.⁶⁴³ Genau wie der Ianus-Tempel hatte auch die *ara pacis augustae* zwei Eingänge (aber keine Türen), einen im Osten und einen im Westen, was für traditionelle Tempel- und Altararchitektur ungewöhnlich ist.⁶⁴⁴ Dass Augustus die *ara pacis* und den Ianus-Tempel mit seiner Friedenspropaganda in Verbindung sah, zeigen seine Berichte in *Res Gestae* 12 und 13, welche beide Heiligtümer hintereinander behandelt.⁶⁴⁵ Augustus berichtet in seinen „Taten“ (*Res gestae* 13), dass die Schließung des Ianus-Tempels seit der Gründung der Stadt („*a condita urbe*“) bis zu seiner Geburt („*cum prius quam nascerer*“) nur zweimal stattfand, aber dass dieser Tempel, seit er der *princeps* ist, schon dreimal geschlossen wurde. Die einander gegenübergestellten Zeitangaben „seit der Gründung der Stadt“ und „seit meiner Geburt“ sind gar nicht harmlos, denn dadurch präsentiert sich Augustus selbst als denjenigen, mit dem ein neues, von Frieden gekennzeichnetes Zeitalter ohne Präzedenz in der Geschichte Roms beginnt. Die gleiche Perspektive vertritt Ovid in seinem Werk *Fasti*,⁶⁴⁶ wo er seine Erzählung mit dem Monat Januar anfängt und den Gott Ianus in Zusammenhang mit einer Kosmogonie seit der Chaoszeit präsentiert (Ovid, *Fasti* I, 103), um mit dem Lob auf die *Pax Augusta* und einen Aufruf zur Fürbitte für das Wohl des Kaiserhauses zu enden (Ovid, *Fasti* I, 277ff.).⁶⁴⁷

Nach der Behandlung des Kaiserkultes und der Inszenierung des neuen Zeitalters ist es dann von großem Belang, zu dem schon erwähnten Brief des Claudius an die Alexandriner zurück zu kommen (s.o.). Eine beabsichtigte Ehrung von der Seite der Alexandriner, die Claudius

⁶⁴² So auch P. Heslin, *Augustus*, 2007, S. 14f.

⁶⁴³ Darin scheint E. Simon, *Eirene und Pax*, 1988, S. 73 tatsächlich Recht zu haben: „Das entspricht keinem echten alten Kultbrauch.“ E. Simon vermutet dann, dass „der Ritus des Öffnens und Schließens eine augusteische Erfindung war“ (S. 72). Augustus hätte dann den Ritus zur inszenierten Profilierung seiner Herrschaft und Friedenspolitik erfunden.

⁶⁴⁴ Vgl. U. Schmitzer, *Friede*, 2009, S. 106.

⁶⁴⁵ Florus stellt dann später in seiner *Epitome der Römischen Geschichte* 2,34,64ff. sogar eine auffällige Verbindung her zwischen der Schließung des Ianustempels wegen des beständigen Friedens (*sic ubique certa atque continua totius generis humani aut pax fuit aut pactio, aususque tandem Caesar Augustus septingentesimo ab urbe condita anno Iantum geminum cludere*), der Hinwendung des Augustus zum Frieden (*hinc conversus ad pacem*) und dem Beschluss des Senats, ihm den göttlichen Ehrentitel *Augustus* zu geben (*sed sanctius et reverentius visum est nomen Augusti, ut scilicet iam tum, dum colit terras, ipso nomine et titulo consecraretur*).

⁶⁴⁶ Zur Intention des Ovid mit seinem Werk vgl. Niklas, Holzberg, *Publius Ovidius Naso*, 2006, S. 349.

⁶⁴⁷ Vgl. weiter bei Ovid, *Fasti*, IV, 407f., wie er Ceres mit dem Frieden in Verbindung bringt und beide wiederum mit Augustus (vgl. weiter Ovid, *Fasti*, I, 704).

nicht ablehnt, verdient an dieser Stelle besondere Aufmerksamkeit, denn es geht um eine goldene Statue, die sogenannte Κλαυδιανῆς Ἐιρήνης Σεβαστῆς (PLond 1912, Z. 35).

Die Alexandriner haben zur Ehrung des inthronisierten Kaisers zwei Statuen aus Gold anfertigen lassen. Eine von diesen wurde als Κλαυδιανῆς Ἐιρήνης Σεβαστῆς im Brief bezeichnet, aber über die andere lässt der Brief nichts Spezifisches wissen.⁶⁴⁸ Die als Κλαυδιανῆς Ἐιρήνης Σεβαστῆς gekennzeichnete soll nach Claudius' Auffassung und auf seinen Befehl bemerkenswerterweise in Rom aufgestellt werden.⁶⁴⁹ Dem aufmerksamen Leser des Briefes fällt auf, dass gerade bei dem Edikt des Präfekten, der Claudius' Brief zur Bewunderung der ganzen Bevölkerung der Stadt an besonderer Stelle präsentieren will,⁶⁵⁰ um τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ ἡμῶν Καίσαρος zu unterstreichen. Gerade der Brief also, der angeblich alle göttlichen Verehrungen ablehnen soll, wird in Alexandria mit der Kennzeichnung des Kaisers Claudius als ‚unser Gott Kaiser‘ eingeleitet. Genau die Tatsache, dass die Alexandriner eine Statue der Κλαυδιανῆς Ἐιρήνης Σεβαστῆς anfertigen lassen wollten bzw. anfertigen ließen, zeigt, wie weit verbreitet das politisch-religiöse Programm ‚Friede‘ im *Imperium Romanum* war und wie wichtig es ihnen schien, Ehrungen für den neuen Kaiser Claudius sofort in Zusammenhang mit der *Pax Augusta* zu bringen. Sie brachten mit ihrer Intention zum Ausdruck, dass sie εἰρήνη und den Kaiser Claudius wesentlich in Verbindung konzipieren, und dies gerade in Zusammenhang mit dem Kaiserkult – die Bezeichnung von εἰρήνη als σεβαστή, hatte zu Claudius' Zeit in dieser Hinsicht ohnehin schon lange Tradition im Römischen Reich.⁶⁵¹

An dieser Stelle verdient auch eine Inschrift aus Denderah in Ägypten Aufmerksamkeit (OGIS II, 663 = SEG XXXIV, 1613). Denn am Sockel einer Darstellung von Claudius als Pharaos zwischen zwei ägyptischen Göttern, denen er Blumen schenkt, steht eine Inschrift (aus Claudius' zweitem Regierungsjahr – etwa 42 n.Chr. –, wie die Inschrift selbst bezeugt⁶⁵²), welche die Bildkomposition als dem Kaiser Claudius geweiht zeigt (ὑπὲρ [Τιβερίου Κλ]αυδίου Καίσαρος

⁶⁴⁸ Diese nicht näher gekennzeichnete Statue soll während der Prozession zu seinem Geburtstag und bei ähnlichen Gelegenheiten öffentlich umhergetragen werden.

⁶⁴⁹ Zu der Übersetzung von ἐπὶ Ῥώμῃς ἀνατεθήσεται (PLond 1912, 37) im Sinn von ‚es soll in Rom aufgestellt werden‘ (und nicht im Sinn von ‚es soll der Roma geweiht werden‘, wie H. I. Bell, *Jews and Christians*, 1924, S. 5 und S. 27 zuerst verstanden hat) vgl. U. Wilcken, *Archiv für Papyrusforschung*, 1924, S. 308f.; M. Rostovtzeff, *Pax Augusta Claudiana*, 1926, S. 24 und die Berichtigung von H. I. Bell selbst in: *The Journal of Egyptian Archaeology*, V. XI, 1925, S. 95, Anm. 2.

⁶⁵⁰ Vgl. PLond 1912, Z.1ff.

⁶⁵¹ In einer Stadt, die sich so engagiert, um ihre Loyalität gegenüber dem neuen Kaiser zu erweisen (vgl. PLond 1912, 23f und 29), überrascht die Existenz eines Tempels für den *Divus Augustus* nicht (ναὸς τοῦ θεοῦ Σεβαστοῦ: vgl. PLond 1912, 60ff.).

⁶⁵² Vgl. OGIS 663: ἔτους β' Τιβερίου Κλαυδ[ί]ου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ αὐτοκράτορο[ς].

Σεβαστο[ῦ Γε]ρμανικοῦ) und ihn dabei als „Herrscher des Friedens und der Eintracht“ bezeichnet (αὐτοκράτορος εἰρήν[η]ς καὶ ὁμονοίας.⁶⁵³

Eine Verbindung von *Pax* bzw. εἰρήνη mit Claudius schien während seiner Regierungszeit besonders wichtig geworden zu sein, denn eine Inschrift aus Amastris am Pontus bezeugt, wie er in Zusammenhang mit der *Pax Augusta* bzw. Σεβαστὴ εἰρήνη gebracht wird. Dort ließ ein auf lebenslang ernannter Priester des *divus Augustus* gegen 45 n.Chr. zur *Pacis Augustae* für Claudius‘ Ehrung (Pro Pace A[ug]ustae i]n honorem Ti(berii) Claudii ὑπὲρ τῆς Σεβα[στ]ῆς εἰρήνης εἰς] τὴν τειμὴν Τιβερίου Κλαυδίου) als Teil eines Baudenkmal bzw. Ehrenmal⁶⁵⁴ eine zweisprachige Straßenbauinschrift in den Felsen hauen (CIL III, Suppl. 1 6983 = ILS II,1 5883). Auffällig ist dabei vor allem, dass a) gerade ein Priester des Augustus dies tut, b) der Baukomplex zu Ehren des Claudius vollzogen wird und c) der gesamte Baukomplex mit der *Pax Augusta* in Verbindung gebracht wird.

Wenn zusätzlich die Münzenemissionen zu Claudius‘ Regierungszeit herangezogen werden, dann bemerkt man sofort sein besonders Interesse, sich durch die *Pax Augusta* zu präsentieren. Denn während seiner Regierungszeit wurden Münzen mit der Beschriftung *Pax Aug* regelmäßig und in größeren Mengen geprägt;⁶⁵⁵ und zwar ist dieser Münzentyp schon im politisch entscheidenden Antrittsjahr 41/42 n.Chr. belegt.⁶⁵⁶

Das Syntagma ‚*Pax Augusta*‘ selbst ist schon das größte Zeichen, dass im *Imperium Romanum* der Friede untrennbar mit der Person des *Caesar Augustus divi filius* verbunden war, und nach seinem Tod mit dem *divo Augusto*. Auch Augustus‘ Nachfolger – unter ihnen besonders Claudius – griffen häufig auf die Bezeichnung *Pax Augusta* zurück, um ihre Herrschaft mit Rekurs auf die Bezeichnung des Friedens als ‚*augusta*‘ zu legitimieren und sich als Verantwortlichen für die Weiterführung des Friedens des dann vergöttlichten Kaisers zu

⁶⁵³ Man muss erstaunlicherweise feststellen, dass in der betreffenden Literatur über diese Inschrift die Bezeichnung des Claudius als Kaiser „des Friedens und der Eintracht“ kaum bzw. gar nicht kommentiert wird, vgl. z.B. P. Jouguet, Note, 1895, S. 524ff., der die Angabe εἰρήν[η]ς καὶ ὁμονοίας von αὐτοκράτορος zu trennen und sie falscherweise mit τοὺς προκειμένους θεοὺς (d.h. die Götter, denen Claudius Blumen schenkt) zusammenzubringen versucht. Vgl. weiter die Bemerkungen bei OGIS 663 selbst und bei SEG XXXIV, 1613.

⁶⁵⁴ Dazu s. S. Eyice, Das Denkmal von Kuskayas, 1955, S. 109ff. Der gesamte Baukomplex würde eine eigene ausführliche Analyse verdienen, denn diese Inschrift ist Bestandteil eines viel größeren Ehrenmals. Zu diesem Ehrenmal gehört der römische Adler (mit ausgebreiteten Flügeln), eine Statue (der Pax als Nemesis?) und die riesige zweisprachige Inschrift. Das heißt also, dass die Inschrift Bezug auf den ganzen Baukomplex (kunstvoll in den Felsen gehauen!) nimmt und der *Pax Augusta* geweiht wurde.

⁶⁵⁵ Vgl. H. M. von Kaenel, Münzprägung, 1986, S. 258f.

⁶⁵⁶ Siehe RIC, I2, 9, 10, 21, 22, 27, 28, 38, 39, 46, 47, 51, 52, 57, 58, 61, 62, 122, 124. Zur Interpretation der komplexen Elemente dieser Münzenemissionen mit der Darstellung der Göttin Pax als Nemesis vgl. E. Simon, Eirene und Pax, 1988, S. 26f. Zu den politisch-religiösen Bedeutungen dieser Darstellung während Claudius‘ Regierungszeit vgl. v.a. A. Mastino/A. Ibba, L’imperatore, 2012, S. 157, Anm. 68., der die Auffassung von G. G. Belloni, Espressioni iconografiche, 1985, S. 138, wie folgt wiedergibt: „La divinità sarebbe *Nemesis* e vorrebbe sottolineare la rottura fra la linea politica di Claudio e quella di Caligola, con il ritorno alla tradizione augustea e alla collaborazione con il senato: *Nemesis* sarebbe la custode dell’ordine divino, assicurato fra gli uomini dall’imperatore *pacator*.“

präsentieren. Seit spätestens 17 v.Chr., als die *ludi saeculares* ausgerufen wurden und somit der Bürgerkrieg offiziell als beendet erklärt wurde und dadurch das Anbrechen einer neuen Ära markierte, galt als *Pax* das, was in Verbindung mit Augustus' Politik und Wirkung stand, und nach seinem Tod dann mit seinen dynastischen Nachfolgern.⁶⁵⁷ Deswegen wurde die *Pax Augusta* nicht als das bloße Gegenteil von Krieg verstanden, sondern als der gesamte neue Zustand des *Imperium Romanum*. Wie die hier herangezogenen unterschiedlichen Elemente zeigen, war der Begriff *Pax* bzw. εἰρήνη besonders während Claudius' Regierungszeit in politisch-religiösen Zusammenhängen *en vogue* und stand in wesentlicher Verbindung mit dem römischen Kaiser.

2. Paulus, der Römerbrief und die Glaubenden in Rom

Paulus selbst war zuvor nie bei den Glaubenden in Rom gewesen, als er ihnen einen Brief sandte (Röm 1,9ff; Röm 15,22). Es ist auch zu vermuten, dass er den meisten Glaubenden in der Hauptstadt des *Imperium Romanum* nicht persönlich bekannt war.⁶⁵⁸ Von ihrem Glauben aber hat Paulus schon gehört, da dieser in der ganzen Welt verkündet wird (Röm 1,8; vgl. 1Thess 1,8).⁶⁵⁹ In Gebet und im gemeinsamen Glauben fühlt er sich schon verbunden mit ihnen, an sie denkt er ohne Unterlass und bittet zu Gott, dass sich eine Gelegenheit finden möge, um zu ihnen zu kommen (Röm 1,9f.). Als Absicht dieses Besuches nennt Paulus in einem ersten Moment die Vermittlung von ‚geistlicher Gabe‘, um die Glaubenden zu stärken und eine gegenseitige Tröstung durch den gemeinsamen Glauben zu erleben (Röm 1,11f.). Sowohl in der Briefeinleitung als auch im Briefabschluss äußert sich Paulus den Glaubenden gegenüber sehr vorsichtig und drückt sich in Hinblick auf seinen apostolischen Autoritätsanspruch zurückhaltend

⁶⁵⁷ Vgl. Augustus, *Res gestae* 22 und Horaz, *Carmen saeculare*.

⁶⁵⁸ Dass Paulus jedoch einige Glaubende schon persönlich kannte, zeigt die Grußliste in Röm 16,3ff., in der 28 Personen mit Namen genannt werden. Paulus zeigt zwischen den begrüßten Personen und sich selbst eine persönliche Verbindung auf, und zwar durch die Angabe geschichtlicher Ereignisse oder Kennzeichnung derjenigen Personen, die er grüßt. Paulus macht deutlich, dass er noch nie selbst in Rom anwesend war, aber schon längst einige der Glaubenden kennt. Auch diejenigen, die ihn nicht persönlich kannten, haben vielleicht schon von seiner Verkündigung gehört (vgl. Röm 3,8).

⁶⁵⁹ Wie und wann das Evangelium in die Welthauptstadt Rom kam, ist unbekannt. Der Römerbrief selbst (Röm 1,7; 16,3) und Apg 28,15 setzten die Anwesenheit von Glaubenden bzw. Gemeinden in Rom – und mindestens auch noch in Puteoli (Apg 28,13) – voraus. Die Anzahl der Glaubenden scheint schon gegen 49 n.Chr. groß genug gewesen zu sein, um Unruhe in den Synagogen zwischen Judenchristen und Juden hervorzurufen und die Aufmerksamkeit der Behörden zu wecken, sodass das Claudiusedikt veranlasst wurde, wonach die Juden aus Rom vertrieben wurden (vgl. Sueton, Claudius 25,4: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.*). Zum Claudiusedikt vgl. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 1989, S. 4ff. Für die Diskussion, wie das Evangelium möglicherweise nach Rom kam, vgl. v. a. dann P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 1989, S. 1–4 und P. Lampe, *Missionswege*, 2001, S. 123ff.

aus.⁶⁶⁰ Aber er verzichtet nicht darauf, seine Berufung als Apostel der Heiden zu präsentieren (Röm 1,14; 15,16) und beabsichtigt, auch in Rom den Heiden bzw. den Heidenchristen das Evangelium zu verkündigen (Röm 1,13ff.).

Anlass und Ziel des Briefes an die Glaubenden in Rom können besonders aus der Briefeinleitung Röm 1,8–15 und aus dem Briefabschluss Röm 15,14–33 einigermaßen erschlossen werden (dazu s.u.).⁶⁶¹ Als Erwählter zur Predigt des Evangeliums Gottes (Röm 1,1) präsentiert Paulus den Glaubenden in Rom eine ausführliche Darstellung des Evangeliums des Sohnes Gottes (Röm 1,9;; vgl. Röm 1,15), dessen er sich nicht schämt (Röm 1,16) und welches er sogar ‚sein Evangelium‘ nennen kann (Röm 2,16). Paulus versucht, das von ihm vertretene Evangelium den Glaubenden in Rom ausführlich darzustellen, um eventuelle Missverständnisse seiner Verkündigung zu erklären (vgl. Röm 3,8) und die Glaubenden in Rom für sich zu gewinnen angesichts der Konflikte mit der Urgemeinde (s.u.). Dies ist nachvollziehbar, zumal mit seinem Besuch auch die Gewinnung von Unterstützung für einen geplanten neuen missionarischen Einsatz verbunden ist, zu dem er über Rom nach Spanien weiterreisen will (Röm 15,14ff.).

Paulus richtet sich an die Glaubenden in Rom in dem Bewusstsein, dass die Mehrheit von ihnen Heidenchristen und ehemalige Gottesfürchtige sind (1,5ff; 11,13; 15,15f.18),⁶⁶² bzw. er redet vorwiegend diese an, unter welchen zwar auch Judenchristen vertreten waren, aber als eine Minderheit (Röm 1,5.13–15; 10,1–3; 11,13.17–32; 15,15.16.18). An diese in mehreren Gemeinden verstreuten Glaubenden in der Hauptstadt des *Imperium Romanum*⁶⁶³ schrieb Paulus den Römerbrief – besser gesagt, diktierte er ihn dem Tertius (Röm 16,22) zusammen mit Timotheus, Luzius, Jason, Sosipater, Gaius, Erastus und Quartus (Röm 16,21ff.) – um das Jahr 56 n.Chr.⁶⁶⁴ aus Korinth (vgl. Röm 16,1; aber auch Röm 16,23 mit 1Kor 1,14; ferner auch Röm

⁶⁶⁰ Nur im Präskript des Römerbriefes legitimiert Paulus sein Apostolat zuerst durch die Selbstbezeichnung als δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ und dann als κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ.

⁶⁶¹ Zu der uferlosen Diskussion über den Abfassungszweck des Römerbriefes vgl. z.B.: U. Wilckens, Abfassungszweck, 1974, S. 110ff. und K. Haacker, Friedensmemorandum, 1990, S. 25ff. U. Schnelle, Römerbrief, 2009, S. 4 fasst es so zusammen: „Der Hauptadressat des Römerbriefes ist die römische Gemeinde, aber es gibt zugleich mehrere Nebenadressaten, denn sowohl Jerusalem als auch Korinth sind bei der Abfassung offenbar im Blick.“

⁶⁶² So auch z. J. Dunn, Romans, 1988, Bd. 1, S. xlv; K. Haacker, Römer, 2012, S. 12.

⁶⁶³ Paulus erwähnt im Präskript keine ἐκκλησία in Rom, sondern schreibt an πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις. Vermutlich versammelten sich die Glaubenden in verschiedenen Hausgemeinden, ohne eine organisatorische bzw. strukturelle Einheit zu bilden. Aus Röm 16 kann man mindestens fünf direkt erwähnte Hausgemeinden feststellen (16,5.10.11.14.15).

⁶⁶⁴ In der Forschung werden aber unterschiedliche Datierungen vertreten: Ch. K. Barrett, Romans, 1957, S. 5 (55 n. Chr.); Cranfield, Romans, 1998, 1:16 (56 n. Chr.); D. Zeller, Römer, 1985, S. 15 (56 n. Chr.); K. Haacker, Römer, 2012, S. 11 (56 oder 57 n.Chr.); H. Schlier, Römerbrief, 1977, S. 2 (57 oder 58 n. Chr.); J. Dunn, Romans, Bd. 1, 1988, S. xliii (55–56 oder 56–57); J. Fitzmyer, Romans, 1993, S. 87 (Mitte bis Ende der 50er n.Chr.) usw.

15,25ff.),⁶⁶⁵ wo er sich im Haus des Gaius befand (Röm 16,23). Von Paulus beauftragt, den Brief nach Rom zu überbringen, wurde eine seiner Vertrauten und auch seine Beschützerin eine Frau Namens Phoebe, die in der Gemeinde in Kenchreä Diakonin war (Röm 16,1f.).

3. Abgrenzung der Texteinheit der Paraklese Röm 15,30ff.

Nachdem Paulus gegenüber den Glaubenden seine „Kühnheit“ angesichts der theologischen Darstellungen gerechtfertigt hat (Röm 15,14ff.),⁶⁶⁶ bereitet er die deutliche Ankündigung seines geplanten Besuches in Rom vor und erklärt auch den Grund dieses Besuches (Röm 15,22ff.). Paulus bezeichnet sich in Röm 15,16 als λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη (vgl. die Aussage εἰμι ἐγὼ ἔθνῶν ἀπόστολος in Röm 11,13), nimmt dadurch den Gedankengang von Röm 1,5.13f. wieder auf und veranlasst damit den Passus zur Mitteilung über seinen missionarischen Einsatz in Spanien. Zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes betrachtet Paulus seine Aufgabe im Osten des Reiches schon als abgeschlossen (Röm 15,23f.).⁶⁶⁷ Für den Einsatz auf einem neuen missionarischen Arbeitsfeld will Paulus auch die Glaubenden in Rom gewinnen: Er erwartet, von ihnen für die Weiterreise nach Spanien ausgerüstet zu werden (Röm 15,22–24).⁶⁶⁸ Zuvor aber hat er eine Aufgabe zu erledigen: Um den Heiligen in Jerusalem zu dienen (Röm 15,25), überbringt er ihnen eine Kollekte, welche die Glaubenden in Makedonien und Achaia für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem gesammelt haben (Röm 15,26f.). In Röm 15,28f. wiederholt Paulus, dass er, nachdem er die Gaben nach Jerusalem überbracht hat und die Glaubenden in Rom besucht hat, ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ von ihnen aus nach Spanien ziehen wird. Diese Einbeziehung der Glaubenden in Rom vollzieht sich jedoch nicht erst nach Paulus' Ankunft in Rom, sondern schon durch ihre Gebete um sein Wohl (Röm 15,30ff.). Dadurch wird ein neuer Passus eingesetzt und ein neuer Abschnitt markiert, nämlich die Paraklese Röm 15,30–33.

Mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης und dem feierlichen und bekräftigenden ἀμήν⁶⁶⁹ schließt Paulus die Paraklese in Röm 15,33 und damit auch den inneren Rahmen (Röm 1,8–15

⁶⁶⁵ Korinth als Abfassungsort des Briefes trifft auf relativ großen Konsens in der Forschung. Vgl. E. Lohse, Römer, 2003, S. 42 und U. Schnelle, Einleitung, 2005, S. 130.

⁶⁶⁶ Paulus scheint alle unangenehme Wirkung seiner Darstellung vermeiden zu wollen und erwähnt ganz explizit, dass er weiß, dass die Glaubenden in Rom πεπληρωμένοι πάσης [τῆς] γνώσεως sind (Röm 15,14); deswegen will er es ihnen ‚nur‘ in Erinnerung rufen (vgl. ὡς ἐπαναμνησκῶν ὑμᾶς in Röm 15,15).

⁶⁶⁷ Über die möglichen Gründe und Motivationen für diesen missionarischen Einsatz in Spanien vgl. B. Wander, Paulus nach Spanien?, 2001, S. 175ff.

⁶⁶⁸ Mit dem Verb προπέμπω deutet Paulus an, dass er von den Glaubenden für diese Reise ausgerüstet werden will (vgl. 1Kor 16,6; 2Kor 1,16). Nach W. Bauer, Wörterbuch, 1988, S. 1419, bedeutet προπέμπω „ausstatten m[it] Lebensmitteln, Geld, durch Stellung v[on] Begleitern, Beschaffung v[on] Fahrgelegenheit usw“.

⁶⁶⁹ Bei P⁴⁶ fällt dieses Amen aus, weil nach Röm 15,33 die Doxologie Röm 16,25–27 hinzugefügt wird.

und Röm 15,14–33) des Römerbriefes ab. Die hier auszulegende Perikope steht also an einer sehr wichtigen Stelle des Briefes, denn sie rahmt nicht nur die gesamte theologische Diskussion des Briefes ein,⁶⁷⁰ sondern bringt sowohl Paulus' persönliche Lage als auch seine Pläne zusammenfassend auf den Punkt.⁶⁷¹

4. Auslegung von Röm 15, 30–33

Die charakteristische Einführungsformel eines wichtigen parakletischen Abschnittes (Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί: vgl. Röm 12,1; 16,17) leitet Röm 15,30–33 ein. Paulus zieht in diesem Abschnitt das Fazit aus seiner vorangegangenen Mitteilung über seine Pläne,⁶⁷² nach dem Jerusalembesuch auch nach Rom zu kommen. Zudem erläutert Paulus damit die Motivation zu dieser Erwähnung: Er erwartet von den Glaubenden in Rom – und fordert sie auch dazu auf –,⁶⁷³ dass sie *mit* ihm und *für* ihn im Gebet *mitkämpfen* (συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ).

Paulus wendet sich in Röm 15,30 beinahe ermahrend an die Glaubenden in Rom und hebt die Wichtigkeit und Dringlichkeit seines Bittens besonders dadurch hervor, dass er die gleiche Formel παρακαλῶ ὑμᾶς, ἀδελφοί, wie an der bedeutenden Stelle Röm 12,1 (vgl. auch Röm 16,17) einsetzt.⁶⁷⁴ Diesen wichtigen Aufruf begründet Paulus aber nicht durch seine apostolische Autorität,⁶⁷⁵ sondern (schon fast feierlich) theologisch. Dies tut er zum einen, indem er sich auf die Autorität des gemeinsamen Herrn (Röm 15,30b: διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) und auf die Liebe des Geistes (Röm 15,30c: καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος, vgl Röm 5,5) beruft,⁶⁷⁶ zum anderen, indem er die Glaubenden durch die ἀδελφοί,-Anrede wiederum

⁶⁷⁰ Vgl. J. Jervell, Jerusalem, 1971, S. 66: „Die Veranlassung des Römerbriefes kommt in Kap. 15,30-32 zum Ausdruck.“ Vgl. weiter R. Jewett, Romans, 2007, S. 934: „On the basis of the preceding fifteen chapters of argumentation, Paul hopes to gain the prayerful support of the Roman churches in the delicate political project of delivering the Jerusalem offering.“

⁶⁷¹ Abgesehen von P⁴⁶ – das älteste überlieferte Manuskript mit den paulinischen Briefen – und Minuskel 1506 (von 1320 n.Chr.), welche die Doxologie Röm 16,25–27 nach Röm 15,33 einsetzen, folgt auf Röm 15,33 in allen überlieferten Manuskripten die Empfehlung der Diakonin Phoebe (16,1f.).

⁶⁷² Anders O. Michel, Römer, 1977, S. 466, nach dem die Schlussverse Röm 15,30–33 „in gewisser Weise selbständig“ sind.

⁶⁷³ Die Bedeutung von παρακαλῶ in parakletischen Passagen ist immer kontextuell bestimmt. Hier in Röm 15,30 scheint Paulus zwischen ‚auffordern‘ und ‚ermahnen‘ zu bleiben. Die Wiedergabe mit ‚bitten‘ (so z. B. P. Stuhlmacher, Römer, 1998, S. 212; K. Haacker, Römer, 2006, S. 338) bringt Paulus' Eindringlichkeit nicht zum Ausdruck. Wie in Röm 12,1 und Röm 16,17 ‚bittet‘ Paulus nicht, sondern er fordert die Glaubenden dazu auf, den Inhalt seiner Anweisungen ins Leben umzusetzen. Zur allgemeinen Diskussion vgl. C. Bjerkelund, Parakalō, 1967.

⁶⁷⁴ Das *de*, in Röm 15,30 und in Röm 15,33 ist nicht als eine adversative Partikel zu verstehen, sondern hat schlicht eine weiterführende Funktion im Gedankengang.

⁶⁷⁵ P. Stuhlmacher, Römer, 1998, S. 215, hebt die apostolische Autorität des Paulus hervor, indem er behauptet, dass Paulus „getragen von der Autorität des ihn bestimmenden auferstandenen Herrn“ seine „Bitte“ äußert.

⁶⁷⁶ Nach C. Bjerkelund, Parakalō, 1967, S. 40, findet man in den Papyrusbriefen „keine wirklich treffenden Parallelen zu den paulinischen Aufforderungen dieser Art“, nämlich zur Verwendung von παρακαλῶ gefolgt von

rhetorisch an die verbindende Glaubensgemeinschaft erinnert (vgl. Röm 15,14).⁶⁷⁷ Diese Konstruktion mit den präpositionalen Ausdrücken und dem Vokativ ἄδελφοί relativiert einerseits absichtlich den apostolischen Autoritätsanspruch des Paulus gegenüber den Glaubenden (vgl. Röm 1,11ff.),⁶⁷⁸ andererseits hebt sie die Wichtigkeit und die Feierlichkeit der Ermahnung als eine Art von Aufforderung hervor und verweist auf Elemente des verbindendes Glaubens zwischen Paulus und den (in gewisser Weise noch) unbekanntes Glaubenden: Sie haben den gleichen Herrn, zu dem sie rufen und unter dessen Autorität sie sich stellen; sie sind durch den Geist in der Liebe Gottes verbunden (vgl. Röm 5,5) und können sich deswegen untereinander Geschwister nennen.

Die eigentliche Aufforderung folgt erst nach der klaren Feststellung der gemeinsamen Glaubensgrundlage. Paulus ruft die Glaubenden dann auf, mit ihm und für ihn im Gebet mitzukämpfen. Dafür verwendet er ein Bild aus dem Bereich des Sportes: συναγωνίσασθαι.⁶⁷⁹ Dieses Verb, ein Hapaxlegomenon in der Bibel (vgl. aber ὁ ἀγωνιζόμενος in 1Kor 9,25 und ἄγών in Phil 1,30 und 1Thess 2,2), bringt die Dringlichkeit dieser Ermahnung zur Sprache. Die Glaubenden sollen mit ihm (Dativobjekt μοι) und für ihn (Präpositionalobjekt ὑπὲρ ἐμοῦ) mitkämpfen (Präfix συν + αγωνίσασθαι) durch Fürbittgebete.⁶⁸⁰ Dadurch, dass Paulus mit dem Dativobjekt, dem Präpositionalobjekt und dem Präfix des Verbes sich selbst im Blick hat und mit den Glaubenden in Rom in Gebetsgemeinschaft sein will, zeigt er zum einen, wie wichtig für ihn diese Gemeinschaft ist,⁶⁸¹ und zum anderen, wie ernst er die Angelegenheit der Fürbitte wahrnimmt. Bereits durch das agonistische Motiv des Verbs deutet Paulus an, dass er – wie bei einem im Stadion stattfindenden Kampf – engagierte und energische Unterstützung durch ihr Gebet erwartet.⁶⁸² In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erkennen, dass Paulus seinen

einem präpositionalen Ausdruck. Indem Paulus diese Konstruktion verwendet, hebt er durch die Beschwörung Gottes seine Aufforderung noch eindringlicher hervor. Blass/ Debrunner/ Rehkopf, Grammatik, 1990, §223, 5 weist auf einen Latinismus bei diesem präpositionalen Ausdruck in Röm 12,1 und Röm 15,30 hin.

⁶⁷⁷ Unter den Besonderheiten von P⁴⁶ steht auch die Auslassung der ἄδελφοί-Anrede.

⁶⁷⁸ Vgl. E. Lohse, Römer, 2003, S. 401, Anm. 17, der die Präposition διὰ mit Gen. in der Bedeutung von „im Namen von“ übersetzt. In 1Kor 1,10 findet man eine parallele Verwendung der παρακαλῶ-Formel (Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἄδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), wodurch man auch in Röm 15,30 die Bedeutung von διὰ als „im Namen von“ verstehen kann. Vgl. weiter U. Wilckens, Römer, 1982, S. 123, der einen Schritt weiter geht und es als „Kraft der Autorität“ übersetzt.

⁶⁷⁹ Für die Verwendung der Agon-Metapher in Röm 15,30 vgl. z.B. V. C. Pfitzner, Agon Motif, 1967, S. 120ff.

⁶⁸⁰ Der bestimmte Artikel von ταῖς προσευχαῖς deutet an, dass Paulus mit den Fürbitten der Glaubenden durchaus rechnet. Seine Intention wäre dann, „die schon praktizierte Fürbitte für ihn nur in eine bestimmte Richtung [zu] lenken“ (K. Haacker, Römer, 2006, S. 349). Auch wenn man durch die Grußliste eine solche Absicht begründen kann, da Paulus schon viele Bekannte in Rom hat, von denen er es Unterstützung im Gebet erwarten könnte, lässt sich hier eine rhetorische Strategie annehmen. Paulus will die Glaubenden für seine Sache gewinnen, und es ist gar nicht so selbstverständlich, dass er eindringlich um Fürbitte ersuchen kann „in der Gewissheit, die Adressaten durch sein Schreiben ganz als Verbündete gewonnen zu haben“ (K. Haacker, Römer, 2006, S. 349).

⁶⁸¹ Vgl. in Röm 15,32, wie Paulus die Paraklese dann beendet: συναναπαύσωμαι ὑμῖν.

⁶⁸² Dass Gebet bei Paulus auch einen ausdauernden Aspekt beinhaltet, lässt sich z.B. in 1Thess 5,17 (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε) und Phil 4,6 (ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γυνριζέσθω πρὸς τὸν θεόν) erkennen. Diese Beispiele zeigen, wie umfassend das Gebet für Paulus und für die

Auftrag mit Jerusalem und die Reise nach Rom nicht als den eigentlichen Kampf darstellt. Denn nach seiner Ansicht findet der wichtige Kampf im Gebet der Glaubenden (ἐν ταῖς προσευχαῖς) und vor Gott (πρὸς τὸν θεόν)⁶⁸³ – d.h. nicht *mit* Gott⁶⁸⁴ – statt.⁶⁸⁵

Mit der Gebetsthematik nimmt Paulus einen Aspekt der Briefeinleitung wieder auf und knüpft seinen Gedankengang in Röm 15,30ff. an Röm 1,9f. an, diesmal aber strategisch umgekehrt formuliert: So wie er an die Glaubenden denkt und für sie auch betet, erwartet er das Gleiche von den Glaubenden in Rom.⁶⁸⁶

Nachdem Paulus die Glaubenden feierlich aufgefordert hat, mit ihm und für ihn im Gebet zu kämpfen, spezifiziert er die Gründe dafür. Die beiden mit ἵνα eingeführten Finalsätze in Röm 15,31 und Röm 15,32 zeigen, worum es in der erwarteten Fürbitte inhaltlich gehen soll und welchen Zweck und welches Ziel sie haben. Paulus hat vor, zuerst nach Jerusalem zu fahren und dann nach Rom (vgl. Röm 15,22ff und Apg 19,21). In Röm 15,31 erkennt man jedoch zwei Gründe für Paulus' Sorgen angesichts seines Jerusalembesuchs. Einerseits fürchtet er sich vor den ‚ungehorsamen‘ Juden in Judäa (Röm 15,31a), andererseits ist er unsicher über die Aufnahme seiner in Makedonien und Achaia eingesammelten Kollekte für die ‚Heiligen‘ in Jerusalem (Röm 15,31b). Paulus rechnet in Jerusalem mit zwei Fronten und mit sehr verschiedenen potenziellen Gegnern.

Der erste Schwerpunkt der Fürbitte bezieht sich auf die Erfahrungen bei seinen Missionseinsätzen in der jüdischen Diaspora⁶⁸⁷ und die möglichen Reaktionen der Juden in Jerusalem bzw. Judäa.⁶⁸⁸ Mit dem Verb ῥύομαι in Röm 15,31a deutet Paulus auf die ihn

Glaubenden ist und dass diese Thematik ihre feste Stellung in der Paraklese hat. Der punktuelle Aspekt des Aorist συναγωνίσασθαι in Röm 15,30 hat in dieser Hinsicht eher eine ingressive Bedeutung, welche den Beginn des andauernden Betens betont.

⁶⁸³ Genau wie Paulus den Glaubenden in Philippi zuredet, ihre Bitte im Gebet πρὸς τὸν θεόν bekannt werden zu lassen (Phil 4,6), so ruft er auch die Glaubenden in Rom auf, für ihn πρὸς τὸν θεόν im Gebet (ἐν ταῖς προσευχαῖς) mitzukämpfen.

⁶⁸⁴ So aber D. J. Moo, Romans, 2007, S. 910. Oder wie O. Michel, Römer, 1977, S. 467 es noch zugespitzter formuliert: „das Ringen mit Gott um die Entscheidung der Zukunft“. Der Präpositionalausdruck ἐν ταῖς προσευχαῖς bestimmt, worauf der Schwerpunkt des „Mitkampfes“ liegt, und blickt dadurch auf die von Paulus erwarteten beharrlichen und unablässigen Gebete πρὸς τὸν θεόν für ihn.

⁶⁸⁵ Ein in den Kommentaren sehr wenig beachtetes Element dieser Paraklese ist ihre triadische bzw. trinitarische Formulierung. Paulus ruft die Geschwister in Rom durch den gemeinsamen Herrn Jesus Christus (διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) und durch die Liebe des Geistes (διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος) auf, vor Gott (πρὸς τὸν θεόν) gemeinsam mit ihm zu kämpfen. Die drei präpositionalen Ausdrücke verbinden sich wesentlich miteinander im Gedankengang und zeigen sich als eine von Paulus sehr durchdachte triadische bzw. trinitarische Komposition.

⁶⁸⁶ Abgesehen von der Erwähnung in Röm 12,12 kommt die προσευχή, im Römerbrief nur noch in Röm 1,10 und hier in 15,30 vor.

⁶⁸⁷ Paulus' theologische Ansätze und sein Glaube an Jesus als den Christus galten für Juden selbstverständlich als Bruch sowohl mit dem jüdischen Glauben als auch mit dem traditionellen jüdischen Ethos. Was dies für ihn bedeute, wenn er nach Jerusalem komme, dessen war Paulus sich bewusst.

⁶⁸⁸ Zur Zeit des 2Kor hatte Paulus schon fünfmal die ‚vierzig Geißelhebe minus eins‘ von den Juden erhalten, ist einmal gesteinigt worden und wähnt sich in Gefahr unter seinem eigenen Volk (2Kor 11,24f.). Es ist ihm wohl bekannt, dass die Juden ihn als *persona non grata* ansehen und dass sie gegen sein Wirken waren. Diese

bedrohende Todesgefahr in Jerusalem hin und zeigt, dass ihm die Möglichkeit von Auseinandersetzungen zwischen ihm und den Juden bewusst ist.⁶⁸⁹ Indem man das Vorkommen des Verbes ῥύομαι analysiert, welches bei Paulus in seinen Briefen nur siebenmal verwendet wird, lässt sich erschließen, dass er es entweder in soteriologischen Formulierungen (vgl. 1Thess 1,10; Röm 7,24; 11,26) oder im Kontext von Todesgefahr (2Kor 1,10 – hier dreimal) verwendet. Dadurch wird deutlich, dass Paulus selbst mit dem Tod in Jerusalem rechnet.⁶⁹⁰ Diese Juden, vor welchen (ἀπὸ τῶν) er also sein Leben retten will, bezeichnet Paulus mit einem Partizip Präsens als ἀπειθοῦντες. Sie sind Juden, die sich verweigert haben, das Evangelium anzunehmen, und deswegen als „Ungehorsame“ gekennzeichnet werden.⁶⁹¹ Paulus ist sich aus persönlicher Erfahrung dessen bewusst, dass er in Jerusalem in Lebensgefahr geraten kann, weil er einerseits schon selbst als Verfolger der ‚christlichen Gemeinde‘ auftrat und dies mit allen Mitteln tat (vgl. z.B. Gal 1,13.23) und andererseits schon in der Diaspora von Juden (vgl. 2Kor 11,24ff.) Schweres erlitten hatte. Dass er trotzdem nach Jerusalem fahren will, um die Kollekte persönlich zu übergeben, musste einen sehr wichtigen und sogar dringlichen Motivationshintergrund gehabt haben.⁶⁹²

Das verbindende καί zwischen Röm 15,31a und Röm 15,31b fügt ein neues Element zu dem ersten Anliegen der Fürbitte hinzu und stellt dadurch den zweiten Teil des Finalsatzes unter das einleitende ἵνα. Aufgrund von Röm 15,31b stellt man dann fest, dass Paulus nicht nur mit einer Auseinandersetzung mit den „ungehorsamen“ Juden in Judäa rechnet, sondern auch mit den Judenchristen der Urgemeinde in Jerusalem.

Paulus erbittet Fürbitte auch angesichts seiner Begegnung mit den Glaubenden, woraus man schließen kann, dass der Apostel vermutlich wegen der Einstellung derer, die das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας (Gal 2,7) vertreten, besorgt ist.⁶⁹³ Paulus befindet sich also zu

Haltung des Diasporajudentums gegenüber Paulus war mit Sicherheit auch in Jerusalem bekannt bzw. wurde von den Juden in Judäa auch vertreten. Für die weitere Diskussion vgl. z. B. F. W. Horn, Jerusalemreise, 2001, S. 27ff.

⁶⁸⁹ Vgl. in Apg 20ff die entsprechende Schilderung von dem, was Paulus im Römerbrief andeutet. Schon Apg 20,3 erwähnt eine Nachstellung der Juden (γενομένης ἐπιβουλῆς αὐτῷ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων) als Paulus nach Syrien – und von dort nach Jerusalem (vgl. 19,21) – fahren wollte. Die Schilderung der Apostelgeschichte zeigt, dass die Sorgen des Paulus sehr berechtigt waren.

⁶⁹⁰ Vgl. C. E. B. Cranfield, Romans, 1983, S. 778. Dass Paulus zur Zeit des Römerbriefes bei den Juden allgemein nicht besonders beliebt war, zeigt die Ortsangabe „Judäa“. Denn nicht nur in Jerusalem gab es Juden, für die es Paulus nicht mehr gebührte zu leben (vgl. Apg 22,22).

⁶⁹¹ Diese Kennzeichnung der Juden – aber auch der Ungläubigen allgemein – kommt bei Paulus nur im Römerbrief vor: Röm 2,8; als Zitat von Jes 65,2 in Röm 10,21; Röm 11,30f.; vgl. weiter Röm 10,2f.

⁶⁹² Vgl. 1Kor 16,3, wo Paulus sich unentschlossen zeigt, ob er für die Übergabe der Kollekte mit nach Jerusalem reisen soll. Über die Problematik zwischen Paulus und den Judenchristen aus Jerusalem vgl. bes. U. Schnelle, Paulus, 2003, S. 296ff.

⁶⁹³ Zweifelsohne besteht zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes eine gewisse Spannung zwischen Paulus und der Jerusalemer Gemeinde. Je nachdem wie man die Entwicklung der Ereignisse nach dem antiochenischen Zwischenfall wahrnimmt, kann man diese Situation als Hintergrund von Röm 15,31 als Weiterentwicklung dieser Konflikte zwischen Paulus und den Judenchristen oder zwischen Judenchristen und den Juden selbst verstehen. Diese Diskussion und alle möglichen Vorschläge für das Verständnis der Problematik zwischen Paulus und der

jener Zeit in einer sehr schwierigen Lage, da er sich sowohl vor den ‚Ungehorsamen‘ fürchten muss als auch in Bezug auf die Reaktion der ‚Heiligen‘ nicht sicher ist.

Seinen Auftrag, die Kollekte nach Jerusalem⁶⁹⁴ zu überbringen, nimmt Paulus als seine *διακονία* wahr (Röm 15,31b).⁶⁹⁵ Dass er mit diesem Begriff jedoch viel mehr als nur eine Aufgabe verbindet, ergibt sich schon aus der Betrachtung von Röm 11,13, wo er seinen Apostolat generell damit bezeichnet hat (vgl. weiter z.B. 2Kor 4,1; 5,18; 8,4). Ein anderes Element seiner *διακονία* findet sich hier in Röm 15,31b. Paulus erwartet von den ‚Heiligen in Jerusalem‘, dass sein Dienst ihnen *εὐπρόσδεκτος* ist. Mit *εὐπρόσδεκτος* qualifiziert Paulus in Röm 15,16 wiederum sein apostolisches Amt überhaupt. Durch seinen (metaphorisch dargestellten) priesterlichen Dienst (Paulus nennt sich in 15,16 *leitourgōn Christou Ihsou eis ta ethnē, ierourgoūnta to euanggelion tou theou*), sollen die Heiden ein ‚wohlgefälliges‘ Opfer (*hē prosporā tōn ethnōn*) werden.⁶⁹⁶ Paulus erwartet von den Glaubenden in Jerusalem die Anerkennung – jedoch nicht eine Bestätigung – seines Apostolats und seiner Mission unter den Heiden, was mit *εὐπρόσδεκτος* d.h. „wohlgefällig“ zum Ausdruck gebracht wird.⁶⁹⁷

Die Erwartung der Bestätigung seines Apostolats wird besonders deutlich in der Bezeichnung der sogenannten ‚Kollekte‘.⁶⁹⁸ Sie heißt bei Paulus eigentlich *κοινωνία* (vgl. Röm 15,26). Seine *διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλήμ* bedeutet nicht nur die Übergabe von Spenden der Glaubenden in Makedonien und Achaia, sondern vor allem ein entscheidendes Zeichen der Glaubensgemeinschaft und der Verbundenheit zwischen den von ihm gegründeten Gemeinden – und dadurch dem von ihm verkündeten Evangelium (vgl. Röm 2,16) – und der Urgemeinde in Jerusalem – und dadurch dem von ihr vertretenen Evangelium (vgl. Gal 2,7).⁶⁹⁹ Wenn die Glaubenden in Jerusalem seine *κοινωνία* ablehnen, dann bedeutet dies

Urgemeinde in Jerusalem sprengen bei weitem den Rahmen der vorliegenden Arbeit und werden deswegen hier nicht eingehend behandelt. An dieser Stelle sei nur auf den instruktiven Aufsatz von F. W. Horn, Jerusalemreise, 2001, S. 15ff. hingewiesen. Für Einbeziehung der allgemeinpolitischen Spannungen zwischen Judäa und dem Imperium Romanum vgl. K. Haacker, Friedensmemorandum, 1990, S. 37ff. (für die ausgeweitete These dann in seinem Kommentar: K. Haacker, Römer, 2012, S. 371f.).

⁶⁹⁴ Die Formulierung *ἡ διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλήμ* muss in Sinn von Röm 15,25f. verstanden werden. Paulus fährt nach Jerusalem (*πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ*), um den Heiligen zu dienen (*διακονῶν τοῖς ἀγίοις*). Der gleiche Gedanke wiederholt sich in Röm 15,26, indem Paulus diese Reise nach Jerusalem mit der Übergabe der Kollekte begründet. In dieser zweiten Erwähnung erklärt er, dass es um eine ‚Kollekte‘ *εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ* handelt, d.h. für die Judenchristen von Jerusalem.

⁶⁹⁵ Paulus bezeichnet die Übergabe der Kollekte von den Glaubenden in Makedonien und Achaia als *ἡ διακονία μου* und zeigt dadurch, wie er sich persönlich damit verbunden fühlt.

⁶⁹⁶ Für diese kultischen und priesterlichen Ausdrücke und Vorstellungen vgl. v. a. W. Strack, Terminologie, 1994, S. 19–5. Für den Bezug auf Paulus‘ Selbstverständnis als „Priester“ vgl. F. W. Horn, Selbstverständnis, 2009, S. 239ff.

⁶⁹⁷ Der Begriff *εὐπρόσδεκτος* kommt bei Paulus nur noch in 2Kor 6,2 (in soteriologischem Kontext) und in 2Kor 8,12 (in Bezug auf die Kollekte) vor. In der Bibel ist er sonst nur noch in 1Petr 2,5 belegt.

⁶⁹⁸ Über die Darstellung der paulinischen Kollekte für Jerusalem in der Apostelgeschichte vgl. J. Wehnert, Reinheit, 1997, S. 99ff.

⁶⁹⁹ So auch R. Jewett, Romans, 2007, S. 936.

dementsprechend die Ablehnung des von ihm verkündeten Evangeliums überhaupt und die Weigerung, seinen Apostolat – d.h. seine Mission unter den Heiden bzw. die schon entstanden Gemeinden – anzuerkennen.⁷⁰⁰ Dadurch wird deutlich, warum es so wichtig für Paulus geworden ist, trotz der Todesgefahr nach Jerusalem zu fahren: Es geht um die Ergebnisse seiner bisherigen missionarischen Arbeit und um die Einheit der christlichen Gemeinden⁷⁰¹ von Judenchristen und Heidenchristen miteinander.⁷⁰² Letztendlich geht es also zum einen darum, die Verbindung mit den Judenchristen als ‚Wurzel‘ des gemeinsamen Glaubens zu bewahren, „denn wenn die Heiden an ihren [d.h. der Judenchristen oder nach Paulus: οἱ ἅγιοι ἐν Ἱερουσαλήμ] geistlichen Gütern Anteil erhalten haben, so sind sie auch schuldig, ihnen mit irdischen Gütern zu dienen“ (Röm 15,27).⁷⁰³ Zum anderen geht es dann auch um die Glaubwürdigkeit von Paulus‘ eigener Verkündigung. Denn der Apostel scheint schon sehr stark mit der Thematik ‚Kirche und Israel‘ ringen zu müssen, um zu erklären, warum die Juden das Evangelium nicht angenommen haben (vgl. bes. Röm 9–11). Dazu kommt ein von ihm selbst schon erahnter Bruch mit den Judenchristen.

Dem ersten mit ἴνα eingeleiteten Finalsatz fügt Paulus einen zweiten hinzu. In Röm 15,32 blickt er in die weitere Zukunft, nachdem er den Jerusalembesuch hinter sich hat. Die Glaubenden in Rom sollen mit ihm und für ihn im Gebet vor Gott mitkämpfen, damit er auch zu ihnen nach Rom ἐν χαρᾷ kommen kann. Obwohl der zweite ἴνα-Satz den ersten in seiner Erfüllung voraussetzt und dadurch von den gelungenen Vorkommnissen in Jerusalem abhängt, ist es auch möglich, dass der zweite das eigentliche Ziel des ersten ἴνα-Satzes ist. Im Gedankengang kommt aber keine unterschiedliche Wertung zwischen dem ersten und dem zweiten vor.⁷⁰⁴ Das zweite

⁷⁰⁰ Vgl. auch E. Peterson, Römer, 1997, S. 375: „Die διακονία, die den Judenchristen vielleicht nicht εὐπρόσδεκτος (erwünscht) erscheint, ist wohl die Gesamttätigkeit des Apostels Paulus, nicht bloß die spezielle Leistung des Überbringens der Kollekte oder gar diese selbst.“ Auch wenn die Urgemeinde in Jerusalem als ‚Selbstschutz‘ vor den Juden die Kollekte nicht annimmt (darüber vgl. z.B.: W. Schmithals, Römerbrief, 1988, S. 539f.), würde das für Paulus und ‚seine‘ Gemeinden de facto die Ablehnung der Glaubensgemeinschaft bedeuten. Sowohl Paulus als auch die Judenchristen in Jerusalem befinden sich angesichts der Kollekte in einer sehr komplizierten Lage.

⁷⁰¹ So z.B. G. Bornkamm, Testament, 1971, S. 137; J. Jervell, Jerusalem, S. 67 und E. Käsemann, Römer, 1980, S. 389.

⁷⁰² Wie Jesus selbst Diener der Beschneidung geworden ist (Röm 15,8: Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς), um sowohl die Treue Gottes gegenüber seinen Verheißungen an Israel zu bestätigen (Röm 15,8) als auch die Verheißungen an die Heiden zu erfüllen (Röm 15,9ff.) und dadurch die Zusammenführung der Heiden zum Volk Gottes zu vollziehen, will Paulus durch seine διακονία τοῖς ἁγίοις εἰς Ἱερουσαλήμ genau dieses Zeichen der κοινωνία der Völker zum Ausdruck bringen. In der Glaubensgemeinschaft zwischen Heidenchristen und Judenchristen – sowohl zwischen den Glaubenden in Rom selbst als auch zwischen den Judenchristen und Heidenchristen allgemein – sieht Paulus die Erfüllung dieser alttestamentlichen Verheißungen (vgl. Röm 15,7ff.).

⁷⁰³ Es ist sehr wahrscheinlich, dass Paulus seine διακονία nicht wie geplant vollziehen konnte, wie J. Wehnert, Reinheit, 1997, S. 100, zutreffend bemerkt: „Wäre die großangelegte Geldsammlung des Paulus in Jerusalem mit Beifall aufgenommen worden, hätte es Lukas kaum versäumt, dies triumphal auszumalen.“

⁷⁰⁴ Die meisten Kommentatoren versuchen aber, den Schwerpunkt der Fürbitte auf Röm 15,31 zu konzentrieren. Dies geschieht zum Nachteil von Röm 15,32, obwohl das gleiche einleitende ἴνα, das Satzgefüge und die strategische Intention des Verses eine Bevorzugung eigentlich nicht erlauben. Vgl. z.B. O. Michel, Römer, 1978, S. 468, der sich fragt, „ob der Gebetskampf sich auf beide Anliegen erstrecken oder ob dieser nur auf die Auseinandersetzung mit

ἵνα leitet den zweiten gleichbedeutenden Bestandteil der Paraklese ein und muss im Zusammenhang mit der Παρακαλῶ-Formel verstanden werden und nicht zuerst mit dem ersten ἵνα in Röm 15,31b.⁷⁰⁵ Denn Paulus ruft die Glaubenden auf, *mit ihm* im Gebet *für ihn* mitzukämpfen sowohl angesichts seines ‚Dienstes‘ in Jerusalem als auch angesichts seiner Reise nach Rom. Dies aber besonders deswegen, weil beide Angelegenheiten entscheidend für seine Zukunft sind, aber gleichzeitig auch die Glaubenden in Rom betreffen.

Aus den Anstrengungen und der bedrohlichen Situation in Jerusalem blickt Paulus zuversichtlich in Richtung Rom und darüber hinaus nach Spanien. Er hofft ‚mit Freude‘ zu kommen (ἐν χαρᾷ ἐλθῶν), nachdem er sogar mit Lebensgefahr und Verweigerung der Anerkennung der Glaubensgemeinschaft rechnen musste. Mit dem Freudeelement kommt der erwartete Erfolg in Jerusalem zum Ausdruck. Denn durch die Annahme seiner Kollekte würde die Urgemeinde ein wahrnehmbares Zeichen der bestehenden Glaubensgemeinschaft und Einheit zwischen Glaubenden aus den Völkern und aus den Juden setzen und dadurch Paulus‘ missionarisches Wirken anerkennen, wodurch er dann „mit Freude“ zu den Glaubenden in Rom käme. Dieser Erwartung in Hinblick auf Jerusalem wird aber noch eine hinzugefügt. Nach Rom (πρὸς ὑμᾶς) will Paulus in Freude kommen und dann „sich ausruhen“ in der Gemeinschaft mit den Glaubenden (συναναπαύσωμαι ὑμῖν).

Mit dem Ausdruck διὰ θελήματος θεοῦ zeigt Paulus, dass seine Pläne „unter dem Vorbehalt der ‚Genehmigung‘ Gottes (stehen)“⁷⁰⁶ bzw. dass in der Erfüllung seiner Pläne Gottes Willen zu Erfüllung kommt. Genau wie er vorher in Röm 1,10f. erwähnt hat, dass er schon lange zu Gott um eine Gelegenheit bete, durch „Gottes Willen“ nach Rom zu kommen (vgl. ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς in Röm 1,10 mit ἐλθῶν πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος θεοῦ hier in Röm 15,32), stellt er seinen Rombesuch auch an dieser Stelle im Brief unter diesen Aspekt. Allerdings geht er einen Schritt weiter, indem er diese Gelegenheit jetzt plant und seinen Weg nach Rom sogar mit einem Brief vorbereitet und leitet.⁷⁰⁷ Es scheint Paulus nicht zu stören, dass er, obwohl er sich von dem Willen Gottes leiten lassen will und weiß, dass sich dieser erfüllen wird, die Glaubenden dennoch auffordert, in Fürbitte für ihn vor Gott mitzukämpfen. Er

der palästinischen Judenschaft zu beschränken ist“. Auch D. J. Moo, Romans, 2007, S. 911 erwägt die Möglichkeit eines dritten Gebetsanliegens, aber entscheidet sich dann für Röm 15,32 als eine Folge des Vorangehenden.

⁷⁰⁵ Vgl. J. A. Fitzmyer, Romans, 1993, S. 725: Paulus „asks the Roman Christians to pray for three things: that no danger may befall him from unbelievers in Judea, that his collection may be received by the saints in the proper spirit, and that he may eventually come to Rome with a joyous heart.“

⁷⁰⁶ K. Haacker, Römer, 2012, S. 372.

⁷⁰⁷ Zusammen mit Röm 1,10 – aber auch mit 1Kor 16,12 – kann man das διὰ θελήματος θεοῦ auf das Partizip ἐλθῶν und nicht auf den Konjunktiv συναναπαύσωμαι beziehen. Dem Willen Gottes entspricht das Nach-Rom-Kommen, nicht unbedingt das „Sich-Ausruhen“. R. Jewett, Romans, 2007, S. 938 bezieht den Ausdruck auf beide Elemente, indem er schreibt: „The placement of this phrase indicates that both the safe arrival in Rome and the mutual refreshment of the succeeding words are determined by this divine will.“

scheint sich dessen bewusst zu sein, dass dieser ‚Wille‘ bzw. seine Pläne selbst nicht in Erfüllung gehen könnten.⁷⁰⁸

Der durch das Verb συναγωνίσασθαι ausgedrückten Wichtigkeit der Fürbitte – und den damit verbundenen beunruhigenden Angelegenheiten – wird die durch συναναπαύσωμαι erwartete Gemeinschaft mit den Glaubenden in Rom gegenübergestellt und wirkt besonders prägnant in der Paraklese. Bei den Glaubenden in Rom beabsichtigt Paulus vorerst neue Kraft zu finden. Er stellt sich also eine Zeit der Erquickung in Rom nach den Anstrengungen der Reisen, nach den voraussichtlichen Konflikten und dann der erwarteten Erfüllung seiner Aufgabe vor. Aber mit dem Verb συναναπαύσωμαι – ein Hapaxlegomenon im NT und in der LXX nur in Jes 11,6 belegt – bringt er vor allem seine Erwartung einer gemeinschaftlichen Zeit mit den Glaubenden in Rom zum Ausdruck. Nicht nur ‚Ruhe‘ sucht der Apostel der Völker in Rom, sondern Aufnahme und Unterstützung. Dieses Element der Paraklese nimmt eine weitere Komponente des Briefanfangs auf, nämlich das συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν von Röm 1,12 und das ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν κτλ von Röm 1,13.⁷⁰⁹ Dass Paulus jedoch in Rom sich nicht nur ‚ausruhen‘ will, sondern vielmehr missionarische Motivationen im Auge hat (sowohl in Hinblick auf Rom selbst als auch in Hinblick auf weitergehende Pläne), wird aus Röm 1,11ff. offenkundig.

In einem Kontext, wo Paulus an entscheidenden Stellen explizit Bezug auf Jesaja LXX nimmt (Röm 15,12 auf Jes 11,10 und Röm 15,21 auf Jes 52,15), ist schon sehr auffällig, dass er einen Begriff verwendet, der außer bei ihm selbst nur noch bei Jesaja vorkommt, nämlich συναναπαύσωμαι.⁷¹⁰ Seine mit alttestamentlichen Zitaten begründete Argumentation in Röm 15,8ff. schließt Paulus gerade mit Jes 11,10 in Röm 15,12 ab.⁷¹¹ In jenem Passus geht es besonders darum, die durch Jesus vollzogene Vereinigung der Heiden zu Gottes Volk theologisch zu begründen. Genau wie Paulus seine theologischen Überlegungen in Röm 15,12 mit Jesaja begründet, rekuriert er dann in Röm 15,21 auf die gleiche rhetorisch-theologische Strategie, um seinen missionarischen Dienst unten den Heiden zu legitimieren. Wenn Paulus dann in Röm 15,32 auf Jes 11,6 anspielte, wäre das sehr kühn, denn in jener bekannten Stelle beschreibt das

⁷⁰⁸ Paulus verpflichtet in einem einzigen Satzgefüge seine Gewissheit, den Willen Gottes zu erfüllen, die Gewissheit der Wirkung von Gebet angesichts von Bedrohungen oder Unsicherheiten und die Gewissheit, dass die Gebetsanliegen dem Willen Gottes entsprechen, obwohl er die Glaubenden zu einem ‚Mitkampf‘ im Gebet vor Gott aufruft. Entweder ist er doch nicht so sicher bezüglich des ‚Willens Gottes‘ – wenn seine Reise sowohl nach Jerusalem als auch nach Rom diesem ‚Willen Gottes‘ entspricht, warum sollen die Glaubenden noch dafür mit ihm im Gebet vor Gott mitkämpfen? – oder seine Gebetsanliegen verschleiern noch einen anderen Zweck.

⁷⁰⁹ So wie bei dem συναναπαύσωμαι handelt es sich auch bei συμπαρακληθῆναι um ein Hapaxlegomenon sowohl im NT als auch in der LXX.

⁷¹⁰ Zur Verwendung von Jes 52,15b in Röm 15,21 für die Begründung von Paulus‘ Missionstätigkeit vgl. bes. F. Wilk, Bedeutung, 1998, S. 80ff. und S. 175f.

⁷¹¹ Dazu vgl. F. Wilk, Bedeutung, 1998, S. 146ff.

Verb συναπαύομαι, wie der Panther beim Böcklein liegt (πάρδαλις συναπαύσεται ἐρίφῳ). Das Vorkommen eines Jesaja-Zitates in so nahem Kontext (Röm 15,12/Jes 11,10 und das neutestamentliche Hapaxlegomenon συναπαύομαι⁷¹² von Röm 15,32 als alttestamentliches Hapaxlegomenon in Jes 11,6) und Weise wie Paulus sich selbst in unmittelbarem Kontext als Erfüllender der prophetischen Schriften präsentiert,⁷¹³ machen es schon gut vorstellbar, dass Paulus auf den jesajanischen eschatologischen Frieden anspielt. Wenn das stimmte, dann verstünde Paulus sich selbst und seinen Apostolat als Teil der Erfüllung dieses eschatologischen Friedens.⁷¹⁴ Indem er durch seine ‚Kollekte‘ das konkrete Zeichen der Einheit von Heidenglaubenden und Judenglaubenden gesetzt hat, käme er zu den Glaubenden in Rom als einer, der die Aufgabe erfüllt hat, die ‚christliche Welt‘ im Frieden vor Gott gehalten zu haben. Dass gerade zum Abschluss dieses Abschnittes ein anderer Begriff vorkommt, der auch bei Jesaja eine wichtige Rolle in eschatologischen Passagen spielt,⁷¹⁵ scheint jetzt gar nicht mehr so überraschend. Denn am Ende seiner Paraklese schließt Paulus seine Behandlung der bevorstehenden Pläne mit einem Begriff, der resümiert, worauf er mit den vorangegangenen Bitten um Fürbitten abzielt: auf den Frieden, und zwar in wesentlichem Zusammenhang mit Gott und in universeller Perspektive.⁷¹⁶

In einem kurz formulierten und mit der weiterführenden Partikel δέ eingeleiteten Nominalsatz schließt Paulus die Paraklese Röm 15,30ff. mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, der Formel μετὰ πάντων ὑμῶν⁷¹⁷ und einem bekräftigendem ἀμήν in Röm 15,33 ab. Das Fehlen des Prädikates zwischen dem Subjekt und dem Präpositionalobjekt wird in der Übertragung herkömmlich mit dem Imperativ von ‚sein‘ ergänzt.⁷¹⁸ Paulus bildet aber am Ende der Paraklese weder einen ‚Wunsch‘ oder ‚Segen‘ noch ein ‚Gebet‘, sondern sichert die Anwesenheit des Gottes des Friedens bei allen denen zu, die er in Röm anspricht. Den Glaubenden, welche er vorher aufgerufen hat, für ihn πρὸς τὸν θεόν zu beten, wird die

⁷¹² Paulus verwendet aber in anderen Briefen (insgesamt nur 4-mal) genau dasselbe Verb (ἀναπαύω), dennoch ohne das Präfix σου, vor allem um Begegnungen mit anderen Glaubenden bzw. Mitarbeitern zu kennzeichnen (vgl. 1Kor 16,18; 2Kor 7,13) und hat immer konkrete Anliegen (in der Regel aber Konflikte) im Blick (vgl. Phil 7,20), genau wie in Röm 15,32.

⁷¹³ Dazu vgl. F. Wilk, *Bedeutung*, 1998, S. 171ff.

⁷¹⁴ Vgl. R. Jewett, *Romans*, 2007, S. 938.

⁷¹⁵ Vgl. das Vorkommen von ἀναπαύω und εἰρήνη in Jes 14,30; 32,18 und ἀνάπαυσις und εἰρήνη in Jes 32,17, aber auch das Vorkommen von εἰρήνη in messianischen Passagen wie Jes 9,5f und 53,5.

⁷¹⁶ Obwohl Paulus den Aspekt des eschatologischen Friedens von Jesaja her theologisch-messianisch formulieren könnte (vgl. Jes 9,5f.; 53,5), tut er dies nicht. Für Paulus bleibt der Friede ein Element, welches durch das zwischen Gott und den Menschen durch Jesus Christus hergestellte Verhältnis schon erlebt wird und diesen neuen Zustand sogar bezeichnen kann (vgl. Röm 5,1), aber wesentlich von Gott her (theo-logisch) konzipiert wird. Paulus scheint besonders daran interessiert zu sein, Frieden immer wieder mit Gott in Verbindung zu setzen.

⁷¹⁷ Zu dieser Beistandsformel vgl. U. Heckel, *Segen*, 2002, S. 299ff.

⁷¹⁸ Vgl. z. B. U. Wilckens, *Römer*, 1982, S. 123; O. Michel, *Römer*, 1978, S. 462; K. Haacker, *Römer*, 2012, S. 358; P. Stuhlmacher, 1998, S. 212.

Gegenwart des Gottes des Friedens zugesichert als Zeichen des neu erlebten Verhältnisses zwischen Gott und Menschen in der Glaubensgemeinschaft. Mit dem πάντων ὑμῶν und dem ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης greift Paulus erneut auf zwei Elemente des Briefpräskriptes zurück, wo er πᾶσιν τοῖς οὖσι ἐν Ἰερῶνι Gnade und Friede von Gott (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ) zuspricht (vgl. Röm 1,6f.). Sowohl im Präskript als auch in der abschließenden Paraklese scheint Paulus im Römerbrief eine durch das Pronomen πᾶς einschließende und umfassende Formulierung bilden zu wollen. Nicht nur an eine von mehreren ‚Hausgemeinden‘ in Rom schreibt der Apostel, sondern alle Glaubenden in der Hauptstadt des *Imperium Romanum* sollen sich in der Zusicherung der Gegenwart des Gottes des Friedens eingeschlossen fühlen.⁷¹⁹

Dieser feierlich ausklingende prädikatlose Schlusssatz muss unmittelbar mit der vorangegangenen Paraklese in Zusammenhang verstanden werden, denn die Zusicherung der Gegenwart des Gottes des Friedens scheint primär durch die „vorangegangenen Anspielungen auf Gefahren und Kontroversen veranlasst“⁷²⁰ worden zu sein und schließt die vorangegangene Paraklese ab. Diese Paraklese behandelt in der Tat zuallererst Paulus‘ persönliche Situation und betrifft die Glaubenden in Rom erst durch den Aufruf zum Gebet zu seinen Gunsten. Aber wie die bisherige Auslegung schon gezeigt hat, betreffen nach Paulus‘ Ansicht alle jene Themen, die in die Paraklese Röm 15,30ff. einmünden, nicht nur ihn selbst, sondern bringen einen viel größeren Zusammenhang von Missionsplänen und Missionsergebnissen⁷²¹ zum Ausdruck und betreffen darüber hinaus auch die Situation der Einheit der Gemeinden in Hinblick auf die Thematik ‚Heidenchristen‘ und ‚Judenchristen‘. In diese größeren Zusammenhänge sind auch die Glaubenden in Rom verwickelt. Indem Paulus die Paraklese des inneren Rahmens des Briefes mit seiner Lieblingsgottesbezeichnung abschließt, zeigt er, dass er die vorherigen Themen unter dem Begriff ‚Friede‘ in Zusammenhang mit Gott subsumiert. Dieser Aspekt wird in Hinblick auf die Paraklese und darüber hinaus im Folgenden eingehender behandelt werden.

⁷¹⁹ R. Jewett, *Romans*, 2007, S. 939 versteht diese Formulierung als auf die Judenchristen und die Heidenchristen „of the church in Rome“ bezogen und so beide Gruppen umfassend. Dieser Aspekt scheint aber am Ende der Paraklese weniger wichtig als der Versuch, alle Glaubenden (selbstverständlich dann auch die Judenchristen) dazu zu bringen, sich angedet zu fühlen.

⁷²⁰ K. Haacker, *Römer*, 2012, S. 372.

⁷²¹ Diese Missionspläne und Missionsergebnisse versteht Paulus zudem in theologischen Zusammenhängen verankert (vgl. z.B. wie der Apostel sich selbst den Glaubenden in Röm 1,1 präsentiert: κλητὸς ἀπόστολος ἄφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ; vgl. weiter Röm 15,14ff.) und als gottgewollt begründet (vgl. Röm 15,21).

5. Funktion und Motivation der Paraklese Röm 15,30–33 im inneren

Briefrahmen

Aus der Auslegung von Röm 15,30ff. wurde klar, dass diese Paraklese für Paulus in Hinblick auf seine missionarische Tätigkeit, auf bevorstehende Pläne und auf sein eigenes Leben sehr wichtig ist. Paulus bringt die entscheidenden Elemente des Motivationshintergrundes der Paraklese in Röm 15,30ff und des inneren Rahmens des Briefes präziser zum Ausdruck. Er hat seine geplante Reise nach Rom zwar in Röm 1,10f. und 15,22ff. schon erwähnt, aber in Röm 15,30ff geht er einen Schritt weiter und bezieht die Glaubenden direkt ein, indem er sie aufruft, für ihn zu beten. Durch ihre Fürbitte wären sie nicht nur mit Paulus' Plänen und Anliegen einverstanden, sondern böten sogar bereits Unterstützung an und zeigten sich als aktive Mitgestalter dieser Pläne.

Paulus hofft auf die Fürbitte der Glaubenden in Rom. Er ruft sie auf, weil es sein Wunsch ist, dass sie Fürbitte für ihn halten. Ob sie mit seinen Plänen einverstanden sind und ihn bei sich ‚ausruhen‘ lassen werden, ist ein anderes Thema, welches Paulus nicht direkt erwähnt, aber dessen er sich anscheinend sehr bewusst war.⁷²² In dieser Hinsicht mündet in die Paraklese Röm 15,30ff. noch eine andere Unsicherheit des Paulus, nämlich, ob die Glaubenden in Rom sich ihm anschließen werden.

Die Glaubenden in Rom werden für Paulus erst beten, wenn sie von seinen Angelegenheiten überzeugt sind. Durch den Brief sollen sie für Paulus' Pläne gewonnen werden.⁷²³ Mit der Bitte um Fürbitte blickt Paulus nicht nur auf Gott, sondern vor allem auf die Glaubenden selbst.⁷²⁴ Gott wird nicht von seinem $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ abkommen oder es ändern, sondern die Einstellung und Vorstellung der Betenden selbst gegenüber einem Anliegen wird Veränderung erfahren. Die Bitte um Fürbitte enthält viel mehr, als sie auf den ersten Blick verrät. Denn wenn die Glaubenden sich für Paulus im Gebet einsetzen, erkennen sie damit seine Schwierigkeiten mit Jerusalem an und stellen sich dadurch auf Paulus' Seite. Indem er von den Glaubenden eine ‚kämpferische‘ Unterstützung im Gebet erwartet, verbindet er sie mit sich und

⁷²² In Röm 15,32 setzt man häufig voraus, dass „in dem Verhältnis zu Rom (...) keine Spannungen (liegen); in Rom kann der Apostel nach Gefahren und Krisen der vergangenen Monate zur Ruhe kommen“ (O. Michel, Römer, 1978, S. 468). Dieses Bild entspricht der Situation des Paulus angesichts der Glaubenden in Rom jedoch nicht zur Gänze.

⁷²³ Auch die Sendung und die Empfehlung der Diakonin Phoebe selbst (vgl. Röm 16,1f.) spielt in dieser Hinsicht eine wichtige Rolle, denn sie ist eigentlich eine persönliche Zeugin der paulinischen Mission und Mitarbeiterin in einer Gemeinde. Wie schon J. Jervell, Jerusalem, 1971, S. 62 feststellt, „(liegt d)ie Veranlassung (des Briefes) in Paulus selbst zu dem Zeitpunkt, als er schrieb“ und betrifft vor allem seine persönliche Lage. Paulus versucht aber die Glaubenden in Rom zu überzeugen, dass seine persönliche Lage auch sie betrifft.

⁷²⁴ Vgl. U. Wilckens, Römer, 1982, S. 130.

dadurch mit seinen Angelegenheiten. In diesem Sinn sind hier zwei zusammengehörige Aspekte seiner Intention zu erwähnen:

Der erste betrifft Paulus' persönliche missionsstrategische Motivation. Denn indem sich die Glaubenden in Fürbitte für ihn einsetzen, erklären sie sich mit seinen Plänen einverstanden. Darüber hinaus hat er die Glaubenden in Rom auf seiner Seite, sowohl im Konflikt mit Jerusalem als auch angesichts seines Wunsches, sich in Rom ‚auszuruhen‘ und für die geplante Reise nach Spanien ausgerüstet zu werden. Paulus hat in dieser Hinsicht zuerst einmal sich selbst bzw. die Fortsetzung seiner eigenen Mission im Blick.

Der zweite Aspekt ist von theologischer missionsstrategischer Natur. Denn er betrifft die Bewahrung der Glaubensgemeinschaft bzw. der Einheit zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Indem Paulus die Glaubenden in Rom mit sich verbindet und die anderen Gemeinden der Heiden vor der Jerusalemer Gemeinde vertritt, präsentiert er sich selbst als Vermittler in diesem Konflikt, welcher die Glaubenden in Rom als ‚Mischgemeinden‘ genauso betrifft wie die von ihm persönlich gegründeten (Heiden-)Gemeinden.⁷²⁵ Deswegen hatte er den Glaubenden in Rom (besonders aber den Heidenchristen) in seiner theologischen Darstellung gezeigt, dass sein Evangelium und ihr Glaube auf demselben Grund stehen (vgl. Röm 1,12; 15,14; 16,17). Indem die Glaubenden diese Tatsache erkennen, können sie die Schwierigkeiten zwischen Paulus und der Jerusalemer Gemeinde nachvollziehen. Dadurch ist Paulus' missionstheologische Grundlage bzw. sein eigenes Apostolat gesichert.

Das Gebetsmotiv bringt also nicht nur Aspekte der Frömmigkeit des Paulus und der frühen Gemeinden zur Sprache, und die Paraklese Röm 15,30–33 ist auch nicht nur eine harmlose Bitte um Fürbitte. Denn das Gebet ermöglicht gleichermaßen einen strategischen Rekurs, um die Glaubenden für seine Sache zu gewinnen und um mit ihnen in Gemeinschaft zu bleiben (vgl. 1Thess 5,25; Phil 1,19; Phlm 22) bzw. zu kommen.⁷²⁶ In der Paraklese Röm 15,30–33 taucht dieser Aspekt mit besonderer Eindringlichkeit und Wichtigkeit auf, denn in diesem Aufruf zur Fürbitte (und nicht weniger in dem ganzen inneren Rahmen des Briefes) zeigt Paulus, dass er ein altes Kapitel seiner Mission abschließen will und ein neues aufzuschlagen plant. Aber sowohl

⁷²⁵ Mit Recht konstatiert J. Jervell, Jerusalem, 1971, S. 62, dass Paulus „seine Briefe nicht nur mit dem Gedanken an die Gemeinde, sondern auch mit dem Gedanken an sich selbst und seine Apostelarbeit (schreibt)“, aber dies tut er in der Regel motiviert von pastoraler und missionarischer Sorge um die Gemeinden. Vgl. dann weiter bei J. Jervell, Jerusalem, 1971, S. 72, wie er selbst diesen Aspekt am Ende auch einbezieht.

⁷²⁶ Dies zeigt sich auch in der Eindringlichkeit gegenüber den Glaubenden in Rom durch das Dativobjekt $\mu\omicron\iota$, das Präpositionalobjekt $\ddot{\upsilon}\pi\grave{\epsilon}\rho\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon$ und das Prefix des Verbes in Röm 15,30 und wie Paulus sich in Röm 1,10ff. mit den Glaubenden zusammengeschlossen hat. Wie O. Michel, Römer, 1977, S. 467 genau formuliert: „In der Fürbitte und im Wissen um die Verbundenheit mit dem Gebet der Gemeinde liegt ein besonderer Ausdruck der Gemeinschaft, die für Paulus unentbehrlich ist.“ Damit wird der Aspekt der Frömmigkeit der Glaubenden nicht relativiert, sondern eingeschlossen. Wie U. Wilckens, Römer, 1982, S. 130 mit Recht und Nachdruck betont, ist das Gebet der Ort, wo „kirchenpolitische Entscheidungen“ fallen, und deswegen hat Paulus die Glaubenden darum gebeten, „für ihn zu *beten*, und nicht darum, sich für ihn in Jerusalem zu verwenden.“

die Ergebnisse dieses ‚alten Kapitels‘ als auch seine theologische Grundlage sind gefährdet. Denn Paulus ist unsicher in Bezug auf die Reaktion der Jerusalemer Gemeinde angesichts seiner *κοινωνία*. Damit ist nicht nur das paulinische Apostolat gefährdet. Paulus sieht durch eine mögliche Ablehnung der von ihm überbrachten *κοινωνία* die Einheit der Glaubensgemeinschaft zwischen Heidenchristen und Judenchristen in Frage gestellt. Das hätte auch Konsequenzen für die Glaubenden in Rom. Dennoch bittet Paulus die Glaubenden in Rom nicht (mindestens nicht explizit), sich in diese Angelegenheit mit Jerusalem einzumischen. Wichtiger scheint es für Paulus, die Glaubenden in Rom für sich zu gewinnen, indem er ihnen erklärt, worin seine Schwierigkeiten mit Jerusalem liegen, und dadurch alle möglichen Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die seine weiteren missionarischen Pläne stören könnten.

Das Syntagma *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* schließt also eine Paraklese und besonders den inneren Rahmen eines Briefes ab, welche eine entscheidende Lebenssituation von Paulus mitteilen und darüber hinaus auch Auswirkungen auf die gesamten von Paulus gegründeten Gemeinden bzw. die ‚christliche Kirche‘ haben. Nicht nur Paulus‘ Leben und sein Apostolat stehen in Gefahr, sondern auch die Verbindung mit der Jerusalemer Gemeinde und damit die Einheit mit den ‚Glaubenswurzeln‘ (vgl. Röm 15,27). Das betrifft selbstverständlich auch die Glaubenden in Rom, denn indem es um die Einheit der Gemeinden untereinander geht, geht es gerade um jenen Aspekt, den Paulus unter Frieden in theologischer Perspektive versteht und in Verbindung mit Gott bringt. Denn Frieden bedeutet für Paulus gerade den neuen Zustand zwischen Gott und Glaubenden (vgl. Röm 5,1) und dies in einer für alle Völker geltenden Perspektive.

6. Die Zusicherung der Präsenz Gottes als Funktion von Röm 15,33

Bemerkenswert in den exegetischen Kommentaren und in den Studien zum neutestamentlichen Briefformular sind die unterschiedlichen Bezeichnungen und Funktionen, die dem Vers Röm 15,33 zugeschrieben werden. Die häufigste ist die des „Segenswunsches“,⁷²⁷ aber man findet auch Bezeichnungen bzw. Funktionen wie „Gebetswunsch“,⁷²⁸ „fürbittender Segenswunsch“,⁷²⁹ „Peace blessing“,⁷³⁰ „Peace benediction“,⁷³¹ „Fürbitte-Segen“,⁷³²

⁷²⁷ P. Stuhlmacher, Römer, 1998, S. 214; E. Lohse, Römer, 2003, S. 402; K. Haacker, Römer, 2006, S. 372.

⁷²⁸ O. Michel, Römer, 1978, S. 468.

⁷²⁹ F. Schnider / W. Stenger, Briefformular, 1987, S. 87.

⁷³⁰ G. Willes, Prayers, 1974, S. 90.

⁷³¹ R. Jewett, Romans, 2007, S. 939.

⁷³² U. Wilckens, Römer, 1982, S. 123.

„abschließender Segen“,⁷³³ „Segensgruß“,⁷³⁴ „Gebetsruf“,⁷³⁵ usw. Was die Exegeten unter diesen Bezeichnungen verstehen, ist jedoch so gut wie nie dargestellt. Herkömmlicherweise wird Röm 15,33 also als eine Art von Verabschiedungsformel betrachtet und dadurch kann man sehr schnell die theologische Tragweite des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης auch verkennen.

Das Fehlen des Prädikates im Satz bildet eine zusätzliche Schwierigkeit bei der Analyse der Funktion dieses Verses im Briefkorpus. In Anlehnung an den vorangegangenen Optativ in Röm 15,5.13 versuchen die Exegeten, den Nominalsatz in der Übersetzung dieses Fehlens mit dem Imperativ von ‚sein‘ zu ergänzen.⁷³⁶ Dadurch entsteht aber eine Kette von drei Konsequenzen für die Auslegung, die sich in der Regel in den exegetischen Kommentaren dann auch widerspiegeln. Zuerst wird durch den Imperativ eine Vorentscheidung getroffen, welche die Bedeutung des Verses als eine Art von Gebet oder Segen vorbestimmt.⁷³⁷ Darüber hinaus stellt man automatisch dieses Gebet oder diesen Segen als Wunsch unter Gottes Billigung, d.h. man bildet einen Wunsch, welcher sich zugunsten der Glaubenden an Gott wendet. Daraus entsteht dann irgendwie eine Fürbitte. Drittens, man versteht diese Fürbitte, welche zugunsten der Angesprochenen an Gott gerichtet wird, als Segen – was das auch immer heißen mag.⁷³⁸ Und so hat man aus Röm 15,33 einen ‚Segenswunsch‘ gelesen (eventuell mit Num 6,26 in Erinnerung), dessen Absicht es ist, den Glaubenden Frieden zu ‚wünschen‘. Dadurch vermischt man verschiedene Bezeichnungen (Segen, Fürbitte, Wunsch, etc.) mit unterschiedlichen Angeredeten (Gott und Glaubende bzw. beide zugleich werden eingeführt) ohne zu erklären, wie sie sich konsequenterweise verbinden können.

In Anbetracht dessen, dass die Bezeichnungen und Funktionen von Röm 15,33 so disparat sind, seien hier nur einige Elemente erwähnt, welche für die Interpretation der Funktion dieses Verses aufschlussreich sind, ohne dass jedoch näher auf jede vorkommende Bezeichnung und Funktion eingegangen würde: 1.) Die Angeredeten sind immer noch die Glaubenden, d.h. in Röm 15,33 kommt keine an Gott gerichtete Fürbitte vor; 2.) inhaltlich geht es hier um die Präsenz Gottes, es geht also nicht um eine Gabe bzw. um den Frieden als Gabe⁷³⁹ oder um einen Segen – außer man versteht auch die Präsenz Gottes als eine Art von Segen oder Gabe; 3.) der Satz hat keinen Wunschcharakter, sondern enthält eher eine Zusicherung.

⁷³³ U. Wilckens, Römer, 1982, S. 130.

⁷³⁴ H. Schlier, Römerbrief, 1977, S. 439, der dann weiter den Vers 33 als „liturgischen Segenswunsch“ bezeichnet.

⁷³⁵ H. Schmidt, Römer, 1962, S. 250.

⁷³⁶ Vgl. z.B. U. Wilckens, Römer, 1982, S. 123; O Michel, Römer, 1978, S. 462; K. Haacker, Römer, 2012, S. 358 und G. Willes, Prayers, 1974, S. 90 Anm. 6.

⁷³⁷ Vgl. z.B. O. Michel, Römer, 1978, S. 468.

⁷³⁸ Zur Schwierigkeit, einen ‚Segen‘ zu bezeichnen, vgl. U. Heckel, Segen, S. 12ff.

⁷³⁹ In den exegetischen Kommentaren wird immer wieder versucht, in diesem Vers den Frieden als Gabe zu interpretieren, was im Wesentlichen falsch ist. Paulus sichert den Glaubenden die Präsenz des Gottes des Friedens zu, es geht zuallererst um Gott selbst, nicht um eine seiner Gaben.

In Röm 15,33 wird den Glaubenden eine *Zusicherung der Präsenz Gottes* zuteil. Die Formulierung redet als erste und direkt die Glaubenden an. Durch ihren deklarativen Charakter äußert diese Zusicherung mehr als einen Wunsch. Sie bringt vor allem die Gewissheit des Zusagenden zum Ausdruck, dass es so ist bzw. sein wird, wie er sagt. Der wichtigste Unterschied zwischen einem Segen und dem, was Röm 15,33 enthält, kommt hier dadurch zum Ausdruck, dass den Glaubenden zugesichert wird, dass der Gott des Friedens selbst mit ihnen sein wird. Das Gleiche gilt für diesen Vers, wenn man das Fehlen des Prädikats in Anlehnung an Röm 15,5.13 durch einen Optativ komplementiert. Auch die Formulierungen im Optativ drücken mehr als einen einfachen Wunsch aus. Sie dienen als „Bezeichnung des erfüllbaren Wunsches“. ⁷⁴⁰ Sie zeigen die Gewissheit des Sprechenden, dass es so sein wird, wie er es gesagt bzw. sich vorgestellt hat. Der Optativ schließt jedoch die Mitwirkung sowohl des Sprechenden als auch der Angesprochenen in der Verwirklichung der Aussage bewusst aus ⁷⁴¹ und stellt das Subjekt des Satzes als den eigentlich Verantwortlichen für die Verwirklichung des erwarteten Aktes heraus. ⁷⁴² Das bedeutet für die Formulierung in Röm 15,33, dass Paulus die Präsenz des Gottes des Friedens bei den Glaubenden zusichert, aber die Verwirklichung lässt er selbstverständlich von Gott selbst abhängig bleiben, in der theologischen Gewissheit, dass es sich verwirklichen wird beziehungsweise dass es so ist. Wichtig ist vor allem, dass seine Gewissheit, dass der Gott des Friedens tatsächlich bei allen Glaubenden sein wird, den Glaubenden bekannt ist und angenommen wird. Das abschließende und auch bekräftigende Amen hebt in diesem Sinn Paulus' Gewissheit über die Erfüllbarkeit seiner Zusicherung hervor ⁷⁴³ und ruft gleichzeitig die Glaubenden zu ihrem Amen auf.

Zusammenfassend gilt also, dass Paulus, indem er den Glaubenden die Anwesenheit des Gottes des Friedens zusichert, sie mit Gott verbindet in der Gewissheit, dass Gott bei ihnen vollziehen wird, was Paulus ihnen zugesichert hat. Weil es hier aber um die Präsenz Gottes selbst geht, ist es wichtig zu verstehen, was Paulus mit dieser Anwesenheit theologisch verbindet.

⁷⁴⁰ Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, 1990, §384. Eine Deutung der Bezeichnung „erfüllbarer Wunsch“ wäre hilfreich bei Blass/Debrunner/Rehkopf, denn was es ganz genau bedeutet, bleibt offen. Vgl. eine bessere Auseinandersetzung mit dem Optativ bei R. Kühner/B. Gerth, Grammatik, 1835, §465 und §466.

⁷⁴¹ Vgl. Ars Graeca, Griechische Sprachlehre, §212.

⁷⁴² Vgl. R. Kühner/G. Gerth, Grammatik, 1835 §466.

⁷⁴³ In Röm 15,33 nimmt das Amen die Funktion der Zusicherung ein, wie auch in 1Thess 5,24 durch πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει zu sehen ist. In der Überzeugung, dass es so geschehen wird, wie es zugesprochen wurde, kann Paulus seine Zusicherung mit einem bekräftigenden und feierlichen Amen beschließen.

7. Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης und seine theologische Bedeutung im Römerbrief

Der asyndetische Nominalsatz ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν, ἀμήν scheint für viele Exegeten so feierlich formuliert und so unvorbereitet an die Paraklese Röm 15,30–32 angeschlossen zu sein, dass sie durch die kurzen Bemerkungen über den Vers den Eindruck vermitteln, nicht viel mit ihm anfangen zu können. Typisch in den Kommentaren ist es erstens, auf den wiederkehrenden Aspekt des Syntagmas in den paulinischen Briefen zu verweisen, ohne ein Wort über seine Bedeutung zu schreiben; zweitens auf Röm 1,7 und 5,1ff. zu verweisen, wo man dann auch keine Berücksichtigung bzw. Erwähnung des Syntagmas im Zusammenhang der betrachteten Stelle findet, und drittens den traditionell jüdischen Charakter der Wendung zu erwähnen mit dem Verweis auf Test Dan 5,2 und (seltener) auf SNum 6,26 §42. Der Vers Röm 15,33 hat aber eine viel größere Tragweite, als die Exegeten in der Regel zeigen. Diese Tragweite muss vor dem Hintergrund von Paulus' Verwendung von εἰρήνη in Zusammenhang mit Gott und besonders als Abschluss der Paraklese Röm 15,30ff. verstanden werden.

Paulus ruft die Glaubenden dazu auf, für ihn πρὸς τὸν θεόν zu beten, und verwendet dadurch die gleiche lokale Ausdrucksform, die in Röm 5,1 den Frieden als Bezeichnung des neuen Verhältniszustands zwischen Gott und Menschen präsentiert. Vor Gott sollen die Glaubenden für Paulus beten, denn als Glaubende haben sie Frieden vor Gott (εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν).⁷⁴⁴ Genau die Gegenwart des Gottes des Friedens, die Gegenwart des Gottes also, mit dem die Glaubenden in einem existenziell neuen Zustand leben, sichert Paulus den Glaubenden am Ende seiner Paraklese zu. Bemerkenswert in diesem Kontext ist vor allem die umfassende Konzeption des Friedens in Zusammenhang mit der Paraklese, denn sie drückt genau das aus, was in Röm 5,1 in theologischen Zusammenhängen als Ergebnis der Rechtfertigung bzw. Versöhnung (vgl. die Parallelität von Röm 5,1 und Röm 5,11) zugespitzt wurde.

Paulus sichert die Anwesenheit Gottes bei den Glaubenden zu, nachdem er sie ermahnt hat, πρὸς τὸν θεόν für ihn und mit ihm in Fürbitten mitzukämpfen. Daraus ergibt sich die Frage, warum Paulus den Glaubenden die Anwesenheit Gottes zusichert, nachdem er erstens theologisch schon ausführlich dargestellt hat, dass sie als Glaubende bzw. Gerechtfertigte in einer Beziehung zu Gott leben, und zweitens die Anwesenheit Gottes bei den Glaubenden

⁷⁴⁴ Zu der hier vertretenen indikativischen Lesart ἔχομεν anstatt der gut bezeugten konjunktivischen ἔχωμεν vgl. z.B. K. Haacker, Römer, 2012, S. 134, Anm.1.

vorausgesetzt hat, als er die Glaubenden in der Einleitung der Paraklese dazu aufrief, sich zu seinen Gunsten an Gott zu wenden.

In erster Linie erwächst die Zusage der Präsenz Gottes in Röm 15,33 aus der vorangegangenen Ermahnung, d.h. der Gott des Friedens wird hier erwähnt und seine Anwesenheit zugesichert, weil es in dem unmittelbaren Kontext um Konflikte geht, welche von theologischer Relevanz für die Glaubensgemeinschaft sind. Paulus stellt ‚den Gott des Friedens‘ diesen Konflikten und Unsicherheiten gegenüber. Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης kann jedoch an dieser Stelle nur vor dem theologischen Hintergrund des paulinischen Verständnisses von Frieden in seiner Verflechtung mit dem Gottesbild des Römerbriefes verstanden werden. Auf diese Weise wird klar, dass die Verwendung der Begriffe ‚Gott‘ und ‚Frieden‘ in diesem Syntagma sowohl theologisch von Bedeutung ist als auch praktische Konsequenzen für die Glaubensgemeinschaft einbezieht.

Dadurch, dass Paulus den Abschnitt Röm 15,30ff. mit der Gotteszusage ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν (Röm 15:33) abschließt, macht er einen wichtigen theologischen Aspekt der Paraklese deutlich. Sein Ersuchen um Fürbitte wird nicht mit einer Forderung beendet, sondern mit einer Zusicherung der Präsenz Gottes. Die erste Pointe in diesem Vers liegt genau in diesem letzten Perspektivwechsel und dem sich dadurch komplementierenden Bild: Nicht nur die Glaubenden werden aufgerufen, die Gegenwart Gottes fürbittend zu suchen, sondern ihnen wird zugesichert, dass der Gott des Friedens selbst bei ihnen sein wird bzw. ist. Wenn man diesen Perspektivwechsel und jenes sich komplementierende Bild nicht erkennt und Röm 15,33 nicht unter Einbeziehung der Gottesbezeichnung – der zweiten Pointe – betrachtet, bleibt die Zusage der Anwesenheit Gottes bei den Glaubenden unlogisch und sinnlos. Die an Jesus Christus Glaubenden sind nämlich schon durch die Taufe und im Heiligen Geist in die Beziehung zu Gott eingeführt worden und leben als Glaubende von dort her (vgl. z.B.: Röm 5,5; 6,3ff; 8,9.11.14). Deswegen lassen sich Bedeutung, Relevanz und Tragweite des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης sowohl in theologischer als auch in praktischer Hinsicht für die paulinische Paraklese nur unter Einbeziehung des Gedankens des schon vollzogenen neuen Wirklichkeitszustandes der Glaubenden und Getauften entschlüsseln.

Zuallererst ist sehr bemerkenswert, wie Paulus den Begriff ‚Frieden‘ im Römerbrief immer wieder mit Gott in Zusammenhang bringt. Von der zehnmaligen Verwendung von εἰρήνη in diesem Brief kommt das Wort nur ein einziges Mal nicht in unmittelbarer Verbindung mit Gott zusammen vor, und zwar in der alttestamentlichen Zitatensreihe in Röm 3,16.⁷⁴⁵ Seit Röm

⁷⁴⁵ Dieses Zitat von Jes 59,7–8 wird aber als einer der Schriftbeweise herangezogen, um zu zeigen, dass alle Menschen unter der Sünde sind (Röm 3,9) und deswegen auch getrennt von Gott leben. Zudem wird gleich nach der Erwähnung von Frieden in Röm 3,17 explizit auf Gott in Röm 3,18 Bezug genommen. Vgl. Röm 1,7 (Die

5,1 wissen die Glaubenden, dass für Paulus durch den Frieden der neu erlebte Zustand zwischen Gott und Menschen bezeichnet wird. So können sie auch rückblickend die Zusicherung in Röm 1,7 vor diesem Hintergrund verstehen. Denn theologisch ausgefüllt werden die Friedens- und die Gnadenzusicherung von Röm 1,7 erst durch Röm 5,1. Nach der theologischen Argumentation in Röm 5 wurde die Feindschaft zwischen Gott und Mensch durch den ‚Herrn Jesus Christus‘ (διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ in Röm 5,1) überwunden und dadurch ein neuer Wirklichkeitszustand geschaffen. Diesen kennzeichnet Paulus durch die Formulierung εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν (Röm 5,1).⁷⁴⁶ Indem Paulus auf das Motiv des Friedens mit Gott bzw. des Friedens vor Gott rekurriert, greift er eine zentrale Bezeichnung dieses neuen Wirklichkeitszustands zwischen Gott und den Glaubenden wieder auf und sichert ihnen die Präsenz dieses Gottes am Ende seines Briefes in Röm 15,33 dann zu.

Eine Anwesenheit aber, welche sich schon vollzogen hat und in welcher die Glaubenden schon leben, kann nicht mehr zugesprochen oder gewünscht werden. Deswegen passt eine Zusage der Anwesenheit Gottes am Ende der Perikope Röm 15,30ff nur dann, wenn sie mit der theologischen Bedeutung von Gott und Frieden in Verbindung gebracht wird. In diesem Sinn ist für die Auslegung der Paraklese und vor allem der Zusicherung selbst wichtig, was die Erwähnung des Gottes des Friedens zur Sprache bringt und in Erinnerung ruft.

Welche Bedeutung die Erwähnung der Gegenwart des Gottes des Friedens am Ende der Paraklese hat, wird deutlich in der Gegenüberstellung des Wirklichkeitszustandes zwischen Gott und den Glaubenden und des Sachverhalts, den Paulus in Jerusalem einerseits fürchtet und in dem er andererseits vermittelnd tätig sein will. Wie schon gesagt wurde, betrifft diese Situation nicht nur Paulus, sondern auch die Glaubenden in Rom, und in dieser Hinsicht sowohl ihr Verhältnis zu Paulus, welcher beabsichtigt, in naher Zukunft in engere Beziehung mit ihnen zu treten, als auch ihr Verhältnis zu den ‚Glaubenswurzeln‘ der Jerusalemer Gemeinde. Grundlegend geht es in dem Abschluss der Paraklese mit der Einsetzung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης sowohl um die Glaubenden in Rom als auch um die eigene Lebenssituation und Mission von Paulus, weil diese sich zu dem Zeitpunkt des Römerbriefes aus Paulus‘ Sicht verschränken und den eschatologischen Frieden gefährden. Diese Verwendung von Frieden am

Zusicherung des Friedens und der Gnade Gottes); 2,10 (Es ist Gott, der mit Frieden denjenigen vergelten wird, die das Gute tun); 5,1 (Frieden mit bzw. vor Gott ist der qualitativ neue Zustand der Gerechtfertigten); 8,6 (Der Geist steht in unmittelbarer Nähe, aber es geht eigentlich um das Verhältnis mit Gott, denn das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott, das Trachten des Geistes ist Leben und Frieden); 14,17 (Neben Gerechtigkeit und Freude im heiligen Geist ist auch der Friede ein Merkmal der βασιλεία τοῦ θεοῦ); 14,19 (Friede ist hier von 14,17 her zu verstehen); 15,13 (Es ist der Gott der Hoffnung, der die Glaubenden mit aller Freude und allem Frieden im Glauben erfüllt); 15,33; 16,20.

⁷⁴⁶ Die Wendung εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν in Röm 5,1 hat ihre Parallele in τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [τῇ πίστει] εἰς τὴν χάριν von Röm 5,2. Friede und Gnade bezeichnen hier also den gleichen qualitativ neuen Zustand zwischen Gott und Glaubenden.

Ende der Paraklese bringt dann zum Ausdruck, dass es in den zuvor behandelten Themen gerade um ‚Frieden‘ geht, dies aber besonders in theologisch-praktischer Perspektive in Hinblick auf die Gemeinschaft der Glaubenden bzw. die Gemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen, die gefährdet ist. Dadurch ist auch Paulus‘ missionstheologische Grundlage gefährdet und dadurch der von Paulus konzipierte eschatologische Frieden in Frage gestellt.

Der nächste wichtige Aspekt, den es zu erklären gilt, beschäftigt sich damit, dass ‚Friede‘ keine abstrakte heilstheologische Bedeutung hat, sondern konkrete Folgen für das Leben als Glaubende. Denn Frieden ist nicht nur als eines der Kennzeichen des qualitativ neuen Wirklichkeitszustandes zwischen Gott und Menschen (Röm 5,1), als Kennzeichen des Reiches Gottes zwischen Gerechtigkeit und Freude im Heiligen Geist (Röm 14,17) und als Wirkung der Präsenz Gottes zu verstehen (Röm 1,7; 15,13), sondern auch als Kennzeichen des neuen Lebens als Glaubende (Röm 2,10) im Gegensatz zu dem Zustand der Ungerechtfertigten (Röm 3,17), als Kennzeichen der geistigen Gesinnung (Röm 8,6) und dadurch als Konzeption ethischer Herausforderung gegenüber allen Menschen (Röm 12,18) und vor allem als Maßstab für die Glaubensgemeinschaft (Röm 14,19). Die Bewahrung der Einheit zwischen Heidendgläubenden und Judenglaubenden einerseits und Paulus‘ weiterer Mission andererseits (seine Reise nach Rom einschließend) sind Bestandteile des heilstheologischen Zusammenhangs, in dem Paulus Frieden verankert sieht, und der praktischen Folgen für das Leben als Glaubende in einer lokalübergreifenden bzw. universalen Glaubensgemeinschaft.

Paulus führt das Syntagma in 15,33 ein, nicht nur weil es in den vorangegangenen Ermahnungen um Konflikte geht, sondern weil diese Konflikte mögliche Spaltungen in der Glaubensgemeinschaft hervorbringen können. In diesem Sinn stellt Paulus den Gott des Friedens nicht den Konflikten per se gegenüber, sondern den möglichen Konsequenzen dieser Konflikte, nämlich den Spaltungen. Spaltungen in der Glaubensgemeinschaft – sei es in der lokalen Gemeinde (vgl. 1Kor 14,33), sei es zwischen unterschiedlichen Ortsgemeinden – sind unvereinbar mit dem Gott des Friedens, denn dieser ist der Gott, der einen qualitativ neuen Zustand zwischen sich und den Menschen geschaffen hat und durch seine Präsenz bei den Glaubenden auch ein qualitativ neues zwischenmenschliches Verhältnis in einer übergreifenden Glaubensgemeinschaft ermöglicht. Da, wo Spaltungen in der Glaubensgemeinschaft auftauchen, liegt nicht nur ein praktisches Problem der Glaubensgemeinschaft vor, sondern auch ein sehr gewichtiger theologischer Widerspruch, welcher mit der neuen Wirklichkeit der Glaubenden unvereinbar ist. In diesem Sinn zeigt Paulus, indem Paulus den Glaubenden in Rom die Gegenwart des Gottes des Friedens zusichert, dass er sich darum bemüht, den Zustand des Friedens zwischen Gott und Menschen zu bewahren.

Zusammenfassung

Anders als im Briefeingang (Röm 1,7) sichert Paulus in Röm 15,33 den Glaubenden nicht den Frieden Gottes (εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ) zu – ein herkömmliches Missverständnis in den exegetischen Kommentaren –, sondern die Gegenwart des Gottes des Friedens selbst. Paulus spricht also den Glaubenden mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nicht eine *Gabe* Gottes zu, sondern die *Präsenz* Gottes. Dass er Gott ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nennt, hängt in einem ersten Moment mit dem Mikrokontext der Paraklese Röm 15,30–33 zusammen. Paulus schließt mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης eine Paraklese, in der es um die Zukunft seines Apostolats und um die Einheit der Kirche geht. Paulus blickt sowohl nach Jerusalem als auch nach Rom, wobei er die verhängnisvolle Situation beider Städte im Auge hat. Dass Paulus eine so wichtige Thematik mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης abschließt, liegt daran, dass er mit ihm sowohl heilstheologische als auch gemeinschaftliche Aspekte zusammenbringen kann. Vor dem Hintergrund der Verflechtung von Frieden und Gott im Briefkorpus kann man ersehen, dass das Syntagma sowohl theologische Bedeutung als auch praktische Konsequenzen und Implikationen für das Leben als Glaubende umschließt. Denn da, wo Glaubende in der Beziehung mit Gott leben, verwirklicht sich auch der zwischenmenschliche Friede in der (lokalübergreifenden) Glaubensgemeinschaft als Heilszustand.

Da die Glaubenden Frieden πρὸς τὸν θεόν haben (Röm 5,1), kann Paulus den Glaubenden und Gerechtfertigten εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ zusichern (Röm 1,7) und diesen Gott ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nennen (Röm 15,33). Auf jeden Fall bleibt diese εἰρήνη grundlegend mit Gott verbunden, denn sie entspricht dem von Gott selbst geschaffenen qualitativ neuen Wirklichkeitszustand zwischen ihm und den Menschen. In diesem Sinn komplementieren sich die Zusagen εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ im Briefanfang und ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης am Briefende, indem sie durch das εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν in Röm 5,1 theologisch ausgefüllt werden.

Nicht nur weil Paulus von der theologischen Angemessenheit seiner Zusicherung überzeugt ist, kann er die Einwilligung Gottes ihr gegenüber voraussetzen, sondern auch weil das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης gerade den Zustand zwischen Gott und Glaubenden zum Ausdruck bringt. Dieser Zustand ist aber wesentlich von der Beziehung zwischen Glaubenden und Gott abhängig, und deswegen bleibt Gott der einzig mögliche Garant des Friedens. Denn die Verwirklichung des Friedens in umfassender und universeller Bedeutung kann nur der von Paulus gepredigte Gott den Völkern anbieten. Ihm allein, diesem Gott, gehört der von ihm geschaffene Friede.

Der Apostel der Völker bemüht sich aus der *Colonia Laus Iulia Corinthenses* schreibend, die Einheit der Heidenchristen mit den Judenchristen zu sichern und dadurch den eschatologischen Frieden. Aus dem Zentrum seiner missionarischen Tätigkeit in Griechenland blickt Paulus sowohl nach Jerusalem (wohin er Spenden von Makedonien und Achaia bringen will) als nach Rom. Zudem betrachtet er seine Aufgabe im Osten als schon erfüllt, da er von Jerusalem bis Illyrien das Evangelium gepredigt habe (vgl. Röm 15,19). Darüber hinaus will der zum Evangelium Gottes auserwählter Apostel (vgl. Röm 1,1) noch nach Spanien. Allein diese Ortsangaben sollten schon genug sein, um auffällig zu klingen, denn Paulus hat eigentlich das gesamte *Imperium Romanum* als Ziel seiner Mission im Blick, und zwar im Auftrag des Gottes des Friedens, des Gottes, mit dem die Glaubenden ein neues existenzielles Verhältnis leben, den Paulus als ‚Frieden‘ bezeichnet (vgl. u.a. Röm 5,1 und 14,17). Diesen universellen Anspruch auf ‚Frieden‘ unter den Völkern teilt Paulus mit einer im *Imperium Romanum* sehr verbreiteten Botschaft, die genau wie bei Paulus auch theologisch-religiös konzipiert ist, aber auch ganz bewusst inszeniert wird und universellen Anspruch erhebt: die *Pax Augusta*. Paulus hat also gute Gründe dafür, den Begriff Frieden im Römerbrief so deutlich wie möglich theologisch zu präsentieren und zu präzisieren und ihn in Verbindung mit Gott zu bringen.

VI. Der Gott des Friedens in Röm 16,20

Einleitung

In Verbindung mit einer Zusicherung kommt das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης zum zweiten Mal im Römerbrief vor (vgl. Röm 15,33), nämlich in der abschließenden Paraklese des Briefes in Röm 16,20. Die einzige befriedigende Art der Deutung von Röm 16,20a besteht offenkundig darin, den Vers in Verbindung mit den vorangegangenen Aussagen der Paraklese zu analysieren. Indem Röm 16,20a kohärent in den Zusammenhang der diesen Vers betreffenden vorangegangenen Thematik eingegliedert wird, ist es möglich zu klären, weshalb Paulus hier in einem für den Römerbrief doch ungewöhnlichen Bild spricht und und dann [wird analysiert], was er damit auszudrücken versucht. Durch dieses Vorgehen wird dann auch die theologische Bedeutung und Funktion der Einführung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης im Kontext der Briefabschlussparaklese nachvollziehbar.

1. Zugehörigkeit von Röm 16 zum Römerbrief

Aufgrund von Differenzen und Besonderheiten in den überlieferten griechischen Handschriften ist die Zugehörigkeit von Röm 16 zum Römerbrief in der Forschung häufig in Frage gestellt worden. Angesichts des Vorkommens des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in Röm 15,33 und Röm 16,20 ist die Diskussion über die Zugehörigkeit des Kapitels 16 zum gesamten Briefkorpus hier von erheblicher Bedeutung.⁷⁴⁷ Die textkritische Analyse der handschriftlichen Zeugen ist in der Exegese des Römerbriefes allgemein eine besonders schwierige und breit angelegte Fragestellung.⁷⁴⁸ Daher wird sich diese Untersuchung schwerpunktmäßig auf ihre Relevanz für die Auslegung von Röm 15,33 und Röm 16,20 konzentrieren.

Abgesehen von Markion (um 150 n.Chr.),⁷⁴⁹ Capitula Fuldensia (vg^F) von 546 n.Chr., Capitula Amiatina (vg^A) vor 716 n.Chr. und der Minuskel 1506 von 1320 n.Chr. befindet sich Röm 16,17–20 in allen überlieferten Manuskripten des Römerbriefes (im Sinaiticus, im Vaticanus, Kodex Claromontanus, usw.) – einschließlich im Papyrus 46. Das bedeutet für die

⁷⁴⁷ Zu einer ausführlichen Abhandlung des Themas vgl. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 1989, S. 124–153.

⁷⁴⁸ Für eine vollständige Berücksichtigung dieser Problematik vgl. vor allen K. Aland, *Schluß*, 1979, 284ff.; M. Theobald, *Römerbrief*, 2000, S. 10ff. und E. Lohse, *Römer*, 2003, S. 50ff.

⁷⁴⁹ Bei Markion (nach Origenes, *Römerbriefkommentar*) endet der Römerbrief schon in Röm 14,23. Dies hat aber nichts mit der modernen Diskussion über die Zugehörigkeit von Röm 16 zu dem kanonischen Brief zu tun. Zu den möglichen Gründen für die Weglassung bei Markion vgl. K. Aland, *Schluß*, 1979, S. 293f.

Analyse des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, dass sowohl die Paraklese Röm 15,30–33 als auch die Paraklese Röm 16,17–20 durch dieses Syntagma abgeschlossen werden und in der überwiegenden Mehrheit der Manuskripte überliefert wurden.

Die Reihenfolge der epistolographischen Kompositionselemente von Röm 16 wirft so viele Fragen auf wie einige Ausdrücke und Formulierungen innerhalb der Perikopen selbst.⁷⁵⁰ Deswegen veranlassen sie in der Exegese vielfältige Diskussionen über ihre Zugehörigkeit bzw. Zusammenknüpfung innerhalb des Kapitels. In der aktuellen akzeptierten kanonischen Platzierung der Perikope Röm 16,17ff. sehen einige Exegeten jedoch einen großen Stein des Anstoßes. Denn ganz streng genommen befindet sich die Perikope mit dieser Platzierung in der Grußliste und erweckt dadurch den Eindruck, dass diese Paraklese den logischen Gedankengang unterbricht.⁷⁵¹ Dabei übersieht man aber, dass die in Röm 16,21ff vorkommenden Grüße nicht mehr Paulus' persönliche Grüße sind, sondern die Übermittlung von Grüßen Anderer. Zudem wirkt die Paraklese besonders dadurch stärker, dass sie gleich nach der Grußliste eingesetzt wird. Denn gerade diejenigen, die unmittelbar vorher per Namen angeredet wurden, stehen jetzt in erster Linie konsequent im Blickfeld der Paraklese.

Für einige Zeit hat in der Forschung die sogenannten „Ephesus-Hypothese“, welche vermutete, in Röm 16 bzw. in der Thematik Schwache/Starke einen Brief von Paulus an die Gemeinde in Ephesus finden zu können, besondere Bedeutung gehabt. Mittlerweile findet sie immer weniger Zustimmung. Vor allem die ungewöhnliche lange Grußliste Röm 16,3ff. – besonders in Hinblick auf einen Brief an eine unbekannte Gemeinde – ließ einige Exegeten vermuten, dass Paulus diesen Teil des Römerbriefes eigentlich an eine ihm gut bekannte Gemeinde gesandt habe, aber im Lauf der Briefüberlieferung sei dann dieser Teil in den Römerbrief eingefügt worden.⁷⁵²

Die ungewöhnliche Länge der Grußliste lässt sich aber vor allem an ihrer Funktion innerhalb dieses ungewöhnlichen Briefes erkennen. Paulus schreibt an eine Gemeinde, die er selbst nicht gegründet hat und deren Mitglieder ihm mehrheitlich persönlich unbekannt waren. Deswegen nutzt er alle möglichen Bekanntschaften, um zu zeigen, dass sich einige Glaubensgeschwister in Rom befinden, die ihn persönlich kennen und über ihn Auskunft geben können. Paulus' eindringlicher Versuch, Mitglieder der Gemeinden in Rom mit sich selbst und

⁷⁵⁰ Für eine epistolographisch-formgeschichtliche Analyse des Abschluss des Römerbriefes vgl. M. Müller, Vom Schluß zum Ganzen, 1997, S. 208ff.

⁷⁵¹ Zu ungewöhnlichem Sprachgebrauch in der Perikope s.u.

⁷⁵² Für einen Forschungsüberblick über die Ephesus-Hypothese vgl.: W. H. Ollrog, Abfassungsverhältnisse, 1980, S. 221ff. Vgl. weiter z.B. E. Käsemann, Römer, 1980, S. 391, der in Röm 15,33 den Schluss des Römerbriefes sieht und Röm 16,1ff als ein Empfehlungsschreiben für Phoebe betrachtet. Als Empfehlungsbrief entspricht Röm 16 bzw. Röm 15f. nicht der paulinischen Art solcher Kurzschreiben, was man durch den Brief an Philemon feststellen kann.

seiner bisherigen missionarischen Arbeit zu verknüpfen, zieht sich durch die gesamte Grußliste. Diese Grußliste scheint dadurch – auch wegen ihrer ungewöhnlichen und umfangreichen Aufzählung von Personen – besonders wichtig für Paulus zu sein. Anknüpfungspunkt zwischen Paulus und den Glaubenden in Rom sind Priska und Aquila (Röm 16,3), welchen die ἐκκλησία τῶν ἔθνῶν dankbar sind aufgrund ihrer Einstellung gegenüber Paulus in einer nicht erwähnten Angelegenheit. Zudem versammelt sich in deren Haus eine Gemeinde (ἐκκλησία). Aber nicht nur Priska und Aquila werden als mit Paulus eng verbunden dargestellt, sondern auch verschiedene ehemalige Mitarbeiter, Geschwister und Bekannte von ihm. Zwischen Paulus und den in der Liste aufgezählten und begrüßten Personen gibt es also, mindestens aus Paulus' Sicht, eine besondere und in einigen Fällen langjährige Verbundenheit.⁷⁵³ „Besonders die vielen lobenden Worte verstehen sich besser als vertrauensbildende Signale gegenüber einem Adressatenkreis, den Paulus im ganzen noch für sich gewinnen möchte.“⁷⁵⁴

Weshalb Paulus zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes in Rom so viele Glaubende gekannt hat, erklärt sich an dem Beispiel von Priska und Aquila. Nach Apg 18,2 sind sie Juden(-christen) aus Pontus, die wegen des Claudiusediktes⁷⁵⁵ aus Rom vertrieben worden waren und sich zur Anfangszeit des paulinischen Missionseinsatzes in Korinth befanden. Als Paulus Korinth verließ, nahm er das Ehepaar mit sich nach Ephesus (Apg 18,18ff; 1Kor 16,19). Die Mobilität dieses Ehepaares (von Pontus nach Rom, von Rom nach Korinth, von Korinth nach Ephesus, von Ephesus wieder nach Rom) erweist sich als besonders fruchtbar für die Verkündigung des Evangeliums. Dieses Beispiel kann auch für andere Glaubende in Rom gelten, an welche Paulus sich in Zusammenhang mit missionarischen Arbeiten (vgl. Röm 16,5.6.7.9.12) erinnert.

Zur Zeit des Römerbriefes befinden sich nicht nur Priska und Aquila wieder in Rom, sondern auch viele andere ehemalige Mitarbeiter und Bekannte des Paulus.⁷⁵⁶ Dass die meisten dieser Personen, so wie Priska und Aquila, wegen des Claudiusediktes 49 n.Chr. Rom verlassen hatten, sich in Städten niederließen, wo Paulus Mission betrieb (welche sowieso durchschnittlich einen hohen Anteil an Römern hatten bzw. gute Verbindungen mit Rom pflegten) und nach

⁷⁵³ Mehrmals kennzeichnet Paulus Personen in den Gemeinden mit Verben im Aorist. Es sind Leute, mit denen er früher auf irgendeine Weise in Kontakt stand oder von welchen er gehört hat und die sich jetzt in Rom befinden. Selbst von Priska und Aquila (Röm 16,4) wird gesagt, dass sie für Paulus ihren Hals riskiert haben (ὑπέθηκαν); Epänetus (Röm 16,5) wird benannt als Erstling für Christus aus der Provinz Asien; über Maria (Röm 16,6) stellt Paulus fest, dass sie für die Glaubenden in Rom viel Mühe auf sich genommen hat; von Tryphäna, Tryphosa (Röm 16,12a) und Persis (Röm 16,12b) sagt Paulus, dass sie sich viel bemüht haben im Dienst des Herrn; über Andronikus und Junias (Röm 16,7) sagt Paulus, dass sie Mitgefangene waren; usw.

⁷⁵⁴ K. Haacker, Römer, 2012, S. 375.

⁷⁵⁵ Dazu vgl. bes. D. A. Cineira, Religionspolitik, 1999, S.194ff. Zu der Problematik des Claudiusedikts vgl. R. Riesner, Frühzeit, 1994, 139ff.

⁷⁵⁶ Nicht nur weil Rom eine besondere Anziehungskraft auf die Bewohner der Provinz hatte, gingen sie alle dorthin. In diesem Zusammenhang muss man sich auch erinnern, dass Paulus immer wieder in Städten das Evangelium predigte, die in besonders enger Verbindung mit Rom standen. In diesem Sinn ist es mehr als selbstverständlich, dass auch Glaubende nach Rom gelangt sind (als Sklaven, Händler, einfache Arbeiter, Migranten).

Claudius' Tod im Oktober des Jahres 54 n.Chr. (und der Aufhebung seiner Beschlüsse und Erlasse durch Nero – vgl. Sueton, Nero 33,1) zurückgekehrt waren, ist zu vermuten, und dies erklärt die Tatsache, dass Paulus viele von ihnen persönlich kannte.⁷⁵⁷ Abgesehen von dem Verdacht, dass Paulus viel zu viele Leute in einer ihm persönlich unbekanntem Stadt grüßt, gibt es keinen anderen ernstesten Grund, die Zugehörigkeit von Röm 16 zum ursprünglichen Briefkorpus zu bestreiten und zu vermuten, dass es sich um einen Brief an die Gemeinde in Ephesus handele.⁷⁵⁸

2. Abgrenzung der Texteinheit

Paulus bezeichnet in Röm 16,4 die von ihm selbst gegründeten Gemeinden als αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν (vgl. Röm 11,13; 15,16.18), und von diesen Gemeinden, welche er zum Schluss αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ (Röm 16,16) nennt, überbringt er Grüße an die Glaubenden in Rom und schließt damit die Grußliste seines Briefes ab. Gerahmt von diesen beiden Erwähnungen paulinischer Gemeinden findet sich die Nennung einer Gemeinde⁷⁵⁹ und die Aufzählung einzelner Personen in Rom von Röm 16,5 bis 16,15, mit welchen sich Paulus besonders verbunden weiß bzw. sich verbunden wissen will.

Nach dieser Grußliste lässt Paulus mit der Formel Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί die abschließende Paraklese des Briefes einsetzen. Die Glaubenden in Rom sind dadurch aufgefordert, sich vor denen in Acht zu nehmen, die Spaltungen und Ärgernisse bewirken, und sich dann von ihnen abzuwenden. Die Einfügung der Paraklese nach der Grußliste wirkt in Röm 16,17ff. in zweierlei Hinsicht besonders stark: erstens, weil Paulus, anstatt mit einem letzten und erwarteten Gruß den Brief abzuschließen, noch einmal eindringlich zu einer Paraklese anhebt (vgl. 1Kor 16,21f.), welche die Glaubenden angesichts bestimmter Personen zum Handeln aufruft, und zweitens, weil die gerade erwähnten Geschwister, welche Paulus so bedeutungsvoll mit sich verbindet, die ersten sind, die sich angesprochen fühlen sollen.

⁷⁵⁷ U. Schnelle, Einleitung, 2005, S. 140 erwähnt auch die Mobilität der urchristlichen Missionare und die Anziehungskraft der Welthauptstadt Rom als Gründe für die vielen Bekannten des Paulus in Rom.

⁷⁵⁸ Gegen W. Schmithals, Römerbrief, 1975, S. 152ff., der unterschiedliche literarkritische und inhaltliche Probleme im Römerbrief sieht und darüber hinaus mehrere Briefe im Römerbrief zu finden meint.

⁷⁵⁹ In Röm 16,5 erwähnt Paulus eine ἐκκλησία im Haus von Priska und Aquila, in 16,14ff. nur Geschwister, die sich bei den vorher erwähnten Personen befinden bzw. versammeln. Paulus verwendet im Römerbrief ein einziges Mal das Wort ἐκκλησία in Bezug auf die Glaubenden in Rom, nämlich in der Verbindung mit Priska und Aquila in Röm 16,5. Die erste Verwendung des Begriffes ἐκκλησία im Römerbrief kommt erst in Röm 16,1 mit der Nennung Phöbes und der Erwähnung der ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς vor; dann in Röm 16,4 mit der Formulierung ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν und αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ in Röm 16,16 in Bezug auf die von Paulus selbst gegründeten Gemeinden und als letzte Verwendung in Röm 16,23 in Bezug auf Korinth.

Die Paraklese schließt Paulus dann in Röm 16,20a mit der Verheißung bzw. der Zusicherung ab, dass der Gott des Friedens bald Satan unter den Füßen der Glaubenden zerschlagen wird.

Nach der letzten Paraklese führt Paulus eine neue Grußliste in Röm 16,21 ein, jetzt aber von Personen, bei denen er sich in Korinth befindet. Die Paraklese unterbricht in diesem Sinn die Grußliste nicht, da die folgende Grußliste nicht mehr Paulus' Grüße umfasst, sondern Grüße von seinen Mitarbeitern allein hinzugefügt werden.⁷⁶⁰ Aufgrund der textkritischen Problematik bezüglich der letzten Kapitel des kanonischen Römerbriefes muss hier auch noch erwähnt werden, dass die Platzierung der Paraklese Röm 16,17–20a in allen Manuskripten, welche Röm 15 und 16 enthalten, nach der Begrüßungsliste Röm 16,1–16 und vor den Grüßen der Mitarbeiter in Röm 16,21–23 bzw. 16,21–24 erfolgt.⁷⁶¹

3. Auslegung von Röm 16,17–20

Eine erneute charakteristische Einführungsformel eines parakletischen Abschnittes (παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί: vgl. Röm 12,1; 15,30) leitet Röm 16,17ff ein. Zuerst ruft Paulus die Glaubenden in Rom auf, sich vor denjenigen, die entgegen der „gelernten Lehre“ Spaltungen und Ärgernisse bewirken, in Acht zu nehmen.⁷⁶² Durch den Infinitiv von σκοπέω in 16,17a (vgl. Phil 3,17; Gal 6,1) und den Imperativ Aorist ἐκκλίνετε⁷⁶³ in 16,17b (vgl. Phil 3,17; Gal 6,1) zeigt Paulus, dass die Einstellung der Glaubenden nicht nur von Wachsamkeit bestimmt sein soll, sondern dass sie vor allem diejenigen Dinge aktiv untersuchen, die der gelernten Lehre entgegenwirken (παρὰ τὴν διδασχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε). Denn er fordert auch eine Distanzierung von denjenigen Menschen, die sich konträr zu dieser Lehre verhalten. Aufgrund ihrer allgemeinen Formulierung kann man die Paraklese sowohl als eine allgemeine Warnung

⁷⁶⁰ Vgl. den Unterschied in der Verwendung von ἀσπᾶσασθε in Röm 16,3–16a und ἀσπᾶζεται in Röm 16,21.

⁷⁶¹ Für eine nachpaulinische Interpolation von Röm 16,17ff. plädieren u.a. W. H. Ollrog, Abfassungsverhältnisse, 1980, S. 229–234; R. Jewett, Romans, 2007, S. 985ff. Vgl. weiter J. Fitzmyer, Romans, 1993, S. 745: „The similarity of this paragraph to Phil 3:17-19 makes one think that verses could have come from another fragment of Pauline epistolary correspondence.“ Wenn man diese Paraklese des Römerbriefes mit den anderen letzten Ermahnungen in 1Kor 16,21ff und Gal 6,11ff. vergleicht, kann man mit Recht vermuten, dass diese Perikope nicht nur von Paulus stammt, sondern von seiner eigenen Hand geschrieben wurde (vgl. O. Michel, Römer, 1978, S. 479 und bes. J. D. G. Dunn, Romans, 1988, 2 Bde., S. 906). Die Gewohnheit des Paulus, am Ende seiner diktierten Briefe eine persönliche letzte Ermahnung – meistens temperamentvoll, mit zugespitztem Nachdruck und Anathema – mit eigener Hand hinzuzufügen, erklärt möglicherweise den unterschiedlichen Sprachgebrauch dieser Paraklese. Da, wo Paulus selbst zur Feder greift, vermehren sich die Hapaxlegomena am Ende der Briefe.

⁷⁶² Im gesamten Brief kommt nur hier in Röm 16,17ff. eine solche Polemik ganz direkt vor. Dieses Vorkommen ist aber keinesfalls unvereinbar mit dem Brief, sondern zeigt sich als hintergründiger Bestandteil des Briefkonzepts, wie noch gezeigt wird. Eine nur harmlose, prophylaktische Paraklese am Ende des Briefes als Bestandteil des paulinischen traditionellen Briefformulars isoliert diese Paraklese von dem Briefkorpus.

⁷⁶³ Die Lesart mit Imperativ Aorist ἐκκλίνετε (P⁴⁶ N² A D F G 33 M) hat Vorzüge gegenüber dem Imperativ Präsens ἐκκλίετε (N* B C Ψ 6. 630. 1505. 1739. 1881. 2464 pc).

vor möglichen Widersachern der von den Glaubenden angenommenen Lehre verstehen⁷⁶⁴ als auch in der Weise, dass Paulus entweder mit dem Eindringen solcher Menschen in die Gemeinden⁷⁶⁵ rechnet oder ihre Anwesenheit in Rom voraussetzt. Unabhängig davon, von welchem Szenario Paulus ausgeht (dazu s.u.), gilt, dass er die Glaubenden dazu aufruft, die Handlungen bestimmter Personen und deren Wirkungen zu untersuchen und sich von ihnen dann abzuwenden. Für die Beurteilung der bewirkten Spaltungen und Ärgernisse setzt Paulus kein neues Kriterium ein, denn für eine Abwendung von den Widerstehenden reicht die διδασχὴ ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε.

Als Bezeichnung für gelernte Lehre verwendet Paulus einen bei ihm insgesamt nur viermal vorkommenden Begriff, nämlich διδασχὴ. Anders als in 1Kor 14,16.26, wo διδασχὴ einen unbestimmten Charakter enthält, kann man aus Röm 6,17⁷⁶⁶ ersehen, dass sie als entsprechender Begriff für die verkündete und angenommene Botschaft des Evangeliums selbst verstanden wird.⁷⁶⁷ Paulus bezeugt in Röm 6,17, dass die Glaubenden in Rom von Herzen gehorsam geworden sind in der Gestalt der Lehre (τύπον διδασχῆς), welcher sie hingegeben wurden (παρεδόθητε).⁷⁶⁸ Der Komplex, in dem dieser Begriff dort vorkommt, lässt deutlich erkennen, dass damit an das Evangelium selbst gedacht wird.⁷⁶⁹ Dass Paulus jetzt im Zusammenhang von Röm 16,17ff. das Verb μανθάνω verwendet, ist von großem Belang. Er verwendet es in Bezug auf bestimmte Inhalte, welche durch die Verkündigung des Evangeliums vermittelt und dadurch von den Glaubenden angenommen bzw. gelernt wurden.⁷⁷⁰ Deswegen steht διδασχὴ, hier für die Lehraussagen, welche die Grundlagen des Glaubens selbst bilden. In der Paraklese Röm 16,17ff. versucht Paulus also, den Glaubenden vor allem zu zeigen, dass Personen, die im Widerspruch

⁷⁶⁴ Vgl. z.B.: K. Haacker, Römer, 2006, S. 362 sieht diese Warnung nur als „prophylaktisch“ und setzt nicht voraus, dass „die angesprochene Gefahr in Rom bereits akut ist.“

⁷⁶⁵ Durch die textkritische Entscheidung für ἐκκλίνετε versucht U. Wilkens, Römer, 1982, S. 141, die Irrlehrer von den Gliedern der römischen Gemeinde zu unterscheiden. Sie seien „von auswärts Kommende, denen man die ‚Aufnahme‘ verweigern und gar nicht erst ins Leben der Gemeinde Einlaß gewähren darf.“

⁷⁶⁶ R. Bultmann, Glosse, 1947, S. 283, lehnt den paulinischen Ursprung von ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασχῆς in Röm 6,17 jedoch ab. Vgl. aber E. Lohse, Römer, 2003, S. 200, der in τύπον διδασχῆς einen Bezug auf „einen vorgegebenen urchristlichen Ausdruck“ sieht.

⁷⁶⁷ Vgl. E. Peterson, Römer, 1997, S. 201, der τύπος διδασχῆς als „das Evangelium, soweit es in lehrhafter Überlieferung ausgeprägt ist“, versteht.

⁷⁶⁸ Bemerkenswert ist die passivische Formulierung, die Paulus an dieser Stelle bildet. Nicht eine Lehre wurde den Glaubenden überliefert, sondern sie wurden dieser Lehre hingegeben.

⁷⁶⁹ Nach E. Lohse, Römer, 2003, S. 201 gilt das τύπον διδασχῆς jedoch als „zusammenfassende Bezeichnung urchristlicher Unterweisung (...), wie sie bei der Taufe in Gestalt gemeinchristlichen Bekenntnisses ausgesprochen und angenommen wurde.“

⁷⁷⁰ Vgl. z.B. in 1Kor 4,17, wie Paulus den Korinthern erklärt, dass er Timotheus zu ihnen schicken wird, damit er sie an seine Wege in Christus erinnere (ὅς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ), d.h. wie er *überall* in *allen* Gemeinden lehrt (καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω).

zu der gelernten Lehre stehen, sie vom Evangelium selbst abbringen könnten, was besonders durch die Verwendung von διχοστασίας und σκάνδαλα deutlich wird.⁷⁷¹

Über diejenigen, welche τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα in den Gemeinden bewirken, wurde von Paulus selbst nichts gesagt. In diesem Sinn bleibt es reine Spekulation, diese Menschen sogar ‚Irrlehrer‘ zu nennen, sie mit irgendeiner Gruppe zu identifizieren und darüber hinaus das Spezifikum einer vermuteten ‚Lehre‘ zu bestimmen.⁷⁷² Das Einzige, was man über sie wissen kann, ist, dass sie entgegen der von den Glaubenden in Rom ‚gelernten Lehre‘ bzw. entgegen dem Evangelium selbst (s.u.) Spaltungen und Ärgernisse bewirken und dass Paulus sie durch zwei bzw. drei Bezeichnungen charakterisiert: 1. Sie dienen nicht dem Herrn Christus, 2. sondern ihrem eigenen Bauch und 3. verführen sie durch Schmeicheleien und schöne Worte die Herzen der Arglosen. Paulus deutet aber bemerkenswerterweise auch nicht an, dass diese Menschen Spaltungen und Ärgernisse in Rom selbst schon bewirkt haben.

Wer diese Personen sind, wird von Paulus nicht näher präzisiert. Paulus nennt sie aber verachtend einfach οἱ τοιοῦτοι, was darauf hindeuten kann, dass es sich doch um den Glaubenden in Rom bekannte Personen handelt. Auch die Verwendung des bestimmten Artikels vor διχοστασίας und σκάνδαλα lässt vermuten, dass Paulus an bestimmte Personen und bestimmte Spaltungen und Ärgernisse denkt.⁷⁷³ Eines ist aber klar: Diese Personen und die von ihnen bewirkten Spaltungen und Ärgernisse haben Paulus dazu gebracht, eine Paraklese an die Glaubenden in Rom zu richten, und zwar als letzte Worte seines Briefes. Paulus vermutet die Anwesenheit von Widersachern in Rom. Wenn es sie gibt, dann treten sie als Glaubende auf⁷⁷⁴ und könnten – nach Paulus‘ Ansicht – versuchen, sie bzw. könnten noch versuchen in den Gemeinden in Rom (gegen Paulus selbst?) Fuß zu fassen. Das Ziel dieser Ermahnung ist demzufolge, den Einfluss solcher Personen in jenen Gemeinden zu verhindern bzw. zu

⁷⁷¹ An dieser Stelle gewinnbringend ist ein Blick auf die Verwendung von τύπον διδαχῆς in Röm 6,17 mit Berücksichtigung der Art und Weise, wie Paulus zwischen den Glaubenden und den der Sünde hingegebenen Menschen unterscheidet. In Röm 6,17 stellt Paulus das ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας dem ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς gegenüber. Der Gedanke, ‚der Sünde zu dienen‘ und der ‚Gehorsamkeit im Glauben‘, wird in Röm 16,17 pointiert ausgesprochen, indem Paulus die ‚Irrlehrer‘ mit dem Bild ‚seinem eigenen Bauch zu dienen‘ kennzeichnet und demgegenüber die Gehorsamkeit der Glaubenden lobt (Röm 16,19a). Die Glaubenden in Rom sind nach Paulus‘ theologischer Darstellung Diener der Gerechtigkeit geworden, indem sie von Herzen der Gestalt der Lehre, an die sie hingegeben wurden, *gehorsam* geworden sind (Röm 6,17). Als Folge muss man dann sagen, dass diejenigen aber, die dieser Lehre nicht gehorsam geworden sind, immer noch Sklaven der Sünde sind, die zum Tode führt, denn sie haben sich zu Dienern der Sünde gemacht (vgl. das Indikativ Präsens aktiv reflexiv παριστάνετε ἑαυτοῦς in Röm 6,16f). Auf diesen Zusammenhang zwischen ‚Gehorsam‘ und ‚Lehre‘ komme ich noch zu sprechen.

⁷⁷² Anders aber z.B. Wilckens, Römer, 1982, S. 141, 144f und P. Stuhlmacher, Römer, 1998, S. 223, die hinter dieser Paraklese „Judenchristen“ identifizieren. Nach J. D. G. Dunn, Romans, 1988, S. 904f. „the language is directed against antinomians or gnosticizing (Jewish?) Christian“ (mit Fragezeichen im Original).

⁷⁷³ So z.B. auch D. Moo, Romans, 2007, S. 930.

⁷⁷⁴ Wenn diese Personen sich nicht in irgendeiner Weise als Glaubende präsentiert haben, hätte Paulus sie nicht als Diener ihres eigenen Bauches herabstufen müssen.

untergraben. Dafür disqualifiziert Paulus in einem ersten Schritt diese Personen, indem er behauptet, dass sie nicht „unserem Herrn, dem Christus“ dienten, sondern ihrem eigenen Bauch.

In den ‚Irrlehrerpolemiken‘ der paulinischen Briefe findet man mehrere Gemeinsamkeiten mit Römer 16,17f. in der Art und im Sprachgebrauch, wie Paulus seine Widersacher kennzeichnet, und bezogen auf die Dinge, die er ihnen vorwirft. Paulus scheint ein bestimmtes Muster aufzugreifen, wenn es um Widersacher geht, besonders aber, wenn es sich um seine eigenen Widersacher handelt, was in Röm 16,17ff. möglicherweise auch der Fall ist. Diese Kennzeichnungen und Vorwürfe können bei der Analyse von Röm 16,17ff. hilfreich sein und werden deswegen im Folgenden kurz dargestellt.⁷⁷⁵ Danach werden diese Ergebnisse mit dem Römerbrief in Verbindung gebracht und in seinem Kontext verortet.

Die nächstliegende Parallele zu einer solchen Ermahnung, wie sie in Röm 16,17ff. liegt, findet man im Philipperbrief. In Phil 3,2 leitet Paulus die Polemik gegen sogenannte ‚Irrlehrer‘ mit der dreimaligen Verwendung von βλέπετε ein und ruft dadurch die Glaubenden auf, ihr Augenmerk auf deren mögliches Auftreten zu richten. In Phil 3,18f. kennzeichnet Paulus solche Menschen als τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ und behauptet, dass ihr Gott ihr Bauch sei (ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία). Hier findet man einige gemeinsame Elemente der beiden Texte. Die ‚Irrlehrer‘ werden im Philipperbrief als Feinde des Kreuzes Christi gekennzeichnet, im Römerbrief wird von ihnen in einer negativen Aussage behauptet, dass sie nicht unserem Herrn, dem Christus, dienen. Laut dem Philipperbrief ist ihr Bauch ihr Gott, hier im Römerbrief dienen sie ihrem eigenen Bauch.

Im Philipperbrief hat Paulus also Personen im Blick, welche nach seiner Ansicht das Evangelium (wie er es verkündigt) verzerren⁷⁷⁶ und welche er deswegen als Feinde des Kreuzes Christi kennzeichnet (Phil 3,18; vgl. weiter Gal 6,12). Im Römerbrief geht es um Personen, die nicht „unserem Herrn, Christus“ dienen,⁷⁷⁷ wobei Paulus dem Ausdruck „unserem Herrn, dem Christus“ das τῆ ἑαυτῶν κοιλία gegenüberstellt. Dadurch liegt die Vermutung nahe, dass mit „seinem eigenen Bauch zu dienen“ Paulus in erster Linie andeutet, dass diese Personen an sich selbst bzw. an ihr eigenes Interesse denken.⁷⁷⁸ Paulus versteht es demzufolge dann als eine

⁷⁷⁵ Damit ist jedoch nicht gesagt, dass diese bekämpften ‚Irrlehrer‘ in allen Briefen die gleichen sind und gleichermaßen in den Gemeinden vertreten waren.

⁷⁷⁶ Wenn Paulus in Phil 3,2 über τοὺς κακοὺς ἐργάτας und τὴν κατατομήν schreibt und in 3,3 donnert: ἡμεῖς γὰρ ἐσμὲν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, kann man daraus nur schließen, dass es um Leute geht, die sich als Glaubende präsentiert haben, aber das Evangelium in einer Weise gepredigt haben, die für Paulus verwerflich war. Durch eine Verneinung (ἡμεῖς ... οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες) stellt sich Paulus also Menschen gegenüber, die als οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες und deswegen in 3,18 als τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ gekennzeichnet werden.

⁷⁷⁷ Wenn hier das griechische δουλεύω als ‚dienen‘ wiedergegeben wird, wird die Bedeutung des Zustandsverbs δουλεύω im Sinn von ‚Sklave-sein‘ und darüber hinaus ‚als Sklave zu dienen‘ vorausgesetzt.

⁷⁷⁸ K. Berger, Weisheitsschrift, 1992, S. 426, zieht in diesem Sinn zwei Texte aus der Weisheitsschrift aus der Geniza von Alt-Kairo (von ihm in das 2.Jh. n.Ch. datiert.) heran: „Das Denken der Weisen geht auf ihr Ende, doch das

Wirkung, die zum Nachteil des (vor allem seines) gepredigten Evangeliums bzw. des Herrn selbst und darüber hinaus der Glaubensgemeinschaft geschieht (vgl. weiter 2Kor 11,20). Solches Verhalten ist der erste Schritt in die Richtung von Spaltungen und Ärgernissen. Dass es bei Paulus selbst aber um die Treue zum Evangelium Gottes geht, können die Glaubenden in Rom aus dem empfangenen Brief sehr deutlich herauslesen (vgl. bes. Röm 1,16). Damit kommt man wieder zum spezifischen Sachverhalt des Römerbriefes, der im Folgenden näher geklärt wird bezüglich jener, die in Rom von der gelernten Lehre der Glaubenden abweichen.

Durch die Wahrnehmung der Polemiken in Philipperbrief kann man im Hinblick auf den Römerbrief sagen, dass man in Röm 16,17f. einen ähnlichen Sprachgebrauch vorfindet in der Art, wie Paulus Widersacher bekämpft. Anders als die Glaubenden in Rom, welche aufgefordert sind, dem Herrn zu dienen (vgl. τῷ κυρίῳ δουλεύοντες in Röm 12,11) bzw. dem Christus so zu dienen, wie Paulus sie nach dem Prinzip der Liebe zu leben ermahnt (vgl. ἐν τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῷ in Röm 14,18a, wo das τούτῳ zusammenfassend auf die vorangegangene Argumentation zurückweist), wodurch sie vor Gott wohlgefällig und bei den Menschen geachtet werden (vgl. τῷ θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις in Röm 14,18b), verhalten sich die Widerstehenden diesem glaubensgemeinschaftlichem Prinzip entgegen und dienen nicht dem Herrn Christus (Röm 16,18: τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν), sondern τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, d.h. sich selbst bzw. ihren eigenen Interessen.⁷⁷⁹

Vor diesem Hintergrund wird auch die Frage einigermaßen klar, was Paulus mit der Anschuldigung τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν (Röm 16,18) im Kontext seines Briefes zum Ziel hat. Dabei ist es hilfreich, auf die Verwendung von δουλεύω und δοῦλος im Römerbrief zurückzugreifen.⁷⁸⁰ Paulus stellt die neue Realität der Menschen als Glaubende als ein ‚Sklave-sein‘ bzw. ein δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος (Röm 7,6) und in diesem Sinn die Glaubenden als τῷ κυρίῳ δουλεύοντες (Röm 12,11; 14,18) der alten Realität der Menschen

Denken der Dummen ist ihr Bauch“ (14,6) und „Die Gerechten sind Diener Gottes, und die Frevler dienen ihrem Bauch“ (17,5). Berger erklärt: „im Kontext zeigt WKG 14,7, daß Bauch mit ‚Begierden‘ zu identifizieren ist.“ Vgl. noch weiter die herkömmliche Wendung von „abdomini servire“ bei Seneca *De Benef* 7,26, wo er die Wohltaten den „unermesslichen Begierden der Menschen“ gegenüberstellt: „Aspice, quemadmodum immensae hominum cupiditates hient semper et poscant; non miraberis ibi neminem reddere, ubi nemo satis accepit. Quis est istorum tam firmæ mentis ac solidæ, ut tuto apud eum beneficia deponas? Alius libidine insanit, alius abdomini servit; alius lucri totus est, cuius summam, non vias, spectat; alius invidia laborat, alius caeca ambitione et in gladios inruente“; und ders. *De Vita beata*, 9,4: „Hominis bonum quaero, non ventris.“ Vgl. weiter in *De vita beata*, 14,3 die Verwendung von „pro ventre dependit“.

⁷⁷⁹ Die Verwendung von δουλεύουσιν τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ erinnert an den abwertenden Gebrauch von σὰρξ bei Paulus. Diese Bezeichnung der Irrlehrer wäre dann eine „eindeutige Disqualifikation, die jene Lehrer als Vertreter der eigensüchtigen σὰρξ charakterisiert“ (E. Lohse, Römer, 2003, S. 413). Dieser Meinung ist u.a. auch H. Schlier, Römerbrief, 1977, S. 448.

⁷⁸⁰ Das Verb δουλεύω und das Substantiv δοῦλος bezeichnen den gleichen Sachverhalt, denn δουλεύω heißt ‚Sklave sein‘ bzw. ‚als Sklave dienen‘, was das Substantiv δοῦλος explizit zum Ausdruck bringt. Wenn ich im Folgenden δουλεύω und δοῦλος ohne Unterschied verwende, setze ich diese Bedeutung also voraus.

als Sklaven bzw. Diener der Sünde (vgl. Röm 6,6.16.17.19.20) gegenüber. Die neue Realität des Dienens der Glaubenden wurde also im Brief schon klar dargestellt. Wenn Paulus in der abschließenden Paraklese dann bestimmten Personen vorwirft, nicht Christus, dem Herrn, zu dienen, ist dieser Vorwurf auf dieser theologischen Grundlage zu verstehen. Nach Paulus' Ansicht gehören diese Personen zu dem alten, der Sünde verfallenen Zustand der Menschheit und haben mit der neuen Realität der Glaubenden nichts zu tun. Durch eine Verneinung behauptet Paulus mit οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν, dass er und die treu Glaubenden in Rom (vgl. das τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ) in der Gemeinschaft des Glaubens dem gleichen Herrn, d.h. dem Christus, dienen.

Als Diener Jesu Christi verkündet Paulus das Evangelium Gottes (Röm 1,1) und er schämt sich des Evangeliums nicht (Röm 1,16). Er verkündet diese Botschaft als treuer Diener (vgl. Röm 15,18) und wie noch näher gezeigt wird, teilt er die neue Realität des Menschen im Glauben mit den Glaubenden in Rom in der Gestalt der Lehre, welcher sie übergeben wurden (Röm 6,17). Die Personen in Rom, welche entgegen der gelernten Lehre wirken, verursachen τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα und verführen die Arglosen διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας. Paulus aber hat die Einheit der Glaubensgemeinschaft im Blick und verkündet das Evangelium, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm 1,16). Es stellt sich im Römerbrief eine Kontrastierung zwischen Paulus' eigenem Verhalten gegenüber dem Evangelium bzw. den Glaubenden selbst und dem Verhalten der Personen her, die τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα bewirken. Dieses Element wird noch deutlicher durch die Berücksichtigung von der Art und Weise, wie diese Personen die „Arglosen“ verführen.

Paulus bildet in Röm 16,18 ein Hendiadyoin mit χρηστός + λογία und εὐ + λογία und stellt es dem τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων als Kennzeichnung der dadurch betrogenen Glaubenden gegenüber. Wörter mit den Präfixen χρηστός und εὐ haben in der Gräzität ausschließlich positive Bedeutung. Demgegenüber scheint es in Röm 16,18 abwertend verwendet worden zu sein. In Röm 16,18 haben χρηστολογίας καὶ εὐλογίας von ihrem Wortsinn her betrachtet jedoch ebenfalls keine abwertende Bedeutung.⁷⁸¹ Die „Schmeicheleien“ und „schönen Worte“⁷⁸² sind aber irreführend, indem bestimmte Personen sie nutzen, um zum Nachteil des Evangeliums und der Glaubensgemeinschaft die ἄκακοι dadurch zu verführen.⁷⁸³ Besonders die Kontrastierung

⁷⁸¹ Paulus verwendet beide Begriffe an anderen Stellen auch immer positiv (vgl. für χρηστός z.B.: Röm 2,4; 11,22; 1Kor 13,4; 15,33). Für χρηστολογίας vgl. bes. K. Haacker, Römer, 2012, S. 363, der verschiedene mögliche Bedeutungen des Wortes anbietet und sich dann für einen paulinischen Neologismus in Anlehnung an das lateinische *suaviloquentia* entscheidet.

⁷⁸² Obwohl die Verwendung des Wortes εὐλογία eine bestimmte religiöse Bedeutung enthält, dient es hier dem Hendiadyoin, wodurch es seinen speziellen Charakter verliert.

⁷⁸³ Vgl. Röm 7,11, wo Paulus durch das Verb ἐξαπατάω die betrügerische Wirkung der Sünde διὰ τῆς ἐντολῆς bezeichnet. Genau wie die Sünde durch etwas prinzipiell Gutes betrügt und tötet, so wirken auch die Irrlehrer durch

der angenehmen Reden und schönen Worte mit der gelernten Lehre zeigt, dass Paulus das Verhalten dieser Personen und den Inhalt ihrer ‚Reden‘ dem Evangelium selbst gegenübergestellt.

Aufgrund dessen, dass diese von den Glaubenden gelernte Lehre nicht nur eine Zusammenstellung von Erkenntnissen, Überlieferungen oder Anweisungen ist, sondern dass es dabei um das Evangelium selbst geht und deswegen die Errettung der Glaubenden schlechthin betrifft, bewirken sie τὰ σκάνδαλα. Mit τὰ σκάνδαλα ist hier eine theologische Größe benannt, welche sowohl die Ursache als auch die Folge des Abfalls vom richtigen Glauben bzw. von der richtigen Lehre und den damit einhergehenden Heilsverlust kennzeichnet (Vgl. Röm 9,33; 11,9; 14,13).⁷⁸⁴ Mit τὰ σκάνδαλα bezeichnet Paulus die Wirkung der Widerstehenden, welche die καρδίας τῶν ἀκάκων verführen und sie dadurch von der Glaubensgemeinschaft trennen (διχοστασίαι) und dementsprechend vom Heil abbringen.⁷⁸⁵

Spaltungen und Ärgernisse sind die Folge nicht nur von unterschiedlichen theologischen Ansichten (wie in Röm 14,1ff. Gesagt wird),⁷⁸⁶ sondern des Bruches mit der Botschaft des Evangeliums (wie Paulus es verkündigt). Nach Paulus‘ Ansichten handelt es sich dabei um persönliche Interessen, die nicht nur zu heftigen Diskussionen führen, sondern auch einen „Angriff auf das gemeinsame Fundament des Evangeliums“⁷⁸⁷ darstellen und dann zur Spaltung der Glaubensgemeinschaft führen.⁷⁸⁸ Weil diese Personen Spaltungen und Ärgernisse hervorrufen, sollen die Glaubenden, um der Einheit der Glaubensgemeinschaft willen, sich von ihnen abwenden (vgl. 1Kor 5,9ff.). Mit der Partikel καί zwischen Röm 15,17b und 15,17c

milde Reden und Loben. Ohne den Gedanken theologisch weiterzuführen, erwähnt P. Stuhlmacher, Römer, 1998, S. 223, die Handlung der Schlange im Paradies, die Eva „verführte“ (Gen 3,13 LXX: ἠπάτησεν), im Zusammenhang mit der Handlung von den „Irrlehrern“, welche die Arglosen auch „verführen“ (ἐξαπατῶσι). Vgl. auch J. Doehorn, Schriftgelehrsamkeit, 2007, S. 193ff., der auch hinter Röm 16,20a „eine in besonderer Weise profilierte Lektüre von Gen 3,15“ vorausgesetzt sieht. Auch K. Haacker, Römer, 2012, S. 387, versteht das Wort in diesem Sinn und deutet es als eine eschatologische Rezeption von Gen 3,15.

⁷⁸⁴ Wie G. Stählin, Art. σκάνδαλον, 1964, S. 345 formuliert: σκάνδαλον „ist sowohl Hindernis am Gläubig-Werden als auch Ursache, am Glauben irre zu werden.“ Vgl. weiter H. Giesen, Art. σκάνδαλον, 2011, Teil III, Kolum. 594f., der in gleichem Sinn σκάνδαλον als „Anstoß zum Unglauben“ und „Ursache des Heilsverlusts“ übersetzt. Auch F. Wilk, Bedeutung, 1998, S. 88, versteht σκάνδαλον in diesem Sinn, indem er nach der Analyse der paulinischen Verwendung des Jesajazitats in Röm 9,33, wo πέτραν σκανδάλου vorkommt, Röm 9,32b umschreibt und dadurch feststellt: „Infolge seines Bestrebens, auf dem ‚Weg des Gesetzes‘ Gerechtigkeit zu erlangen, nahm ‚Israel‘ an jenem Stein Anstoß – und verfehlte somit das ‚Heil‘.“ Vgl. weiter bei F. Wilk, Bedeutung, 1998, S. 370. Interessant zu sehen ist auch, wie Paulus in Röm 14,13 zwischen πρόσκομμα und σκάνδαλον unterscheidet. Vgl. weiter bei Paulus die gleiche Verwendung von σκάνδαλον, jedoch anders pointiert, in 1Kor 1,23 und Gal 5,11.

⁷⁸⁵ So auch z.B. K. Haacker, Römer, 2012, S. 384.

⁷⁸⁶ Obwohl auch diese Thematik Anstoß (πρόσκομμα) und Ärgernis (σκάνδαλον) bewirken kann (vgl. Röm 14,13).

⁷⁸⁷ U. Wilckens, Römer, 1982, S. 141.

⁷⁸⁸ Vgl. E. Lohse, Römer, 2003, S. 412f. „Da sie die rechte Unterweisung mißachteten, die die Glieder der frühen Christenheit empfangen haben, lösen sie Trennungen und Gruppenbildung aus, die die Einheit der Gemeinden gefährden.“

verbindet Paulus das σΚΟΠΕΪΝ mit der Aufforderung ἔΚΚΛΙΝΑΤΕ ἈΠ' Αὐτῶν⁷⁸⁹ und zeigt dadurch, dass die Glaubenden, indem sie sich vor den Widerstehenden in Acht nehmen, in der Lage sind, durch den Maßstab der gelernten Lehre sich von ihnen abzuwenden.

Nachdem Paulus die Abweichler disqualifiziert hat, wendet er sich den Glaubenden zu und lobt sie. So bezeichnet er sogar schon in 16,18c die verführten Glaubenden als ἄΚΑΚΟΙ (vgl. Phil 2,15). Die Glaubenden in Rom sind aber nicht so arglos, dass sie sich von solchen Personen verführen ließen und von der gelernten Lehre abfielen.⁷⁹⁰ In 16,19a stellt Paulus die Wirkung der genannten Personen und die Arglosigkeit der verführten Glaubenden der ὑΠΑΚΟΉ der fest stehenden Glaubenden in Rom gegenüber (vgl. das einleitende γὰρ sowohl in Röm 16,18 als auch in Röm 16,19).⁷⁹¹ Dieser Kontrast wird umso größer, indem man die Verwendung von ὑΠΑΚΟΉ in Röm 15,18 heranzieht.⁷⁹² In Röm 15,14ff. erklärt Paulus die Kühnheit seiner theologischen Darstellung mit der Feststellung (in einer Art von *captatio benevolentiae*), dass die Glaubenden in Rom voll von Güte (μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης), erfüllt von aller Erkenntnis (πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως) und im Stande sind, einander zurechtzuweisen (δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν). Dennoch hat er es gewagt, etwas kühner zu schreiben (τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους), um ihnen einiges in Erinnerung zu rufen (ὡς ἐπαναμνησκῶν ὑμᾶς). Nachdem er dann seinen Apostolat metaphorisch durch eine Anspielung auf den priesterlichen Dienst begründet hat (Röm 15,16), nimmt er das Thema seiner Kühnheit wieder auf und erklärt es durch seinen eigenen bisherigen Dienst (Röm 15,18): Denn er wird nicht wagen, von etwas zu reden, was nicht Christus durch ihn gewirkt hat, um die Heiden *zum Gehorsam* zu bringen durch Wort und Werk (οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἔθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ; vgl. weiter Röm 1,5f.). In Röm 15,18ff. nimmt dann Paulus mit τολμήσω seinen in Röm 15,15 mit τολμηρότερον eingeleiteten Gedankengang wieder auf und knüpft ihn jetzt nicht mehr an das, was er den Glaubenden in Rom zutraut, sondern an das, was Christus durch ihn selbst in seinem missionarischen Auftrag bewirkt hat. *Seine Aufgabe* als Apostel besteht darin, die Heiden *zum Gehorsam* gegenüber dem Evangelium zu bringen (Röm 15,18). Genau diese ὑΠΑΚΟΉ erkennt

⁷⁸⁹ „In diesem Fall greift Paulus sogar *rechtlich* in die Freiheit der römischen Gemeinde ein“ (O. Michel, Römer, 1978, S. 480) und hebt im Gegensatz zu seiner im Römerbrief gewöhnlichen Vorsicht gegenüber den Glaubenden die Eindringlichkeit seiner letzten Ermahnung deutlich hervor.

⁷⁹⁰ Paulus behauptet, dass die Arglosen von den Abweichlern verführt werden, vermittelt aber nicht unbedingt den Eindruck, dass er mit solchen Arglosen in Rom rechnet. Dennoch hätte Paulus, wenn es solche nicht gäbe, diese Paraklese nicht schreiben müssen.

⁷⁹¹ Schon das im Satz voranstehende ὑμῶν zeigt, dass Paulus hier die Glaubenden von den Abweichlern unterscheiden will und ihren Glaubensgehorsam dadurch hervorheben möchte.

⁷⁹² Paulus lässt das Objekt dieses Gehorsams unerwähnt. Im Kontext der Paraklese weiß man aber, dass er eine Gegenüberstellung zwischen den Personen, die sich gegenüber der gelernten Lehre als untreu erwiesen haben, und den treuen Glaubenden, die er jetzt lobt, entwirft. Deswegen kann ὑμῶν ὑπακοή in Röm 16,19 nur in Bezug auf die gelernte Lehre verstanden werden.

Paulus jetzt an den Glaubenden in Rom in Röm 16,19a, wobei er dies durch sein Lob strategisch hervorhebt⁷⁹³ und sie dadurch zum weiteren Glaubensgehorsam motiviert.

Diese gehorsamen, glaubenden Heiden sind zwar nicht diejenigen, die er selbst ‚zum Gehorsam‘ gebracht hat. Das Evangelium aber, durch welches sie zum Gehorsam gebracht wurden, ist dennoch das gleiche (Röm 15,14ff.). An dieser angenommenen Botschaft des Evangeliums bzw. an dieser gelernten Lehre sollen die Glaubenden weiter festhalten. In der ὑπακοή der Glaubenden findet Paulus einerseits den Kontrast zu ‚entgegen der gelernten Lehre wirken‘ und andererseits eine Verknüpfung zwischen der Aufgabe seines Apostolats und den Glaubenden in Rom.

In dieser erneuten *captatio benevolentiae* von Röm 16,19, welche an Röm 1,8 anknüpft und auch an Röm 6,16,f. erinnert, stellt Paulus fest, dass der Glaubensgehorsam der Römer allen bekannt geworden ist bzw. dass ihr Glaube in der ganzen Welt verkündet wird. Auch ihm wurde über ihren Gehorsam berichtet. Daher freut sich Paulus über ihren Glaubenszustand (ἐφ’ ὑμῖν οὖν χαίρω). Wie schon oft in dem inneren Rahmen des Briefes, versucht Paulus auch hier, in der letzten Paraklese des Briefes, ein Verbundenheitsgefühl zwischen den Glaubenden und ihm selbst zu wecken bzw. herzustellen und dadurch ein letztes Mal an sie heranzukommen.

Paulus‘ Freude angesichts des guten Zustands der Glaubenden in Rom ist aber kein Zeichen, dass sie das endgültige Ziel schon erreicht haben. Deswegen fügt er ein letztes zusammenfassendes Orientierungsprinzip für das Handeln der Glaubenden, gleich nach der Erwähnung seiner Freude, hinzu und stellt dadurch seiner ausgedrückten Freude (οὖν χαίρω) seinen eindringlichen und auffordernden Wunsch (θέλω δέ) gegenüber. Er will, dass sie ‚weise zum Guten‘ seien (vgl. Röm 14,16), aber ‚unvermischt mit dem Bösen‘ (θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν, vgl. Mt 10,16).⁷⁹⁴ Dieser Satz bildet mit seinen zwei Teilen ein sich wechselseitig komplementierendes und weiterführendes Bild, indem im ersten Teil eine Aufforderung in positiver Form eingeführt wird, zu der dann im zweiten Teil eine Negativ-Aufforderung ergänzt wird. Durch diese Struktur werden also zwei Aspekte der erwarteten Einstellung und dann des Verhaltens der Glaubenden ausgedrückt. Denn das σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν setzt die Erkenntnis voraus, zwischen Gutem und Bösem unterscheiden zu können. Diese Erkenntnis hat aber Paulus den Glaubenden in Rom schon zuerkannt, indem er in

⁷⁹³ Vgl. weiter die gleiche strategische Verwendung der *captatio benevolentiae* in Röm 1,8, wo das ἡ πίστις ὑμῶν dem ὑπακοῆν πίστειωσ von Röm 1,5 entspricht.

⁷⁹⁴ Sich von dem ‚Bösen‘ abzuwenden und das ‚Gute‘ zu tun, ist ein traditioneller Topos der Weisheitsliteratur (dazu vgl. J. D. G. Dunn, Romans, 2 Bde, 1988, S. 902f). Vgl. schon in der LXX z.B. Ps 33,15; Ps 36,27; Spr 3,7. Sehr auffällig ist in diesem Kontext, dass Paulus sowohl in Röm 16,17 als auch in Röm 16,19 auf Begriffe der Weisheitsliteratur zurückgreift (die wie bei den vorher genannten Texte zusammen vorkommen), um die Einstellung und das Verhalten der Glaubenden zu bestimmen.

Röm 15,14 feststellt, dass sie nicht nur erfüllt von aller Erkenntnis(sondern auch voll Güte seien.⁷⁹⁵ Der zweite Teil des Satzes ist nicht nur eine Wiederholung oder Ergänzung des Vorangegangenen, sondern führt die Ermahnung mit der Partikel, ὃέ negativ weiter. Die erwartete Einstellung der Glaubenden umfasst sowohl ihre aktive Haltung, sich nach der gelernten Lehre zu richten, als auch die negative Einstellung, sich von Widerstehenden abzuwenden (vgl. Röm 12,9.21). Paulus fordert die Glaubenden also zu zwei praktischen Einstellungen auf.⁷⁹⁶ Durch das seltene Wort ἀκεραΐους⁷⁹⁷ erkennt man dann, dass er immer noch die vorher genannten Personen im Blick hat. In Röm 16,17 hat er die Glaubenden dazu ermahnt, sich von ihnen abzuwenden. Indem er von den Glaubenden auch erwartet, dass sie ἀκέραιοι seien, schwingt die gleiche Bedeutung des Sich-Abwendens hier wieder mit. Die Glaubenden sollen ‚unvermischt‘ mit dem Bösen sein, d.h. sie sollen sich von den Abweichlern fernhalten und dadurch lauter bleiben.

Indem Paulus einige Personen mit ihrem Spaltungen und Ärgernisse hervorrufenden Verhalten dem Gehorsam der Glaubenden gegenüberstellt und darüber hinaus diese ermahnt σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραΐους δὲ εἰς τὸ κακόν, führt er den Gehorsam der treuen Glaubenden in eine praktische Perspektive hinein. Für Paulus zeigt sich der Glaubensgehorsam in der Treue zu der gelernten διδασχή und zu dem entsprechenden Verhalten gemäß dieser Lehre. Der Gehorsam nimmt also in der konkreten Glaubensgemeinschaft dadurch sowohl Gestalt als auch Bedeutsamkeit an, dass die Glaubenden sich in der gelernten Lehre einig wissen und so die Einheit der Gemeinschaft durch ihre aktive Einstellung stärken. Durch diese Anweisung in Röm 16,19 greift Paulus ein im Römerbrief ständig wiederkehrendes Element der ethischen Konsequenzen seiner theologischen Darstellungen auf (vgl. Röm 2,7.10; 3,8; 7,19; 9,11; 12,9.21; 13,3f; 14,6). Er verwendet es in Röm 16,19 als Orientierungsprinzip für das Verhalten der Glaubenden angesichts der bewirkten Spaltungen und Ärgernisse. Genau wie einige Personen Spaltungen und Ärgernisse in der Glaubensgemeinschaft hervorrufen, werden die der gelernten Lehre treu gebliebenen Glaubenden Einigkeit und Festigung im Glauben bewahren. Theologische Erkenntnisse setzen die Glaubenden in ihrem Verhalten also praktisch um, soweit

⁷⁹⁵ Der Begriff τὸ ἀγαθόν hat bei Paulus – und besonders im Römerbrief kommt er eindringlich häufig vor – „neben dem ethischen auch einen soteriologischen Bedeutungssinn“ (H. W. Schmidt, Römer, 1962, S. 258.). Es entspricht dem erwarteten Verhalten der Glaubenden als Ergebnis der Erneuerung des Sinnes, Weise zu sein zum Guten und sich dann nach dem Willen Gottes zu richten (vgl. Röm 12,2), d.h. in der abschließenden Paraklese: sich nach der gelernten Lehre zu richten, denn genau sie vermittelt, was Gottes Wille ist.

⁷⁹⁶ Wie B. Weiss, Römer, 1891, S. 609 richtig erkennt: „Zu der wahren Weisheit in Bezug auf das Gute (εἰς τὸ ἀγαθόν, vgl. 2,10) gehört nicht nur, dass man weiss, was man zu thun hat, sondern auch, dass man weiss, was man zu meiden hat.“

⁷⁹⁷ Bei Paulus nur noch in Phil 2,15, sonst im Neuen Testament nur in Mt 10,16 belegt. In der LXX nur in Est 8,12.

sie von diesen Erkenntnissen und der Güte wirklich erfüllt sind und im Glaubensgehorsam feststehen.

Die Erklärung des Motivationshintergrundes bzw. die Begründung seiner Paraklese durch die Erwähnung seines ‚Wunsches‘, dass die Glaubenden „weise zum Guten“ und „unvermischt mit dem Bösen“ sein sollen, erinnert an eine in Röm 3,8 fast nebenbei erwähnte Polemik zwischen Paulus und einigen seiner Widersacher. Da wird subtil erwähnt und dann gleich widerlegt, dass seine Widersacher ihn und die Seinen verleumden, indem sie ihnen eine falsche Einstellung vorwerfen: ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθὰ. Nicht zufällig kommt die Verwendung bzw. die Gegenüberstellung von ἀγαθός und κακός im Römerbrief so häufig vor.⁷⁹⁸ Es scheint auch nicht ohne Grund zu sein, dass Paulus in seiner letzten Paraklese – wie gewöhnlich in seinen Briefen mit zugespitzter Polemik gegen Widersacher – diese Gegenüberstellung als ihren Hauptpunkt nennt. Dadurch kann man berechtigterweise vermuten, dass Paulus bestimmte Personen im Blick hat, als er diese Paraklese abfasst, und zwar seine Widersacher bzw. seine eigenen Verleumder. Auch die Verwendung der bestimmten Artikel in τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα in Röm 16,17b und in οἱ τοιοῦτοι von Röm 16,18a ist ein gutes Indiz, dass sowohl diejenigen, die die Spaltungen und die Ärgernisse bewirken, den Glaubenden in Rom und Paulus bekannt sind, als auch, dass Paulus damit an spezifische Spaltungen und Ärgernisse denkt. Schon die Tatsache, dass Paulus in eine ‚unbekannte‘ Glaubensgemeinschaft mit einer solchen Abschlussparaklese eingreift, zeigt, dass es ihm mit dieser Thematik ernst ist. Der Imperativ Aorist ἐκκλίνατε ἀπ’ αὐτῶν verstärkt diese Eindringlichkeit, indem durch die schärfere Befehlsform⁷⁹⁹ die Bedeutung des Verbs per se hervorgehoben wird in einer Art von Anathema (vgl. 1Kor 16,22).

In gegenläufiger Bewegung zu den bisherigen Aufforderungen führt Paulus in Röm 16,20a eine abschließende Zusicherung ein. Der Vers wird mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης eingeleitet. Der Gott des Friedens bildet das Subjekt im Satz, zu dem der Indikativ Futur aktiv von συντρίβω hinzugefügt wird. Als Objekt taucht ziemlich überraschend τὸν σατανᾶν auf. Die Präpositionalphrase ὑπὸ τοῦς πόδας ὑμῶν verknüpft die Handlung des Gottes des Friedens gegen den Satan mit den angesprochenen Glaubenden. Unter den Füßen der Glaubenden nämlich ist der Ort, wo der Gott des Friedens den Satan zerschlagen bzw. zerschmettern wird.⁸⁰⁰ Die Temporalangabe am Ende des Satzes hebt den Verheißungscharakter der Handlung des

⁷⁹⁸ Von der 22-maligen Verwendung des Wortes κακός bei Paulus kommt es 15-mal allein im Römerbrief vor; von der 34-maligen Verwendung von ἀγαθός kommt es 21-mal im Römerbrief vor.

⁷⁹⁹ Blass/ Debrunner/ Rehkopf, Grammatik, 1990, §335.

⁸⁰⁰ Die Richtungsangabe des ὑπὸ + Akk. in Verbindung mit συντρίβω ist schwierig wiederzugeben. Irgendwie klingt es wie eine Handlung, die nicht nur unter den Füßen der Glaubenden vollzogen wird, sondern welche sich in einer prozessualen Bewegung vollzieht.

Gottes des Friedens besonders hervor: Das Zerschmettern des Satans unter den Füßen der Glaubenden wird ἐν τάχει geschehen.

Weil Röm 16,20a das zentrale Interesse dieser Arbeit gilt, aber auch weil eine bessere Analyse des Teilverses für die theologischen Zusammenhänge erforderlich ist, wird er im Folgenden separat ausgelegt. Durch seine Analyse wird aber gezeigt, dass er wesentlich mit der Thematik der Paraklese zusammenhängt.

4. Röm 16,20a: eine Verheißung, bezogen auf die konkrete Situation der Glaubenden

Mit der Aussage συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν greift Paulus ein in der Antike weit verbreitetes Bild auf, in welchem der Sieger als Triumphzeichen bzw. zur Machtdarstellung seinen Fuß auf den Besiegten stellt. Dieses Bild kommt in ägyptischer Königsikonographie,⁸⁰¹ im Alten Testament,⁸⁰² in den frühjüdischen Schriften⁸⁰³ und in der griechisch-römischen Tradition⁸⁰⁴ vor. Paulus verwendet es in Röm 16,20a bezogen auf den Sieg über den Satan, aber in klarer Verbindung mit den Glaubenden durch das ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν. Häufig wird in den Exegesen zu diesem letzten Vers der Paraklese Röm 16,17ff. hervorgehoben, dass es sich um eine von der jüdischen Apokalyptik (vgl. bes. TestLev 18,12 und

⁸⁰¹ Vgl. Abbildungen in H. Laubscher, Bildtradition, 1996, S. 232f.

⁸⁰² Vgl. Jos 10,24, wo Josua den Anführern der Krieger befiehlt, die Füße auf die Nacken von fünf Königen zu setzen als symbolisches Zeichen der Macht und Unterwerfung: προπορεύεσθε καὶ ἐπίθετε τοὺς πόδας ὑμῶν ἐπὶ τοὺς τραχήλους αὐτῶν und auch 2Sam 22,39 (= Ps LXX 17,39), wo David über seine Feinde sagt: καὶ θλάσω αὐτούς καὶ οὐκ ἀναστήσονται καὶ πεσοῦνται ὑπὸ τοὺς πόδας μου, und das gleiche Bild in Ps LXX 46,4; 1Kö 5,17, und mit Verheißungscharakter besonders Mal 3,21.

⁸⁰³ Vgl. TestLev 18,12: καὶ ὁ Βελιάρ δεθήσεται ὑπ' αὐτοῦ, καὶ δώσει ἐξουσίαν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ τοῦ πατεῖν ἐπὶ τὰ πονηρὰ πνεύματα.: („Und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Macht geben, auf die bösen Geister zu treten.“ Übersetzung von J. Becker, Patriarchen, 1974, S. 61.) - O. Michel, Römer, 1978, S. 482 versteht das ὑπ' αὐτοῦ als „von dem Hohenpriester (*sic!*) der messianischen Zeit“; J. Becker, Patriarchen, 1974, S. 61 versteht es andererseits als „Gott“; TestSim 6,6: τότε δοθήσονται πάντα τὰ πνεύματα τῆς πλάνης εἰς καταπάτησιν, καὶ ἄνθρωποι βασιλεύσουσιν τῶν πονηρῶν πνευμάτων („Dann werden alle Geister der Verführung zum Zertreten gegeben werden, und die Menschen werden über die böse Geister herrschen“. Übersetzung von J. Becker, Patriarchen, 1974, S. 45.). Vgl. bes. J. Dochhorn, Schriftgelehrsamkeit, 2007, S. 189-212, der mithilfe von Targumim und Gen 3,15 zum Ergebnis kommt, „daß Röm 16, 20a eine komplexe exegetische Substruktur zugrunde liegt, die nur im Milieu einer hebräisch-aramäischen und zugleich griechischen Polyglottie denkbar erscheint“ (S. 210).

⁸⁰⁴ Vgl. K. Weiß, Art. πούς, 1959, S. 625, Anm.14: „Als Zeichen, daß er ihm das Leben schenke, bietet Caligula einem Verurteilten den linken Fuß zum Kusse dar (Sen Ben II 12). Auf dem Pergamonfries setzt Aphrodite dem erledigten Gegner den Fuß aufs Gesicht.“ Besonders häufig kommt dieses Bild in ptolemäisch-römischer Zeit vor bei der Darstellung der Göttin Nemesis, der Göttin der Vergeltung bzw. Rache auf Münzen und Reliefs in Ägypten, Milet, Patras, usw.; vgl. bes. die Abbildungen und ausführliche Behandlung der Thematik bei H. Laubscher, Bildtradition, 1996, S. 227ff. Dieses Motiv bei der Kaiserikonographie kommt später auf Münzen vor, die Trajan und sogar die Göttin Pax, ihren Fuß auf einen besiegten Daker setzend, darstellt (mehrere Abbildungen zu diesem Motiv in der Kaiserzeit bei E. La Rocca, „Clementia imperiale“, 1995, S. 218f. 231 und Abbildungen 1 und 2 und La Rocca, Ferocia barbarica, 1994, S. 4 Abbildungen 3 und 6.

TestSim 6,6)⁸⁰⁵ und der urchristlichen Naherwartung recht stark geprägte Vorstellung handelt. Deswegen ist es zunächst von Belang, eine Analyse des vorkommenden Sprachgebrauchs und der enthaltenen Elemente zu unternehmen, um erst dann auf die theologische Bedeutung und auf die Funktion des Verses zurückzukommen. Infolgedessen ist hier zuerst zu fragen: a) Wie erklärt sich das unvermittelte Vorkommen des Satans in Röm 16,20; b) wie verbindet sich die Handlung des Gottes des Friedens mit dem Präpositionalobjekt ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν und c) Was ist mit ἐν τάχει gemeint?

a) Der Satan kommt bei Paulus vorwiegend in Zusammenhang mit seinen Angriffen auf das vor, was den Glaubenden bzw. der Glaubengemeinschaft dient, und zwar in ganz konkreten Angelegenheiten und in Verbindung mit identifizierbaren Motiven.⁸⁰⁶ Dem allgemein positiven Charakter des Briefes entsprechend, fehlt im Römerbrief bis 16,20 die Erwähnung Satans. Erst in der Verheißung der abschließenden Paraklese tritt unerwartet Satan in Erscheinung, jedoch sehr plakativ und ohne Aussicht auf erfolgreiches Agieren, was mit dem Gepräge des Briefes wieder übereinstimmt.

Der Satan vertritt in Röm 16,20a das Element der Bedrohung im Sinne eines möglichen Sachverhaltes, welcher das Heil der in der Beziehung mit Gott beharrenden Glaubenden gefährden kann. Dieser Sachverhalt bedeutet das, was sie zum Abfall vom Glauben (im Sinn der richtigen Lehre bzw. des Evangeliums) bringen könnte. Deswegen entsteht im Kontext der Paraklese eine enge Verbindung zwischen dem Satan und den erwähnten Abweichlern der gelernten Lehre. Denn in erster Linie sind es genau diese Personen, die durch ihr ‚Verführen‘ die Gefährdung der Glaubenden verkörpern.⁸⁰⁷ Dass Paulus eine Verbindung zwischen ‚Irrlehrern‘ bzw. Widersachern und dem Satan andeutet, ist jedoch keine Besonderheit dieser Paraklese Röm 16,17ff. Schon in 2Kor 11,13ff. stellt er enge Verbindungen zwischen den von ihm als ψευδαπόστολοι bzw. ἐργάται δόλιοι bezeichneten Personen,⁸⁰⁸ welche sich in Apostel Christi verwandeln bzw. verstellen (μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ), und dem Satan her. Denn genau wie der Satan selbst sich in einen Engel des Lichtes verwandelt bzw. sich verstellt (αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός), so verwandeln bzw. verstellen sich auch seine Diener (οἱ διάκονοι αὐτοῦ) als Diener der Gerechtigkeit (μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης). Paulus spricht den Irrlehrern in Korinth das

⁸⁰⁵ Vgl. O. Michel, Römer, 1978, S. 482, Anm. 54 wo er sogar in kursiv unterstreicht: „Wir stehen offenbar in einem einheitlichen apokalyptischen Traditionsstrom!“; vgl. weiter P. Stuhlmacher, Römerbrief, 1998, S. 223.

⁸⁰⁶ Vgl. das Vorkommen von σατανᾶς in 1Thess 2,18; 1Kor 5,5; 7,5; 2Kor 2,11; 11,14; 12,7 und 2Kor 4,4. Vgl. noch dazu πειράζων in 1Thess 3,5.

⁸⁰⁷ Anders als in 1Kor 5,5, wo Paulus mit gleicher Radikalität sogar ein Mitglied der Gemeinde dem Satan übergeben will, um so die Glaubengemeinschaft von der Unzucht zu ‚befreien‘, werden in Röm 16,20 bestimmte Personen mit dem Satan in Verbindung gebracht, und es wird gezeigt, dass Gott ihren Bedrohungen ein Ende setzen wird.

⁸⁰⁸ Vgl. 2Kor 11,13; hier findet sich die gleiche verachtende Bezeichnung οἱ τοιοῦτοι wie in Röm 16,18.

Christsein ab, genau wie denjenigen in Rom (οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ) und bringt sie dementsprechend in Verbindung mit dem Satan.

Die Erwähnung Satans in Röm 16,20 entspricht also dem paulinischen Sprachgebrauch, der das Verhalten von Widersachern bzw. ihr Wirken in der Glaubensgemeinschaft beschreibt. Der Satan ist der Widersacher der Glaubenden⁸⁰⁹ und dient als Interpretament einer widerstehenden Macht, welche sich gegen die Glaubenden wendet. Diese widerstehende Macht kommt durch Spaltungen und Ärgernisse zum Vorschein. Jedoch anders als in 2Kor 11,13ff, wo Personen ganz explizit als Satansdiener präsentiert werden, setzt Paulus in Röm 16,17ff. diesen Sachverhalt zwischen ihnen und Satan eigentlich nur voraus. Erst wenn man die Zusicherung in Röm 16,20a auf dem Hintergrund der Paraklese liest, bemerkt man, dass Paulus mit dem Bild des Zerschlagens Satans unter den Füßen der Glaubenden ganz konkret den Sieg über die Spaltungen und Ärgernisse der Widersacher im Blick hat. Ein endgültiger Sieg über Satan ist nicht das Ziel der Verheißung und wird deswegen auch nicht thematisiert und entfaltet.⁸¹⁰ Genau das Gleiche gilt für die Widersacher selbst, denn im Blick steht vor allem der Sieg über ihre Wirkung.

b) Indem Paulus am Ende der Paraklese in Röm 16,20 die Verheißung des Triumphes Gottes über den Satan einführt, setzt er eine Verbindung zwischen den Abweichlern der gelernten Lehre und dem Satan voraus. Die Einführung der Verheißung greift dann auf einen wichtigen Aspekt der Paraklese zurück und verbindet ihn in Röm 16,20a mit dem Gott des Friedens. Es ist Gott selbst, der über den Satan triumphieren wird, aber in diesen Triumph bezieht Paulus die Glaubenden ein mit dem Präpositionalobjekt ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν. Wie Paulus sich diesen Sieg vorstellt und was ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν bedeutet, kann aus der Gegenüberstellung der Spaltungen und Ärgernisse einerseits und dem Gehorsam der Glaubenden andererseits hergestellt werden. Paulus stellt zuerst in der Paraklese den Gehorsam der treuen Glaubenden den von einigen Personen bewirkten Spaltungen und Ärgernissen gegenüber. Dann führt er eine Zusicherung ein, welche sowohl den Widerstand gegen diese Abweichler bzw. Widersacher mit Gott in Verbindung bringt als auch die Verbindung der Widersacher mit Satan aufzeigt. Dadurch enthält die Zusicherung eine konstitutive Bedeutung für die abschließende Paraklese. Zudem gilt die Zusicherung vor allem als Motivierung für die Umsetzung der Paraklese.

⁸⁰⁹ Bei Paulus nicht unbedingt Widersacher Gottes, was er durch das Zertreten des Satans unter den Füßen der Glaubenden auch hier zum Ausdruck bringt.

⁸¹⁰ Vgl. in Phil 3,9; 2Kor 11,15 und Gal 5,10, wie Paulus immer wieder eine apodiktische Aussage die Widersacher betreffend formuliert, aber an keiner Stelle eine explizite Verbindung zwischen Endereignissen und einem Sieg über diese Personen herstellt. Man mag es in Bezug auf die Eschatologie verstehen; aber Paulus selbst lässt in allen Fällen, wo Widersacher vorkommen, offen, wann und in welchem Zusammenhang diese besiegt werden.

In diesem Sinn klärt sich auch die Frage, welche Funktion und Bedeutung das ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν in Röm 16,20a hat, da das Subjekt des συντρίψει der Gott des Friedens selbst ist. Es ist Gott selbst, der die Macht hat, den Satan zu zerschlagen. Mithilfe der Zusicherung zeigt Paulus, dass er überzeugt ist,⁸¹¹ dass der Gott des Friedens tatsächlich durchführen wird, was er den Glaubenden zusichert, aber es verwirklicht sich durch die Einstellung und das Verhalten der treuen Glaubenden.⁸¹² Indem die Glaubenden ihre Treue gegenüber der gelernten Lehre in der Umsetzung der Paraklese beweisen, werden sie den Sieg des Gottes des Friedens über den Satan bzw. über die drohenden Spaltungen und Ärgernisse miterleben und auch mitgestalten.⁸¹³

Bemerkenswert ist es, wie selten in den Kommentaren zu Röm 16,20a erwähnt wird, dass Paulus sich in 1Kor 15,24ff. eine eschatologische Heilsvollendung mit dem gleichen Bild der Unterwerfung der bösen Mächte „unter die Füße“ vorstellt, es aber wesentlich anders pointiert. In 1Kor 15,24ff verwendet Paulus das Bild der eschatologischen Unterwerfung widerstehender Mächte unter die Füße eines triumphierenden Christus (1Kor 15,25: δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεῦν ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ). Es sind dort die Füße Christi – und nicht der Glaubenden! –, unter welche alle Mächte – v.a. ist hier der Tod der letzte Feind, nicht der Satan – unterworfen werden, bzw. es ist der Christus selbst, unter dessen Füße alle Mächte unterworfen werden (1Kor 15,27: πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ).⁸¹⁴

c) Der Ausdruck ἐν τάχει, ein Hapaxlegomenon bei Paulus, hebt die Eindringlichkeit, aber auch das Ziel und den Zweck der Umsetzung der Paraklese angesichts des schon bestehenden und des zukünftigen Glaubensgehorsams hervor.⁸¹⁵ Die Glaubenden sollen

⁸¹¹ Paulus betont in Röm 16,20a seine Gewissheit – besonders durch das Futur des Verbs ausgedrückt und durch das ἐν τάχει unterstützt –, dass der Gott des Friedens allen widerstehenden Mächten, welche die Einheit der Glaubensgemeinschaft gefährden, ein Ende bereiten wird. Mit den zutreffenden Worten von H. Lietzmann, An die Römer, 1971, S. 128 ausgedrückt: Der Vers Röm 16,20 „scheint nur der in apokalyptische Form gekleidete Ausdruck der Gewißheit zu sein, daß die Gegner bald unterliegen werden.“

⁸¹² Schon sehr bezeichnend ist die Richtungsangabe von ὑπὸ + Akk. + συντρίβω. Der Satan wird „unter die Füße der Glaubenden hin zerschmettert“.

⁸¹³ Das Futur von συντρίβω hat für viele Exegeten auch einen „eschatologischen Klang“ (vgl. O. Michel, Römer, 1978, S. 482, Anm.55.), welcher ausdrückt, dass „der eschatologische Sieg Gottes [...] der Gemeinde Vollmacht und Herrschaft über dämonische Mächte schenken [wird]“ (O. Michel, Römer, 1978, S. 482.). Diese ‚Machtübergabe‘ ist aber in Röm 16,20 nicht vorhanden und wird auch nicht einmal erwähnt.

⁸¹⁴ Wichtig für Röm 16,20 ist nur die Erkenntnis, dass Paulus in einer endzeitlichen Heilsvollendung den christologischen Aspekt hervorhebt. Über die unterschiedliche Bestimmung der Subjekte zu θῆ in 1Kor 15,25 und zu ὑπέταξεν in 1Kor 15,27 (stellt Christus selbst die Mächte unter seine Füße oder ist es Gott, der die Mächte unter die Füße Christi stellt?) und zu dem Possessivpronomen von ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (unter wessen Füße werden die Mächte unterworfen, Gottes oder Christi?) sei hier auf W. Schrage, Korinther, 2001, S. 177f. und auf H. Conzelmann, Korinther, 1981, S. 333f. verwiesen.

⁸¹⁵ Ein Blick auf die Münzendarstellung der Göttin Nemesis zeigt eine erstaunliche Parallelität zu Paulus' Formulierung ἐν τάχει. Nemesis wird häufig mit ausgebreiteten Flügeln, linkem Fuß auf dem Besiegten und rechtem Fuß angewinkelt dargestellt. Nach H. Laubscher, Bildtradition, 1996, S. 227 „es drückt (...) die Geschwindigkeit aus, mit der sie voraneilt (...).“ H. Laubscher (S. 230) stellt auch fest, dass es zum Wesen der Göttin Nemesis gehört,

standhaft in diesem Glaubensgehorsam leben, in der Hoffnung und in der Gewissheit, dass der Gott des Friedens selbst bald zu Ende bringen wird, was die Einheit der Glaubensgemeinschaft gefährdet.⁸¹⁶ In diesem Zusammenhang wird durch ἐν τάχει weder ein Einblick in eschatologische Ereignisse in der Art einer prophetischen bzw. apokalyptischen Weissagung gegeben noch an die Parusie des Herrn unbedingt gedacht (trotz Röm 13,11f – der einzigen Stelle in dem umfangreichen Römerbrief, wo die Parusie explizit erwähnt wird).⁸¹⁷ Denn der Triumph über Satan ist in Röm 16,20a nicht als endzeitlicher kosmischer Kampf dargestellt, da er ja eigentlich in dem Widerstand des Glaubensgehorsams bzw. in der Glaubensgemeinschaft gegen die Widersacher der gelehrten Lehre stattfindet. Wie wenig Paulus an dieser Stelle an einem kosmischen Kampf zwischen dem Gott des Friedens und Satan interessiert ist, zeigt die Tatsache, dass er durch eine Zusicherung das Ergebnis dieses ‚Kampfes‘ unmittelbar zur Sprache bringt. Wer oder was der Satan hier ist oder was er verkörpert, steht hinter der Tatsache zurück, dass der Gott des Friedens es in Kürze zum Ende bringen wird. Darüber kommt man wieder zum gesamten Bild von Röm 16,20a zurück.

Die abschließende Zusicherung in Röm 16,20a schöpft aus unterschiedlichen theologischen Strömen und wurde als letzte Motivierung für die Umsetzung der vorangegangenen Paraklese eingeführt. Mit Blick auf den Kontext der Paraklese, aus welchem diese Zusicherung unmittelbar erwächst und mit welcher sie in wesentlicher Verbindung zu lesen ist, lässt sich sagen, dass sie auf eine bestimmte Angelegenheit abzielt: Die Glaubenden sollen in ihrem Gehorsam ermuntert werden, und zwar im Sinne der Treue zu der gelernten Lehre. Dafür bedient sich Paulus apokalyptischer Bilder und deutet die Realität der Glaubenden durch sie.

Paulus stellt die Realität der Glaubenden jedoch in keinen größeren apokalyptisch-soteriologischen Zusammenhang hinein. Eher umgekehrt: er verwendet apokalyptisch-

„Frevler schnell aufzuspüren und zu bestrafen.“ Zu der Darstellung von Nemesis in Verbindung mit dem Frieden zu Claudius‘ Zeit vgl. RIC, I2, 9, 10, 21, 22, 27, 28, 38, 39, 46, 47, 51, 52, 57, 58, 61, 62, 122, 124.

⁸¹⁶ Paulus erwähnt nirgendwo, dass die Bedrängnisse der Glaubenden vor der Erfüllung der Parusie Christi aufhören werden. Was hier behauptet wird, ist nur, dass das, was diese konkrete Situation der Glaubenden betrifft, in welcher die Einheit der Glaubensgemeinschaft bedroht ist – doch ἐν τάχει – ein Ende erfahren wird.

⁸¹⁷ Diejenigen Ausleger, die in ἐν τάχει eine „eschatologische Formel“ (z.B. O. Michel, Römer, 1978, S. 483) oder eine Betonung der Parusie (ausdrücklich u.a. E. Käsemann, Römer, 1980, S. 403, E. Lohse, Römer, 2003, S. 414; anders H. Lietzmann, Römer, 1971, S. 128) sehen, mögen an dieser Stelle apokalyptische Texte herangezogen haben (vgl. bes. J. D. G. Dunn, Romans, 1988, 2 Bde, S. 905), aber sie vermeiden es das Vorkommen dieses Ausdrucks in Texten wie Apg 12,7.22,18.25,4 und 1Tim 3,14 zu erwähnen. Paulus präsentiert im Römerbrief viel zu viele Pläne und Vorhaben für jemanden, der die Parusie ἐν τάχει erwartet! Man mag Röm 13,11ff. heranziehen, um zu zeigen, dass Paulus auch im Römerbrief mit der Nähe der Parusie rechnet. In Röm 13,11f. wird aber viel stärker eine Begründung für den vorangegangenen und nachfolgenden parakletischen Komplex eingeführt (vgl. die ungewöhnliche Einleitung mit καί in Röm 13,11) als die Parusie selbst thematisiert. Dazu muss man den Unterschied zwischen dem οὖν γὰρ ἐγγύτερον in Röm 13,11 (vgl. auch ὁ κύριος ἐγγύς in Phil 4,5) von ἐν τάχει in Röm 16,20 klar in Betracht ziehen. Entscheidend bleibt der Kontext von Paulus‘ Aussage in Röm 16,17ff. (bes. aber in Röm 16,20), und an dieser Stelle wird nicht die Parusie einbezogen.

soteriologische Bilder, um die konkrete Lage der Glaubenden zu deuten.⁸¹⁸ Er hat eine klare parakletische Intention mit dieser Zusicherung in Röm 16,20, und zwar im Zusammenhang mit der von ihm erwarteten Einstellung der Glaubenden gegenüber Personen, die entgegen der gelernten Lehre Spaltungen und Ärgernisse bewirken. Die Handlung des Gottes des Friedens findet nicht in einem kosmischen Kampf gegen eine ihm widerstehende Macht statt, sondern ganz konkret durch den Gehorsam der Glaubenden in ihrer Glaubensgemeinschaft. Im Vergleich mit den traditionellen Texten der jüdischen Apokalyptik oder von ihr geprägten Texten (vgl. Dan 12,11f; syr ApkBar 85,10; 4Esr 4,50; TestLevi 18,12; ApkJoh 22,20) wird der kosmische Charakter der in Röm 16,20 verwendeten Bilder wesentlich abgeschwächt.⁸¹⁹ Paulus blickt also nicht aus der konkreten Wirklichkeit der Glaubenden „auf das hintergründige Geschehen des kosmischen Kampfes mit der Urmacht des Bösen“ und auf „den großen, kosmischen Endsieg“,⁸²⁰ sondern hat vor allem das typisch parakletische Ziel einer Ermahnung im Blick, nämlich den Gehorsam der Glaubenden zu motivieren und dadurch die Umsetzung der Ermahnung ins Glaubensleben zu ermöglichen.

Aber ist die Lehre der Glaubenden in Rom wirklich bedroht? Um die paulinische Intention mit der Abschlussparaklese verstehen zu können, muss man gewisse Voraussetzungen, welche von Paulus mitgedacht werden und im Römerbrief vorkommen, in Betracht ziehen. Paulus ermahnt die Glaubenden im Römerbrief nicht explizit, an ‚seiner‘ Lehre festzuhalten – wie er es in 1Thess 4,1–2; 1Kor 11,2.23; 15,1–3 und Phil 4,9 eindringlich tut –, denn sie haben diese ‚Lehre‘ nicht von ihm selbst empfangen. Schon in Röm 1,8 schreibt aber Paulus an die Glaubenden in Rom, dass ihr Glaube in der ganzen Welt verkündet wird (ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ). Dann begründet er seine Absicht, nach Rom zu kommen, in Röm 1,12 mit dem Hinweis auf den gemeinsamen Glauben (ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ) und stellt dadurch den ersten Versuch einer mit den Glaubenden in Rom geteilten Glaubensgrundlage her. Die beiden Verwendungen von διδασχὴ im Römerbrief können auch in diesem Sinn interpretiert werden. Sowohl das Vorkommen der Aussage τὴν διδασχὴν ἦν ὑμεῖς ἐμάθετε in Verbindung mit ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο in der Paraklese 16,17ff. als auch die theologische Bedeutsamkeit der Formulierung ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασχῆς in Röm 6,17 lassen feststellen, dass Paulus diese Lehre anerkennt

⁸¹⁸ Vgl. J. Baumgarten, Apokalyptik, 1975, S. 215, der mit Recht schreibt, dass mit der Verheißung in Röm 16,20 „im paulinischen Zusammenhang noch kein explizit endzeitlicher Bezug hergestellt“ wird.

⁸¹⁹ Es muss auch für Paulus kein Gegensatz sein, an den konkreten Fall in den Gemeinden zu denken und gleichzeitig eine apokalyptische Vorstellung einzuführen, aber indem er in Röm 16,20 die konkrete Situation der Glaubenden in den Vordergrund rückt, werden die apokalyptischen Vorstellungen einigermaßen entleert und bleiben auf die erlebte Lage der Glaubenden beschränkt.

⁸²⁰ H. W. Schmidt, Römer, 1962, S. 258f.

und sich darüber hinaus in ihr mit den Glaubenden in Rom verbunden zeigt.⁸²¹ Entscheidend ist aber nicht nur „die Erkenntnis, daß Paulus sich mit seinen Lesern in der Lehre einig weiß“,⁸²² sondern auch, dass er sich mit ihnen einig wissen will. Beides versucht er, den Glaubenden in Rom durch seinen Brief zur Kenntnis zu bringen. Seine eigene ‚Lehre‘ stellt Paulus in seinem Brief an die Glaubenden dar und vermittelt dadurch den Eindruck, dass er genau diese ‚Lehre‘ bei den Glaubenden in Rom voraussetzt oder mindestens die τύπος διδασχῆς, welcher die Glaubenden in Rom übergeben wurden, anerkennt (vgl. weiter in Röm 6,16f. wie Paulus die Themen „Gehorsam“ und „Lehre“ näher zusammenrückt).

Indem Paulus sein Evangelium (Röm 2,16) darstellt und es ‚nur‘ zur Erinnerung der Glaubenden in Rom darlegen will (Röm 15,14f), setzt er also mindestens indirekt sein Evangelium mit ihrer gelernten Lehre gleich. In Röm 16,17ff. ist genau diese gelernte διδασχῆ bzw. dieses von Paulus gepredigte und in seinem Brief relativ ausführlich dargestellte Evangelium der Maßstab für die Diskriminierung eines diesem Evangelium nicht entsprechenden Verhaltens von Abweichlern. Da Paulus das Evangelium Gottes (Röm 1,1.16; 15,16) mit seinem gepredigten Evangelium gleichsetzt und dann sein gepredigtes Evangelium mit der gelernten Lehre der Glaubenden in Rom identifiziert, betrifft dementsprechend alles, was konträr zu dieser Lehre wirkt, sein eigenes gepredigtes Evangelium und darüber hinaus die δύναμις γὰρ θεοῦ [...] εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm 1,16).⁸²³ Für Paulus bedeutet es das Gleiche, entgegen der gelernten Lehre der Glaubenden in Rom zu wirken wie entgegen dem in seinem Brief dargestellten Evangelium zu wirken, wobei dieser Sachverhalt darüber hinaus soteriologische Konsequenzen hat. Indem Paulus die Glaubenden dann ermahnt, sich an der gelernten Lehre auszurichten, bedeutet es dementsprechend, sich nach seinem gepredigten und den Glaubenden durch seinen Brief dargestellten Evangelium auszurichten und dadurch auch im Heil Gottes zu verharren. Diesen Sachverhalt bringt Paulus in Verbindung mit dem Gott des Friedens.

⁸²¹ Auch wenn nicht Paulus selbst die Glaubenden in Rom zum Glaubensgehorsam gebracht hat, wurden sie zu diesem Zustand geführt, und als λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη (Röm 15,16) und ἔθνῶν ἀπόστολος (Röm 11,13) will Paulus zu den Heiden in Rom kommen, ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν (Röm 1,13), was bei ihm nur bedeuten kann, das Evangelium zu verkündigen. Damit sieht man, dass Paulus von Anfang an den Zusammenhang von Darstellung seines Evangeliums und Anerkennung bzw. Voraussetzung einer gemeinsamen Lehre strategisch vor Augen hat. Sein Brief soll seinen Weg zu den Glaubenden in Rom bahnen, und dies verfolgt Paulus ganz bewusst in seiner Darstellung.

⁸²² O. Michel, Römer, 1978, S. 480.

⁸²³ Das, was Paulus in Röm 6,17 als διδασχῆ bezeichnet hat, entspricht dem, was er in Röm 1,8 mit ἡ πίστις ὑμῶν gekennzeichnet hatte, und ist nicht anders als das, was er schließlich in Röm 16,17 wieder als διδασχῆ bezeichnet. Es geht um das, was die Glaubenden in Rom als Glaubende bestimmt bzw. was ihr Leben prägt, d.h. was sie glauben und wie sie sich danach richten.

5. Motivationshintergrund der Paraklese Röm 16,17–20 und ihr

Abschluss mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης

Nach der Auslegung der Paraklese Röm 16,17–20 und der Berücksichtigung der Zusicherung Röm 16,20 wird der Motivationshintergrund dieses Abschnittes im gesamten Briefkorpus erkennbar. Dies geschieht in doppelter Hinsicht: Paulus hat am Ende seines Briefes ein außergemeindliches mit einem innergemeindlichen Anliegen verknüpft. In diesem Zusammenhang greift Paulus auf das Syntagma „der Gott des Friedens“ und zeigt, dass εἰρήνη und die Bewahrung des durch das Evangelium bewirkten und angenommenen Heils deckungsgleich sind.

5.1 Außergemeindliche Perspektive

Paulus stellt im Römerbrief sein gepredigtes Evangelium theologisch viel ausführlicher dar, als es in allen anderen Briefen der Fall ist. Dass diese Darstellung nicht nur deskriptiv in der Form eines eigenen Empfehlungsbriefes an eine unbekannte Gemeinde konzipiert ist, sondern auch wesentlich argumentative Züge hat, zeigen besonders deutlich folgende Stellen: Die Selbstverteidigung in Röm 3,8; die argumentative Grundlage seiner Darstellung in Röm 1,18–3,20; die Behandlung der Israelthematik in Röm 9–11 und der wiederkehrende argumentative Gedankengang nach der Art der Diatribe (z.B. Röm 3,1.9; 4,1; 6,1). Diese Abschlussparaklese Röm 16,17ff. ist deshalb weder überraschend noch unangemessen am Ende des Briefes, denn sie enthält ein wichtiges Element des Verhältnisses zwischen Paulus und den Glaubenden in Rom, was sogar einen Einblick in einen der Abfassungszwecke des Briefes ermöglicht.

Paulus plant zur Abfassungszeit des Römerbriefes einen missionarischen Einsatz in Spanien und bezieht die Glaubenden in Rom in seine Pläne ein (Röm 1,9ff.; 15,22ff.). Er hat vor, nach einem Aufenthalt in Rom und mit der Unterstützung der dortigen Glaubenden seine Reise nach Spanien durchzuführen. Paulus fürchtet aber, dass ein mögliches Eindringen seiner Gegner in die römischen Gemeinden seine Pläne und Vorhaben in Gefahr bringen kann. Deswegen schickt er den Glaubenden vorsorglich eine im Vergleich mit anderen seiner Briefe gründlichere Darstellung seines verkündeten Evangeliums. Bevor seine Widersacher in den Gemeinden in Rom Boden gewinnen, versucht Paulus den Glaubenden zu zeigen, was er predigt, und darüber hinaus die Gemeinden von Rom zu bewegen, sich ihm anzuschließen bzw. ihm zu gestatten, sich ihnen zu nähern und anzuschließen für eine künftige Zusammenarbeit.

Nach Paulus' Ansicht ist die Lehre, die die Glaubenden in Rom gelernt haben, diejenige, die er ihnen in seinem Brief dargestellt hat. Sein Brief soll ein Beweis für die ‚gemeinsame Lehre‘ sein und darüber hinaus seinen Weg Richtung Rom bzw. Spanien bahnen. Paulus hat schon erwähnt, dass er den Glaubenden in Rom keine neue Lehre präsentiert, sondern dass er ihnen diejenige, die sie schon kennen, in Erinnerung bringen will (vgl. Röm 15,15 und Röm 6,16f.). Darüber hinaus kann Paulus die Glaubenden jetzt ermahnen, weiter standhaft zu bleiben, indem sie an dieser Lehre festhalten. Dass er erst jetzt die Glaubenden explizit ermahnt, sich von den Widersachern abzuwenden, entspricht ganz der Vorsicht, in welcher er besonders im inneren Rahmen des Briefes die Glaubenden in Rom anredet. Nachdem er dann 1. sein Evangelium dargestellt hat, 2. die Glaubenden in der Paraklese Röm 15,30–33 aufgerufen hat, sich ihm anzuschließen (s.o.), und 3. durch die Grußliste eine enge Verbindung zwischen ihm selbst und den Glaubenden in Rom hergestellt hat, kann er sie endlich ermahnen, sich von den Personen, die sein Evangelium in Frage stellen bzw. sich abweichend verhalten, abzuwenden. Weil aber das von Paulus gepredigte Evangelium und die von den Glaubenden in Rom gelernte Lehre letztendlich das Gleiche sind, sind diejenigen, die sich nicht nach dem von den Glaubenden in Rom vertretenen Evangelium richten, sowohl Paulus' Widersacher als auch Widersacher der Glaubenden in den Gemeinden Roms. Die Spaltungen und Ärgernisse, die diese Personen bewirken, betreffen dann sowohl die Glaubensgemeinschaft in Rom als auch das Verhältnis zwischen Paulus und den Glaubenden, die er in seine Zukunftspläne einbezogen hat.⁸²⁴

5.2 Innergemeindliche Perspektive und theologischer Ausblick

In der Paraklese Röm 16,17ff. sind nicht nur die Glaubenden aufgefordert, sich gegen Abweichler zu stellen und sich von ihnen abzugrenzen, sondern es wird ebenfalls deutlich gemacht, dass der Gott des Friedens selbst den Spaltungen und den Ärgernissen in der Glaubensgemeinschaft entgegensteht. Dieser Sachverhalt lässt sich dadurch feststellen, dass das ‚Handeln‘ Gottes am Satan und das erwartete Verhalten der Glaubenden gegenüber denjenigen Menschen, die Spaltungen und Ärgernissen bewirken, innerhalb der Perikope sinngemäß verstanden wird. Denn die Glaubenden, die durch ihren Glaubensgehorsam standhaft bleiben und dadurch die Einheit der Glaubensgemeinschaft (letztendlich besonders zwischen Paulus und ihnen selbst) bewahren, werden in die deutliche Nähe des ‚Gottes des Friedens‘ gerückt. Diejenigen aber, die Spaltungen und die Ärgernisse bewirken, werden dem satanischen Umfeld zugeordnet. Doch weil Gott der Gott des Friedens ist und die Spaltungen und die Ärgernisse im

⁸²⁴ Vgl. P. Stuhlmacher, Römer, 1998, S. 223.

Widerspruch zu diesem Gott und zu dem vom ihm erschaffene neue Realität stehen, wird er alles, was die Einheit der Glaubensgemeinschaft gefährdet, bald zu einem Ende bringen.⁸²⁵ In diesem Sinn führt Paulus das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in Röm 16,20a ein, um seine Paraklese theologisch zu begründen und den zu bewahrenden Heilzustand der Glaubensgemeinschaft in Verbindung mit Gott zu charakterisieren. Paulus zeigt den Glaubenden durch die letzte Zusicherung, dass diese vorher genannten Spaltungen und Ärgernisse nicht nur die Einheit der Glaubensgemeinschaft gefährden, sondern auch, dass die Spaltungen und Ärgernisse mit Gott selbst und dem zwischen Gott und ihnen hergestellten Heilszustand in Widerspruch stehen. In diesem Zusammenhang fordert Paulus von ihnen ein angemessenes Verhalten.

Wichtig zu erkennen ist vor allem, dass Paulus sowohl die konkrete Situation der Glaubenden in Rom, d.h. ihre Einstellung und ihr Verhalten gegenüber der gelernten Lehre, zum Ziel hat, als auch die Glaubenden dazu zu bewegen versucht, sich von Personen abzuwenden, in denen er möglicherweise seine eigenen Widersacher sieht.

Die gelernte Lehre und das im Brief dargestellte Evangelium sollen das Leben der Glaubenden bestimmen. Genau nach dieser Lehre bzw. diesem Evangelium werden die Glaubenden ermahnt, ihr Leben in der Einheit der Glaubensgemeinschaft durch ihren Gehorsam auszurichten. Indem es aber Personen gibt, die Spaltungen – sei es in den Glaubensgemeinschaften in Rom oder zwischen Paulus selbst und den Glaubenden in Rom oder anderswo – bewirken und darüber hinaus auch Ärgernisse bzw. Abfall vom Glauben bewirken, bedrohen sie sowohl die Glaubensgemeinschaft als auch das Heil der Glaubenden selbst. Paulus bringt also in der letzten Paraklese seines Briefes die enge Zusammengehörigkeit des im Glauben angenommenen und im Glaubensgehorsam der Glaubensgemeinschaft erlebten Heils und des erwarteten Verhaltens der Glaubenden diesem Heil gegenüber genau auf den Punkt. Dies geschieht, indem er die Glaubenden an die gelernte Lehre erinnert und darüber hinaus diese Ermahnung mit einer Zusicherung abschließt. In dieser Zusicherung kommt ihrerseits der Gott des Friedens als Subjekt des Handelns vor, jedoch in Verbindung mit den Glaubenden in ihrer Einstellung gegenüber dem Evangelium in ihrer Glaubensgemeinschaft.

Weil Friede für Paulus nicht etwas Zukünftiges ist, sondern ein Zustand, der in der Beziehung zu Gott in der Glaubensgemeinschaft erlebt wird, stellt er den Gott des Friedens den Spaltungen und Ärgernissen gegenüber. Dass Paulus am Ende seiner Paraklese das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης einsetzt, ist an dieser Stelle besonders aufschlussreich für das Verständnis der

⁸²⁵ Paulus hat hier bestimmte Personen und bestimmte Spaltungen und Ärgernisse im Blick und ist überzeugt, dass der Gehorsam der Glaubenden gegenüber der gelernten Lehre und ihr Verhalten angesichts von Personen, die sich nicht danach richten, zur Überwindung dessen genügt, was Spaltungen und Ärgernisse bewirkt. Paulus formuliert keine Zusicherung, die eine endgültige Überwindung aller Art von Bedrängnissen der Glaubenden und Bedrohungen des Evangeliums zum Ziel hat.

abschließenden Zusicherung, deren Realisierung von der Umsetzung der Forderungen der Paraklese abhängt. Denn in der Paraklese geht es genau darum, das im Evangelium vermittelte Heil dadurch zu bewahren, dass die Glaubenden am Evangelium festhalten, wie sie es empfangen haben bzw. wie Paulus es ihnen dargestellt hat. Weil Paulus in der abschließenden Paraklese besonders auf die Heilsaspekte der in der Glaubensgemeinschaft erlebten Treue zum Evangelium abzielt (denn seine missionarischen Pläne hängen auch davon ab), zeigt er gerade durch das Syntagma ‚der Gott des Friedens‘, dass Heil und Friede Aspekte des gleichen Zustands sind, den er mit der Paraklese bewahren will.

Zusammenfassung

Die Lehre der Glaubenden in Rom beinhaltet nicht nur theologische Erkenntnisse und Glaubensaussagen, sondern bildet die Grundlage ihrer Existenz als Glaubende selbst. Deswegen bedrohen Personen, die entgegen der gelernten Lehre der Glaubenden Spaltungen und Ärgernisse bewirken, nicht nur die ‚Lehre‘ der Glaubenden, sondern die theologisch-existenzielle Grundlage der Glaubensgemeinschaft und deren Beziehung mit Gott selbst. Die in Röm 16,17ff. erwähnten Spaltungen und Ärgernisse sind vor diesem Hintergrund zu verstehen. Denn sie sind das konkrete Zeichen eines nicht nur mit der Lehre, sondern vor allem mit dem Evangelium und Gott selbst in Widerspruch stehenden Sachverhaltes. Genau deswegen verwendet Paulus in diesem Kontext einen Begriff, mit dem er in seinen Briefen sehr sparsam umgeht, nämlich σκάνδαλον. Indem Paulus die Glaubenden aufruft, sich von Menschen abzuwenden, fordert er von ihnen eine Einstellung, die in der Bewahrung der Beziehung zwischen ihnen und Gott in der Glaubensgemeinschaft ihr Ziel hat. Der Gehorsam der Glaubenden gegenüber dem (von Paulus gepredigten) Evangelium bildet in diesem Sinn die perfekte Vorbereitung für die Zusicherung mit der Verwendung von ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in Röm 16,20.

Gott ist der Gott des Friedens, weil der Zustand, der zwischen ihm und den Glaubenden durch das Evangelium hergestellt wurde (im Sinn von Röm 5,1ff.) wesentlich von der Beziehung mit ihm abhängig bleibt. In diesem Sinn zeigt Röm 16,17ff., dass der Friede nicht die Konsequenz der Einstellung und des Verhaltens der Glaubenden ist, sondern die Konsequenz der Bewahrung dessen, was die Glaubenden in der Beziehung mit Gott durch das Evangelium schon erleben: Frieden.

Ergebnisse

1. Ursprung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης

Bezüglich des Ursprungs des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης werden in den exegetischen Kommentaren sehr häufig unbegründete Behauptungen aufgestellt. Darauf soll an dieser Stelle kurz eingegangen werden, um alte Ungenauigkeiten zu beseitigen. O. Michels Behauptung, dass das Syntagma ‚der Gott des Friedens‘ „eine lange Tradition im Spätjudentum und Urchristentum aufzuweisen“⁸²⁶ habe, hat die exegetischen Kommentare und Aufsätze über Frieden im Neuen Testament maßgeblich geprägt.⁸²⁷ Auch die Behauptung von E. von Dobschütz, dass die Wendung ‚der Gott des Friedens‘ „eine Wendung der jüdischen Gebetsprache“⁸²⁸ sei, hat Geschichte gemacht.⁸²⁹ Für beide Behauptungen gilt das gleiche Gegenargument: Es gibt keinen einzigen Beleg, der dies bestätigt, und wenn man TestDan 5,2 (den häufig angeführten Beleg zur Begründung der Behauptung) nachprüft bzw. in seinem eigenen Kontext liest, wird man sofort feststellen, dass diese Stelle komplett korrupt ist und kein Gebet darstellt, sondern eine Ermahnung.

Soweit die gebotene Vorsicht es dem Ausleger antiker Texte trotzdem erlaubt, etwas in Bezug auf Ursprünglichkeit einer sprachlichen Bildung festzustellen, lässt sich bis auf Weiteres bei Bildung und Verwendung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ein paulinisches Proprium konstatieren.

2. Friede als ein von Gott geschaffener Zustand

Friede bildet bei Paulus keinen Aspekt eines erst zukünftigen Äons, sondern einen Zustand, in dem die Glaubenden in Hinblick auf Gott schon jetzt leben. Friede ist auch kein Zustand, der durch menschliches Bemühen noch geschaffen werden soll, sondern eine schon von Gott selbst erschaffene Realität, in welche die Glaubenden hineingeführt werden und nach welcher sie dann vor Gott (im Sinn der Aussage εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν von Röm 5,1) ihre neue Existenz gestalten. In keiner der 26 Verwendungen des Begriffes εἰρήνη ruft Paulus

⁸²⁶ O. Michel, Römer, 1955, S. 337.

⁸²⁷ Vgl. z.B. G. Baumbach, Verständnis, 1975, S. 37; P. Stuhlmacher, Der Begriff des Friedens, 1970, S. 30: „jüdische Gottesprädikation“ und dann P. Stuhlmacher, Römerbrief, 1998, S. 214: „jüdische Bezeichnung“. Vgl. z.B. weiter E. Lohse, Römer, 2003, S. 402.

⁸²⁸ E. von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 1909, S. 228.

⁸²⁹ Vgl. z.B. E. Lohse, Römer, 2003, S. 402; D. Zeller, Korinther, 2010, S. 442f.

die Glaubenden direkt dazu auf, Frieden zu stiften oder zu schaffen.⁸³⁰ Ein Aufruf zum Friedens-Schaffen scheint für Paulus theologisch einfach unmöglich, denn nur Gott allein kann diesen Zustand herstellen. Dieser Gott, der „Gott des Friedens“ genannt wird, führt die Glaubenden in eine neue existentiell bestimmende Beziehung hinein, welche dem Leben und dem Verhalten der Glaubenden eine neue Gestaltung gibt, und genau dies wird von Paulus als Frieden in eschatologisch-soteriologischen Kategorien verstanden. Friede wird von den Glaubenden in Hinblick auf Gott gelebt. Der Friede wird in diesem Zusammenhang in parakletischen Komplexen dann auch mit ethischen Aspekten präsentiert, aber er ist immer theologisch konzipiert. Nicht der Mensch schafft den Frieden, sondern Gott. Die Glaubenden leben dann den Frieden in der neuen Realität des Glaubens bzw. sie leben ihn als einen Zustand in der Beziehung mit Gott.

3. Der Gott des Friedens und die Christologie

Wie die Analyse des Syntagmas in Verbindung mit dem Vorkommen des Begriffes εἰρήνη gezeigt hat, ist Friede eine Größe, welche Paulus hauptsächlich *theologisch* konzipiert. Genau deswegen überrascht die Bildung eines solches Syntagmas wie ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in keiner Hinsicht, denn es erwächst aus Paulus' *Theologie*. Der christologische Aspekt spielt in der paulinischen Verwendung von εἰρήνη keine Rolle bis auf die Ausnahme Röm 5,1, denn erst in der sogenannten Rechtfertigungslehre des Römerbriefes wird der Friede als das Ergebnis dieses Prozesses explizit in Zusammenhang mit einem dann doch entscheidenden christologischen Aspekt dargestellt: „Gerechtfertigt nun aus dem Glauben haben wir Frieden vor Gott durch unseren Herrn Jesus Christus“.⁸³¹ Aus der Analyse der Perikopen mit dem Vorkommen des Syntagmas folgt, dass nicht seine Christologie Paulus zur Bildung des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης bringt, sondern seine *Theologie*, welche dann im Römerbrief dazu führt, dass er εἰρήνη als einen zwischen Gott und Menschen hergestellten Zustand konzipiert und in Zusammenhang

⁸³⁰ Merkwürdigerweise formuliert Paulus seinen Aufruf zu einer aktiven Einstellung bezüglich des Friedens in Röm 14,19 so, dass am Ende nicht nach dem Frieden selbst gestrebt wird, sondern was zum Frieden dient (τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν). Auch bei der Verwendung des Verbs εἰρηνεύω kommt immer der Aspekt eines Zustandes des Friedens zum Ausdruck, nach dem gestrebt wird, aber Paulus setzt immer wieder den Frieden als eine schon gegebene Tatsache voraus.

⁸³¹ Von Röm 5,1 ausgehend findet die Mehrheit der Exegeten eine „erkennbare christologische Orientierung“ (so G. Baumbach, *Verständnis*, 1975, S. 40) des εἰρήνη-Begriffes bei Paulus. Vgl. weiter z.B.: E. Brandenburger, *Grundlinien* 1971, z.B. S. 34, 58ff. und 67ff.; P. Stuhlmacher, *Der Begriff des Friedens*, 1970, S. 28 und S. 33ff.; H. Schmidt, *Frieden*, 1969, S. 124f. und S. 142ff.; G. Klein, *Friede Gottes*, 1986, S. 329; H. Bietenhard, *Weltfriede*, 1959, S. 80ff.

mit der Christologie⁸³² bringt.⁸³³ Konstitutiv bleibt aber auch für Röm 5,1 der theologische Aspekt, denn dieser Friede gilt πρὸς τὸν θεόν.

4. Briefliche Zusammenhänge der Verwendung des Syntagmas

Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης kommt innerhalb der paulinischen Briefe immer im Kontext einer Paraklese vor. Die paulinischen Ermahnungen einer Paraklese sind nicht einfach als Rat zu verstehen, sondern Aufforderungen zur Handlung. In diesem Sinn zielen die Paraklesen auf ihre Umsetzung in der Glaubensgemeinschaft ab. Paulus will seine Adressaten zu einer angemessenen bzw. Gott und dem Evangelium entsprechenden Glaubensgemeinschaft bewegen. Dadurch, dass er dann am Ende der Paraklese Gott mit einer genitivischen Näherbestimmung in Zusammenhang mit dem Frieden charakterisiert, verleiht er dem Syntagma eine aufschlussreiche Sinnbestimmung für die theologische Tragweite der Paraklese. Das Syntagma dient als Interpretament in der Verflechtung von Theologie und Ethik. Denn der Friede ist das Ziel der paulinischen Paraklese, aber dieser Friede, auf den Paulus abzielt, ist einer, der wesentlich mit Gott verbunden ist und sich genau da verwirklicht, wo die Glaubenden im Verhältnis mit diesem Gott ausharren. Der Friede ist also ein zu bewahrender Zustand. Dazu dient die Paraklese des Apostels.

Paulus stellt mit ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης am Ende seiner Paraklesen bzw. seiner Briefe eine Dynamik zwischen der Umsetzung der Ermahnungen und der Bewahrung des Heils dar, welche sowohl theologische als auch ethische Elemente einbezieht. Die Möglichkeit, die Ermahnungen im Leben der Glaubenden umzusetzen, ist von der Beziehung zu Gott abhängig ebenso wie die weitere Beziehung zu Gott von der Umsetzung der Paraklese. Theologische Formulierungen und Ethik, Glauben und Leben sind untrennbare Aspekte der paulinischen Theologie, und aus diesem Zusammenhang nimmt Paulus die Realität der Existenz als Glaubende wahr. Indem Paulus mit den Begriffen Gott und Frieden ein Syntagma bildet, schafft er eine pointierte Aussage, welche Theologie und Ethik auf den Punkt bringt, und diese Aussage ermöglicht es ihm, sogar einen

⁸³² Die christologische Grundlage der paulinischen Theologie darf aber auch in Hinblick auf Frieden vorausgesetzt werden (so z.B. R. Feldmeier, *Der Gott der Lebendigen*, 2011, S. 129). Denn der Gott, der sich den Menschen zuwendet, tut es *in Jesus Christus* und *durch* Jesus Christus und schafft damit eine neue Wirklichkeit in dem Verhältnis zwischen den Menschen und ihm selbst. Die Grundbedeutung für dieses soteriologische Ereignis ist der Zugang zu diesem Gott durch Christus und die Aufnahme in eine neue Beziehung zu ihm. Diese ist sicher die größte theologische Voraussetzung in allen Aspekten der paulinischen Theologie, und dies gilt selbstverständlich auch für den Frieden. Aber explizit erwähnt wird das christologische Element in Bezug auf Frieden erst und nur in Röm 5,1.

⁸³³ Bei Paulus' Verwendung des Begriffes Frieden und bei seiner theologische Grundlage ist sehr bemerkenswert vor allem der Verzicht auf Stellen wie Jes 9,6f. Dies scheint daran zu liegen, dass er spezielles Interesse daran hat, Frieden nicht christologisch zu präsentieren, sondern *theologisch* zu konzipieren. In den späteren Briefen des Corpus Paulinum wird der Frieden dann deutlich ‚christologisiert‘, vgl. 2Thess 3,16; Kol 1,20; Eph 2,14.15.17.

Perspektivwechsel am Ende der Paraklese herzustellen. Die Paraklese wird demzufolge nicht mit einer klaren Aufforderung abgeschlossen, sondern mit dem Hinweis auf Gott und auf den zu bewahrenden Zustand des Friedens zwischen Gott und Menschen.

Ohne den entscheidenden theologischen Aspekt des Friedens existiert in paulinischer Sicht kein Frieden, denn Friede ist kein ethisch zu verwirklichendes Produkt des menschlichen Verhaltens, sondern das Ergebnis dessen, was den Menschen dazu gebracht hat, in eine Beziehung zu Gott hineingeführt zu werden. Als Glaubender erlebt der Mensch dann vor Gott, was Friede nicht nur als theologisches Konzept bedeuten könnte, sondern vor allem als existentiell bestimmend neuer Zustand, der sich praktisch im Leben verwirklicht. Deshalb verbindet Paulus seine Darstellung von Frieden so eng mit Gott, dass das Wesen des Friedens als soteriologisch-eschatologische Größe nur in Verbindung mit Gott vorstellbar ist.

5. Funktion des Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης innerhalb seines kontextuellen Vorkommens

Bemerkenswert in den exegetischen Kommentaren und in den Studien zum neutestamentlichen Briefformular sind die unterschiedlichen Bezeichnungen und Funktionen, die den Versen mit dem Vorkommen des Syntagmas zugeschrieben werden.⁸³⁴ In Anbetracht dessen, dass die Bezeichnungen und Funktionen der Verse mit dem Vorkommen des Syntagmas so disparat sind, seien hier nur einige Elemente erwähnt, welche für seine Funktion aufschlussreich sind und alle Stellen seines Vorkommens betreffen, ohne dass jedoch näher auf jede vorkommende Bezeichnung und ihm zugeschriebene Funktion eingegangen würde: 1.) Die Angeredeten sind innerhalb der Perikope immer noch und ausschließlich die Glaubenden, d.h.

⁸³⁴ Für 1Thess 5,23 vgl. z.B. T. Holtz, Thessalonicher, 1986, S. 263: „Gebetswunsch“; G. Fee, Thessalonians, 2009, S. 226: „prayer“. Für Phil 4,9 vgl. z.B.: M. Bockmuehl, Philippians, 1998, S. 255: „final benediction“ (aber er fügt dann hinzu: „A final benediction wishes the Philippians the presence of the God of peace“, und spricht am Ende von „this promised divine peace (...)“). ‚Benediction‘, ‚Wish‘ und ‚Promise‘ werden von M. Bockmuehl also ohne die nötige Differenzierung verwendet; G. Fee, Philippians, 1995, S. 420: „wish of peace“ bzw. „benediction“; G. Friedrich, Philipper, 1981, S. 172: „Segenswunsch“; G. Hawthorne, Philippians, 1983, S. 190 und P. O’Brien, Philippians, 2006, S. 511: „promise“; U. Müller, Philipper, 2002, S. 2001: „Verheißung“; J. Reumann, Philippians, 2008, S. 621: „promise of blessing“. Für 2Kor 13,11 vgl. z.B. H. Windisch, Korintherbrief, 1970, S. 205: „Versicherung“; P. Barnett, Corinthians, 1997, S. 617: „Assurance“; V. P. Furnish, Corinthians, 1985, S. 586: „promise“; E. Gräßer, Korinther, 2005, S. 272: „Verheißung“. Für Röm 15,33 und Röm 16,20: vgl. z.B. P. Stuhlmacher, Römer, 1998, S. 214: „Segenswunsch“; E. Lohse, Römer, 2003, S. 402: „Segenswunsch“; O. Michel, Römer, 1978, S. 468: „Gebetswunsch“; K. Haacker, Römer, 2006, S. 372: „Segenswunsch“; F. Schneider / W. Stenger, Briefformular, 1987, S. 87: „fürbittender Segenswunsch“; E. Lohse, Römer, 2003, S. 414: „Verheißung“; G. Wiles, Prayers, 1974, S. 90: „Peace blessing“; R. Jewett, Romans, 2007, S. 939: „Peace benediction“; U. Wilckens, Römer, 1982, S. 123: „Fürbitte-Segen“; U. Wilckens, Römer, 1982, S. 130: „abschließender Segen“; H. Schlier, Römerbrief, 1977, S. 439: „Segensgruß“ und „liturgischer Segenswunsch“; H. Schmidt, Römer, 1962, S. 250: „Gebetsruf“.

mit dem Vorkommen des Syntagmas wird keine an Gott gerichtete Fürbitte ausgedrückt; 2.) inhaltlich geht es beim Frieden um den Zustand einer Beziehung zu Gott selbst, es geht also nicht um eine Gabe bzw. um den Frieden als Gabe oder um einen Segen; 3.) das Syntagma wird in Zusammenhängen eingeführt, wo es eine Paraklese mit einer theologischen Zusicherung abschließt.

Anstatt den Glaubenden den Frieden zuzusichern oder ihnen den Frieden zu wünschen, bildet Paulus ein Syntagma, welches den theologischen Aspekt der Zugehörigkeit des Friedens zu Gott wesentlich hervorhebt. Am Ende der Perikope wird der Friede deswegen nicht als einfache Gabe Gottes präsentiert (wie aus εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ im Briefanfang herausgelesen werden könnte), sondern als ein Sachverhalt, der von Gott selbst abhängt und von den Glaubenden ein entsprechendes Verhalten dem übergeordneten Prinzip einer neuen Existenz gegenüber fordert. Die Bezeichnung Gottes als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης am Ende einer Paraklese drückt den Sachverhalt aus, dass die vorangegangene Paraklese, genau weil sie in erster Linie das Verhalten bzw. das Ethos der Glaubenden nach den Prinzipien des Evangeliums zu gestalten versucht, Ausdruck dessen ist, was ein Leben in Beziehung mit Gott ausmacht. Friede ist in diesem Zusammenhang Bezeichnung für eine Realität, welche die Glaubenden in der Beziehung zu Gott erleben. In diesem Sinn bildet εἰρήνη keine Bezeichnung des Charakters Gottes und bedeutet auch nicht, dass ‚Gott selbst Friede ist‘; und nur mit Vorbehalt kann man sagen, dass Gott Quelle und Geber des Friedens ist, als ob εἰρήνη eine einfache ‚Gabe Gottes‘ wäre. Weil εἰρήνη im strengeren Sinn keine Gabe Gottes ist, sondern ein Zustand, in dem die Glaubenden in ihrer Beziehung zu Gott leben, wird sie als eine von Gott untrennbare Realität dargestellt.

Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης wird von Paulus als Bestandteil einer Paraklese verwendet, und dadurch subsumiert er unter den Begriff „Friede“ den Zweck der unmittelbar vorhergehenden Formulierungen. In diesem Sinn steht das Syntagma viel enger in Verbindung mit der Paraklese eines Briefes als mit einem Aspekt der paulinischen Briefkonvention. Erst als Bestandteil einer abschließenden Paraklese erhält das Syntagma seine Funktion im Abschluss eines Briefes. Das heißt also, dass das Syntagma keinem formalen Aspekt der paulinischen Briefkonvention entspricht, sondern es wird hauptsächlich als theologische Motivierung zur Umsetzung der vorangegangenen Ermahnungen an die Paraklese herangezogen. Weil die abschließende Paraklese eines Briefes auf zentrale Aspekte des praktischen Lebens bzw. der *praxis pietatis* der Glaubenden zurückgreift, stellt Paulus das von ihm erwartete Verhalten der Glaubenden unter den Begriff Friede. Aber dies tut er nicht in Form einer direkten Aufforderung, sondern als Feststellung, dass das, was er von den Glaubenden erwartet, von Gott und dem existentiellen neuen Zustand zwischen Gott und Glaubenden wesentlich abhängt. In dieser

Hinsicht dient das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης der Paraklese als eine letzte und entscheidende theologische Begründung für die Umsetzung der vorangegangenen Ermahnungen und in diesem Sinn vor allem als theologische Zusicherung der Beziehung mit Gott. Denn die Grundlage für die paulinischen Paraklesen ist eben gerade die schon bestehende Beziehung zwischen Gott und Glaubenden. Ziel der Paraklese ist es deswegen, die in dieser Beziehung lebenden Glaubenden zu ermuntern und ebenso auch die Bedrohungen dieser Beziehung zu beseitigen. Die Zusicherung mit dem Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης verleiht den apostolischen Paraklesen eine besondere theologische Begründung und Motivierung für ihre Umsetzung.

Zusammenfassend gilt also, dass die Funktion des Syntagmas sich im Briefkorpus vor allem aus seiner theologischen Bedeutung und Tragweite ergibt. Selbstverständlich spielt die Platzierung des Syntagmas in einem bestimmten Kontext des Briefkorpus eine wichtige Rolle bei seiner Verwendungsart in epistolographischer Hinsicht, aber seine wiederkehrende Verwendung wird nicht vom Briefformular – dem wesentlichen formalen Aspekt also – bestimmt, sondern von seiner theologischen Bedeutung besonders innerhalb einer wichtigen Paraklese (vgl. bes. 1Kor 14,33 und Phil 4,9).

6. Der Gott des Friedens: Eine theologische Reaktion auf die *Pax*

Augusta?

Paulus' Theologie entstand einerseits nicht in einem religiös luftleeren Raum, ohne sich mit anderen religiösen-sozialen Vorstellungen auseinanderzusetzen. Denn Paulus stand vielmehr in Kontakt und auch häufig in Konflikt mit unterschiedlichen sozio-politisch-kulturellen und religiösen Gegebenheiten und sah sich mit praktischen Herausforderungen konfrontiert, deren Einfluss auf seinen theologischen Denkprozess beachtet werden muss. Andererseits lässt sich bei Paulus – und dies nicht nur in Bezug auf Frieden – feststellen, dass er zwar kritisch, aber nicht unbedingt sozial-kritisch ist. Denn wenn er eine sozial-kritische Einstellung einnimmt, dann vollzieht sich diese in religiösen-theologischen Zusammenhängen. Paulus ist vor allem theologisch-kritisch seiner Zeit und den von ihm gegründeten Gemeinden gegenüber.

Paulus wirkt in einer Zeit, die in Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Syntagma „der Gott des Friedens“ besonders spannend ist. Denn während er Frieden in Verbindung mit dem Gott bringt, den er verkündigt – und dass er spezielles Interesse hat, Frieden wesentlich theologisch zu präsentieren, daran kann kein Zweifel bestehen –, profiliert sich im *Imperium Romanum* bzw. besonders während Claudius' Zeiten immer stärker ein politisches Ideal in Zusammenhang mit der Behauptung, dass der seit Generationen ersehnte Frieden sich endlich

verwirklicht hat. Dieser Friede legitimierte sich vor allem in der Verflechtung von religiösen und politischen Elementen und profilierte sich in Zusammenhang mit sozialen und wirtschaftlichen Aspekten. Durch dieses Gebilde entstand ein System, welches *Pax Augusta* genannt wurde.

Es ist jedoch schwierig, bei der *Pax Augusta* ‚wahrnehmbare sozio-politische Realität‘ und religiös-kulturelle allgemeine Vorstellungen von Einstellungen bestimmter Privilegierter zu unterscheiden. Wie auch immer diese Zeugnisse der Privilegierten sich aber äußern – und aus Philippi, Thessaloniki und Korinth sind uns nur diese sehr positiven Stimmen überliefert –, so spiegeln sie doch die großen Erwartungen wider, die nach dem Bürgerkrieg auf Octavian/Augustus gesetzt wurden. Diese Erwartungen des Aufbrechens einer ‚neuen Zeit‘ bzw. der goldenen Zeit wurden dann später auf seine Nachfolger übertragen. Zu Claudius‘ Regierungszeit bzw. zur Zeit von Paulus‘ missionarischem Wirken in Makedonien und Achaia und seinem Brief an die Römer wurde die Politik des *Imperium Romanum* durch das Syntagma *Pax Augusta* bzw. εἰρήνη σεβαστή besonders geprägt, so dass Claudius selbst αὐτοκράτωρ εἰρήνης genannt wurde und sogar eine Statue der Κλαυδιανῆς Ἐιρήνης Σεβαστῆς bekannt ist.

Bevor ein generelles Urteil über die *Pax Augusta* ausgesprochen wird, muss man unbedingt fragen, wer die Profiteure dieser *Pax* waren. Sicherlich war nicht jeder Einwohner des *Imperium Romanum* davon direkt oder indirekt positiv betroffen. Noch weniger standen alle Provinzen gegenüber Rom in gleich vorteilhafter Stellung, so dass sie davon direkt profitieren konnten. Nicht einmal jede Stadt einer Provinz war gleichermaßen von der *Pax Augusta* privilegiert. Deswegen sei mit Nachdruck vermerkt, dass die verschiedenen Realitäten innerhalb des römischen Reiches ein nicht zu unterschätzender Faktor bei der Darstellung des gesamten Gebildes ist. Die Städte, die Paulus während seiner missionarischen Tätigkeit in Makedonien und Achaia zum Ziel hatte und aus welchen dann Briefe des Apostels überliefert wurden, standen in sehr speziellem Verhältnis zu Rom. Diese Tatsache darf sowohl bei der Berücksichtigung des kontextuellen sozio-politisch-religiösen Gebildes als auch bei der Missionsstrategie des Apostels der Völker nicht vergessen werden, denn Paulus scheint diese römischen Zentren sogar gezielt zu suchen (bis auf Rom und dann Spanien).

Bei seinen Missionseinsätzen stieß Paulus auf wiederkehrende Elemente der römischen Präsenz. In Hinblick auf den Kaiserkult kann man aufgrund guter Zeugnisse behaupten, dass Paulus in kaum eine Stadt oder Region seinen Fuß setzte, wo er nicht auf irgendeine Art von Kaiserverehrung bzw. von Augustusverehrung (Tempel, Schreine, Statuen des vergöttlichten Augustus, Altäre, Münzen) stieß. Wie schon auch für Thessaloniki, Philippi und Korinth nachgewiesen wurde, ist die Bedeutung des Kaiserkultes für alle Einwohner einer Stadt besonders durch die zentrale Lage der mit ihm in Bezug gebrachten Elemente auf dem Forum

und Markt bzw. an prominenten Stellen und durch Sozialereignisse, wie die traditionellen Spiele, unübersehbar. Zudem war der Kaiserkult mit den politischen, wirtschaftlichen und religiösen Sphären des öffentlichen Lebens eng verwoben.

Der Kaiser war nicht nur derjenige, der für den Frieden im *Imperium Romanum* verantwortlich war (wie z.B. durch die *Ara Pacis Augustae* in Rom klar zum Ausdruck gebracht wurde), sondern er verkörperte in der Vorstellungswelt der Menschen den Friedensstifter schlechthin. Dass er dann spezielle Ehrungen als Zeichen der Dankbarkeit und der Loyalität der Provinzen und Städte erhielt, versteht sich von selbst. In Städten wie Thessaloniki, der Hauptstadt der römischen Provinz Makedonien, der Veteranenkolonie Philippi und der römischen Kolonie Korinth überschreiten die Ehrungen schon sehr früh die Grenzen des Selbstverständlichen und erreichen in mehrfacher Hinsicht die Verehrungssphäre.

Der Kaiserkult war nur einer von vielen Aspekten des Verhältnisses einer römischen Kolonie zum Kaiser bzw. zu den vergöttlichen Kaisern. Mit dem Kaiserkult brachten Städte wie Thessaloniki, Philippi und Korinth letztendlich offiziell und feierlich inszeniert nur das zum Ausdruck, was ihre alltägliche Realität prägte, nämlich ihre Verbundenheit mit dem *Imperium Romanum* bzw. mit seinem Herrscher und dessen Dynastie. Im Kaiserkult aber fiel zweierlei zusammen, was Paulus' Botschaft konterkarierte. Denn zum einen gab es eine Figur, die in Anspruch nahm, eine neue Weltordnung geschaffen zu haben, welche das Leben vieler Menschen in der Tat in einen besseren Zustand gebracht hat und das Umfeld der Glaubenden prägte. Dieser neue Zustand wurde *Pax* bzw. εἰρήνη genannt. Diese in Anspruch genommene und in der Tat verwirklichte neue Weltordnung wurde dann zum anderen kultisch mit den vergöttlichten Kaisern bzw. schon in Verbindung mit den lebenden Kaisern öffentlich inszeniert. Paulus hatte vor sich eine religiös-politische Gegebenheit, die sich gerade im sozialen Gepräge der Städte seines missionarischen Wirkens etablierte und für viele Menschen erlebte Realität war. Dass der von Paulus verkündigte Gott der eigentlich Verantwortliche für den Frieden ist – und zwar nicht den Frieden der allgemeinen Vorstellung –, muss Paulus den Glaubenden erst erklären, indem er am Ende seiner Paraklesen, welche das Leben der Glaubenden praktisch zu gestalten versuchen, mit dem Hinweis auf den Gott des von den Glaubenden erlebten Friedens abschließt.

Im *Imperium Romanum* trugen die Menschen in ihren Geldbeuteln Münzen mit dem Porträt dessen, der für den Frieden verantwortlich war; auf diesen Münzen wurde dieser Verantwortliche bereits in die göttliche Sphäre gerückt; auf dem Forum, auf dem Markt und an prominenten Stellen konnten sie Weihinschriften und Tempel zur Ehren des Herrschers und als Zeichen der Dankbarkeit und Loyalität der Städte sehen. In den Ohren dieser Menschen musste

Paulus' Botschaft ziemlich kühn klingen. Für die Glaubenden einer römisch geprägten Kolonie wie Philippi und Korinth und besonders in der Welthauptstadt Rom gewinnt der εἰρήνη-Begriff eine ganz bestimmte politische Dimension. Auch wenn Paulus mit der Bildung seines Syntagmas ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης keinen Gegensatz zur *Pax Augusta* intendiert hat – er wurde vor allem theologisch dazu motiviert, dieses Syntagma zu bilden –, so war doch in Hinblick auf diese *pax* das Syntagma und die Art und Weise seiner Verwendung eine politische Provokation. Dessen waren sich die Glaubenden in den stark römisch geprägten Städten mit ihrer eigenen Vorstellung von Frieden sicher bewusst. Denn jeder Anspruch auf Friedensstiftung stand zu jener Zeit in direkter Konkurrenz zur offiziellen und immer stärker werdenden Profilierung der kaiserlichen Politik unter dem Syntagma *Pax Augusta* bzw. εἰρήνη σεβαστή.

Schlusswort

Indem Paulus einerseits am Ende der Paraklese den Begriff εἰρήνη einführt, subsumiert er das Ziel seiner Paraklese unter diesen Begriff. Auf den Frieden also läuft alles hinaus, was er vorher parakletisch formuliert hat. Andererseits bestimmt er, indem er gerade diesen Begriff in wesentlichen Zusammenhang mit Gott bringt, diesen Zustand theologisch. Das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης zeigt, dass Friede für Paulus letztendlich nur in Zusammenhang mit Gott vorstellbar ist und mit dem praktischen Leben der Glaubenden bzw. mit der Loyalität diesem Gott gegenüber zu tun hat. Sowohl Paulus als auch die Glaubenden in Thessaloniki, Philippi, Korinth und Rom leben aber in einer Realität, die von einer anderen Vorstellung des Friedens bestimmt wird. So wie Paulus das Leben der Glaubenden durch sein Evangelium geprägt sehen will, ist es unausweichlich, dass diese beiden Ansprüche früher oder später (nicht nur in Bezug auf Frieden, sondern auch darauf, was er für das Umfeld repräsentiert) in Konflikt geraten. Da Paulus von den Glaubenden eine Einstellung und ein Verhalten erwartet, welches ihre Loyalität seiner Botschaft gegenüber erweisen soll, fordert er von den Glaubenden ein ebenso zentrales Element, wie es auf politischer Ebene als Zeichen der Loyalität dem Römischen Reich gegenüber erwiesen wird. Anders als in der Gemeinde der Glaubenden ist im Politischen nicht von irgendeinem Gott, den Paulus ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nennt, die Rede, sondern dessen Stelle nimmt hier der Kaiser ein als αὐτοκράτωρ εἰρήνης. Die Art, wie Paulus den Frieden in der Realität der Glaubensgemeinschaft in Verbindung mit Gott bringt, schließt alle anderen möglichen Vorstellungen von Frieden aus, auch das sozio-politisch-religiöse Gebilde der gefeierten *Pax Augusta*. Die neue Existenz der Glaubenden und ihr Ethos bestimmt aber der Gott des Friedens durch die Paraklese seines Apostels, denn diese zielt genau darauf ab, die Glaubenden in dem

von diesem Gott geschaffenen soteriologisch-eschatologischen Zustand des Friedens zu bewahren. Friede ist der Heilszustand, in dem die Glaubenden mit Gott leben. So wird der Begriff εἰρήνη zu einer Gottesbezeichnung und das Syntagma ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης zu einem provokativen theologischen Gotteszeugnis.

Literaturverzeichnis

1. Quellen

1.1 Bibel

Die Bibel nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1999

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg/Basel/Wien 1999

Elliger, K./ Rudolph, W. (Hg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart 1997

Nestle-Aland 27: Novum Testamentum Graece. Hg. von K. Aland. Stuttgart 2007

Rahlfs, A. (Hg.): Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart 1979

1.2 Antike Autoren

Anthologia Graeca Buch IX - XI: Hg. von H. Beckby. München 1968²

Appian: Appian's Roman history in four volumes. With an engl. transl. by H. White. London 1964

Aristoteles: Physik. Hg. und übers. von H. G. Zekl. Hamburg 1987

Augustus: Meine Taten. Res Gestae Divi Augusti nach dem Monumentum Ancyranum, Apolloniense und Antiochenum, lat.-griech.-dt., hg. und übers. von E. Weber, Düsseldorf/Zürich 1999

Aulus Gellius: Die attischen Nächte. Zum ersten Male vollst. [aus dem Latein.] übers. u. mit Anm. versehen von F. Weiss. Bd. 2. Darmstadt 1992 (Nachdruck von 1876)

Calpurnius: The eclogues of Calpurnius Siculus and M. Aurelius Olympius Nemesianus. Hg. von C. H. Keene. Hildesheim 1969

Cassius Dio: Römische Geschichte. Übers. von Otto Veh. Düsseldorf 2009

Cicero: Tusculanae Disputationes. Übers. und hg. von E. A. Kirfel. Stuttgart 2008

Dio Chrysostomos: Discourses. 4 Bde. With an Engl. transl. by H. L. Crosby. Cambridge. 1964

Dionysios von Halikarnassos: *Dionysii Halicarnasei quae extant*. Hg. von G. J. Schaller. 6 Bde. Leipzig 1885–1929

Dionysios von Halikarnassos: *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus*. Transl. by E. Cary. 7 Bde. New Haven 1937–1950

Epiktet: Dissertationes ab Arriano Digestae. Hg. von H. Schenkl. Leipzig 1894

Flavius Josephus: De bello Judaico. Hg. und mit einer Einl. sowie mit Anm. vers. von O. Michel/ O. Bauernfeind. Darmstadt 1962

- Flavius Josephus: Jewish antiquities. With an English translation by H. St. J. Thackeray. 9 Bde. Cambridge 1967
- Florus: Römische Geschichte. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Laser. Darmstadt 2005
- Greek Anthology: A. S. Gow/ D. L. Page: Introduction, Text and Translation, Indexes of Sources and Epigrammatists. London 1968
- Horaz: Oden und Epoden. Übers. von M. Vosseler/ H. Menge. München 1971
- Horaz: Sermones, Epistulae. Übers. von G. Herrmann. Hg. von G. Fink. Düsseldorf 2000
- Isokrates: In three volumes. With an English translation by L. van Hook. Cambridge 1968
- Nikolaos von Damaskus, Leben des Kaisers Augustus. Übersetzung von J. Malitz (Texte zur Forschung 80). Darmstadt 2003
- Ovid: Epistulae ex Ponto. English translation by A. L. Wheeler. Cambridge 1939
- Ovid: Fasti. Auf der Grundlage der Ausg. In W. Gerlach neu übers. und hg. von N. Holzberg. Düsseldorf 2006
- Pausanias: Description of Greece. With an English translation by W. H. S. Jones. Cambridge 1965
- Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung. Hg. u.a. von L. Cohn. Berlin 1962²/1964
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Hg. u.a. von L. Cohn. 7 Bde. Berlin 1962
- Pindarus: Siegeslieder. Hg. übers. und mit einer Einführung versehen von D. Bremer. Düsseldorf 2003²
- Plinius der Ält.: Naturalis historia. Natural History in 10 Volumes. Vol. 9, Libri XXXIII- XXXV with an Engl. Translation by H. Rackham. Cambridge/London 1984
- Plutarch: Lives with an English Translation by B. Perrin. (LCL) 11 Bde. London/ Cambridge 1959-1970
- Polybios: The histories. With an Engl. transl. by W. R. Paton. 6 Bde. Cambridge 1964
- Properz: Liebeselegien. Hg. und übers. von G. Luck. Zürich 1996
- Publius Ovidius Naso. Fasti, Festkalender. Übers. von N. HOLZBERG. Düsseldorf 2006³
- Rabbinische Literatur: H. L. Strack/ P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch. Buch 3: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. München 1965⁴
- Rabbinische Texte: G. Kittel/ K. H. Regenstorf, Rabbinische Texte, zweite Reihe: Tannaitische Midraschim, 3. Band: Sifre zu Numeri: übers. und erklärt von K. G. Kuhn. Stuttgart 1959
- Seneca: De vita beata. Übers., eingeleitet und mit Anm. vers. von M. Rosenbach. Lat. Text von A. Bourgery und R. Waltz. Darmstadt 1999
- Seneca: De constantia sapientis. Hg. von M. Rosenbach. Darmstadt 1995

- Seneca: Epistulae morales ad Lucilium Liber XIV. Lateinisch-Deutsch. Hg. und übers. von F. Loretto. Stuttgart 1993
- Seneca: De tranquillitate animi. Übers. Und hg. von H. Gunermann. Stuttgart 2012
- Seneca: De Beneficiis. Hg. von M. Rosenbach. Darmstadt 1999
- Seneca: De tranquillitate animi. übers. Und hg. von H. Gunermann. Stuttgart 2012
- Strabo: Geographika. Mit Übers. und Kommentar hg. von S. Radt. Göttingen 2002-2011
- Sueton: Leben des Claudius und Nero. Textausgabe mit Einleitung, kritischem Apparat und Kommentar hg. von W. Kierdorf. Padaborn 1992
- Tacitus: Historiae / Historien. Hg. von J. Borst unter Mitarbeit von H. Hross und H. Borst. München 1979⁴
- Test XII: R. H. Charles: The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs ed. From 9 Mss. Together with the variants of the Armenian and Slavonic versions and some Hebrew fragments. Oxford 1908
- Test XII: J. Becker, Die Testament der zwölf Patriarchen (JSRZ III/1). Gütersloh 1974, 1- 162
- Test XII: H. W. Hollander / M. Jonge: The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary (SVTP 8). Leiden 1985
- Vergilius Maro: Aeneis. Erklärt von E. Norden. Stuttgart 1995⁹
- Tacitus: Annales. Eingel., übers. und kom. von A. Städele. Darmstadt 2011
- Valerius Maximus, Denkwürdige Taten und Worte: in: J. Schröter, J. Zangenberg (Hg.), Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, 2013
- Velleius Paterculus: Historia Romana/ Römische Geschichte. Übers. und hg. von M. Giebel. Stuttgart 2008
- Xenophon: Cyropaedia. With an Engl. transl. by Walter Miller. New York 1961

2. Hilfsmittel

- ALAND, K./ BAUER, W.: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin 1988⁶
- BALZ, H. R./ SCHNEIDER, G. (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 3 Teile in 1 Bd. Stuttgart 2011³
- BAUER, W./ ALAND, K.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin / New York 1988⁶
- BETZ, H. D. u.a. (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. 6 Bde. Und registerband. Tübingen 1998-2007

BIBLEWORKS 9. Software for Biblical Exegesis and Research

BLASS, F./DEBRUNNER, A./REHKOPF, R.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen 1990¹⁷

BEYER, K.: Semitische Syntax im Neuen Testament. (1) Satzlehre. Göttingen 1962

GEMOLL, W.: Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch. München 2010¹⁰

GESENIUS/MEYER/DONNER: W. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearbeitet und hg. von R. Meyer/ H. Donner. Berlin 2013¹⁷

KITTEL, G./ FRIEDRICH, G. u. a. (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 10 Bde. Stuttgart u.a. 1933-1979

KLAUSER, TH. u.a. (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart 1950ff.

KRAUSE, G./MÜLLER, G. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Berlin/New York 1976ff.

KÜHNER, R. / GERTH, B.: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. (2) Satzlehre. Hannover 1835

KÜHNER R./ GERTH, B.: Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache, Satzlehre, Teil 2. Darmstadt 1955⁴

LEGGEWIE, O. (Hg.): Ars Graeca, Grammatik: Griechische Sprachlehre. Paderborn 2005

PONS Wörterbuch für Schule und Studium, Latein-Deutsch. Stuttgart 2007

SCHOCH, R.: Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament. Tübingen 2000

WISSOWA, G.: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Stuttgart/München 1893-1980

3. Sammelwerke (auch Inschriften und Münzenkataloge)

[CIL I, 2. Auf.] Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones Latinae antiquissimae ad C. Caesaris mortem. Fasti consulares ad a. u. c. DCCLXVI. Elogia clarorum virorum. Fasti anni Iuliani. Hg. von Th. Mommsen, W. Henzen, Chr. Huelsen. Berlin 1893

[CIL II] Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones Hispaniae Latinae. Edidit A. HÜBNER. Berlin 1869

[CIL III] Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones Asiae, provinciarum Europae Graecarum, Illyrici Latinae. Edidit Th. MOMMSEN. Berlin 1873

[CIL III, Suppl. 1] Corpus Inscriptionum Latinarum. Supplementum. Inscriptionum Orientis et Illyrici Latinarum supplementum. Edid. Th. MOMMSEN, O. HIRSCHFELD, A. DOMASZEWSKI. Berlin 1902

- [CIL VI, 4,2] Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones urbis Romae Latinae. Additamenta. Edidit Chr. HUELSEN. Berlin 1902
- [CIL XII] Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones Galliae Narbonensis Latinae. Edidit O. HIRSCHFELD. Berlin 1888
- [CIL XIV] Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones Latii veteris Latinae. Edidit H. DESSAU. Berlin 1887
- COLLART, P.: Inscriptiones de Philippes; in: Bulletin de Correspondance Hellénique (56) (1932) 192-231
- DITTENBERGER W./ PURGOLD, K.: Die Inschriften von Olympia, vol. 5. of Olympia. Die Ergebnisse der von dem deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung, im Auftrage des königlichen preussischen Ministers der geistlichen, unterrichts- und medicinal-angelegenheiten. Berlin 1896
- EHRENBERG, V. / JONES, A. H. M.: Documents illustrating the reigns of Augustus & Tiberius. Oxford 1976²
- HUNT, A. S. / EDGAR, C. C.: Select Papyri. In three volumes (2). Cambridge 1977
- [ILS I] Dessau, H. Inscriptiones Latinae Selectae. Berlin 1892
- [ILS II,1] Dessau, H. Inscriptiones Latinae Selectae. Berlin 1902
- [ILS III,2] Dessau, H. Inscriptiones Latinae Selectae. Berlin 1916
- [IG X 2,1] Inscriptiones Graecae Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae. Vol. 10, Pars 2: Inscriptiones Macedoniae. Fasc. 1: Inscriptiones Thessalonicae et viciniae hg. von Ch. Edson. Berlin 1972
- [IG XII, 2] Incriptiones Graecae. Vol. 12, Fasc. 2: Inscriptiones insularum Maris Aegaei praeter Delum hg. von W. R. Paton. Berlin 1899
- [IGR III] Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes. Vol. 3 hg. von R. Cagnat und G. Lafaye. Paris 1927
- [IGR IV] Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes. Vol. 4 hg. von G. Lafaye Paris 1927
- JONES, P.: Epigraphica VIII–IX; in: ZPE 146 (2004), 93-98
- KAENEL, H. M.: Münzprägung und Münzbildnis des Claudius (AMuGS 9). Berlin 1986
- KENT, J. H.: Corinth VIII/3. The inscriptions 1926-1950. Princeton 1966
- KLAUCK, H.-J.: Die religiöse Umwelt des Urchristentums (II). Stuttgart 1996
- [OGIS II] Orientis Graeci Inscriptiones Selectae, 2. Bd., hg. von W. Dittenberger. Leipzig 1905
- PILHOFER, P.: Philippi II. Katalog der Inschriften von Philippi Nr. 418. Tübingen 2000
- [PLond] Greek Papyri in the British Museum, ed. by F. G. Kenyon u.a. Vol. 6: H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt. London 1924

- [RIC I] The Roman Imperial Coinage, Bd. 1, hg. u.a. von H. Mattingly/ E. A. Sydenham. London 1984
- [RPC I] The Roman Provincial Coinage, Bd. 1, hg. u.a. von A. Burnett. London 1992
- SCHRÖTER, J. / ZANGENBERG, J. (HG.): Texte zur Umwelt des Neuen Testaments (UTB 3663). Tübingen 2013³
- [SEG IV] Supplementum Epigraphicum Graecum, Bd. 4, hg. u.a. von J. J. E. Hondius. Amsterdam 1929
- [SEG IX] Supplementum Epigraphicum Graecum, Bd. 9, hg. u.a. von G. Klaffenbach. Amsterdam 1944
- [SEG XIII] Supplementum Epigraphicum Graecum, Bd 13, hg. u.a. von A. G. Woodhead. Amsterdam 1956
- [SEG XXIII] Supplementum Epigraphicum Graecum, Bd 23, hg. u.a. von A. G. Woodhead. Amsterdam 1968
- [SEG XXXIV] Supplementum Epigraphicum Graecum, Bd. 34, hg. u.a. von A. G. Woodhead. Amsterdam 1969
- [SEG XXXVIII] Supplementum Epigraphicum Graecum, Bd. 38, hg. u.a. von H. W. Pleket. Amsterdam 1988
- TOURATSOGLU, I.: Die Münzstätte von Thessaloniki in der römischen Kaiserzeit. (32/31 v. Chr. bis 268 n. Chr.). Berlin 1988
- WEST, A. B.: Latin Inscriptions 1896-1926. Corinth VIII/2. Princeton 1931

4. Kommentare

- BALZ, H.: Philipperbrief (TRE 26). Berlin 1996, 504-513
- BARRETT, CH. K.: The First Epistle to the Corinthians (BNTC 7). London 1971
- BARRETT, CH. K.: A Commentary on the Epistle to the Romans (BNTC 6). Peabody 1957
- BOCKMUEHL, M.: The Epistle to the Philippians (BNTC 11). Peabody 1998
- BORNEMANN, W.: Die Thessalonicherbriefe (KEK VI). Göttingen 1894^{5/6}
- BULTMANN, R.: Der zweite Brief an die Korinther (KEK Sonderband). Göttingen 1987²
- CONZELMANN, H.: Der erste Brief an die Korinther (KEK 5¹²). Göttingen 1981²
- CRANFIELD, C. E. B.: A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans in two volumes (2). Commentary on Romans IX-XVI and Essays, ICC. Edinburgh 1983
- DE WETTE, W. M. L.: Das Neue Testament griechisch, mit kurzem Commentar, Teil II. Halle 1885
- DIBELIUS, M.: An die Thessalonicher I, II. An die Philipper (HNT 11). Tübingen 1937³

- DOBSCHÜTZ, E. v.: Die Thessalonicher-Briefe. Göttingen 1909
- DUNN, J. D. G.: Romans (2). Nashville 1988.
- ERNST, J.: Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (Regensburger Neues Testament). Regensburg 1974
- EWALD, P.: Der Brief des Paulus an die Philipper (KNT 11). Leipzig 1923³
- FEE, G.: Paul's Letter to the Philippians (NICOT). Grand Rapids 1995
- FEE, G.: The First and Second Letter to the Thessalonians. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids 2009
- FITZMYER, J.: First Corinthians. A new Translation with Introduction and Commentary. New Haven/London 2008
- FITZMYER, J.: Romans. A new Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible vol. 33. New York 1993
- FRIEDRICH, G.: Der Brief an die Philipper, (NTD 8). Göttingen 1981
- FURNISH, V. P.: II Corinthians. (The Anchor Bible 32A). New York 1985
- GARLAND, E.: 1 Corinthians (BECNT). Grand Rapids 2003
- GNILKA, J.: Der Philipperbrief (HThK X/3). Freiburg in Breisgau 1987⁴
- GRÄßER, E.: Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 8,1-13,13 (ÖTK.NT 8/2). Gütersloh 2005
- HAACKER, K.: Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6). Leipzig 2012⁴
- HARRIS, M.: The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC). Grand Rapids 2005
- HAUFE, G.: Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher (ThHK 12,1). Leipzig 1999
- HAUPT, E.: Die Gefangenschaftsbriefe (KEK 8/9). Göttingen 1902⁷
- HAWTHORNE, G. F.: Philippians (WBC 43). Waco 1983
- HEINRICI, C. F. G.: Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther (Erklärung der Korintherbriefe I). Göttingen 1880
- HEINRICI, C. F. G.: Der zweite Brief an die Korinther, mit einem Anhang: Zum Hellenismus des Paulus (KEK VI). Göttingen 1887
- HOLTZ, T.: Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher; in: EKK XIII. Zürich 1986
- HORSLEY, R. A.: 1 Corinthians. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville 1998
- JEWETT, R. J.: Romans. A Commentary. Minneapolis 2007
- KÄSEMANN, E.: An die Römer. Tübingen 1980⁴
- LAMPE, P./ REINMUTH, E.: Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8,2). Göttingen 1998³
- LIETZMANN, H.: An die Römer (HNT 8). Tübingen 1971⁵

- LIGHTFOOT, J. B.: Saint Paul's Epistle to the Philippians. London 1896
- LINDEMANN, A.: Der erste Korintherbrief (HNT 9/I). Tübingen 2000
- LOHMEYER, E.: Der Brief an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon (KEK IX). Mit Beiheft von W. Schmauch. Göttingen 1964¹³
- LOHSE, E.: Der Brief an die Römer (KEK 4). Göttingen 2003
- MARTIN, R.: 2 Corinthians (WBC 40). Waco/Dallas/ Nashville 1986
- MARXSEN, W.: Der erste Brief an die Thessalonicher (ZBK.NT 11.1). Zürich 1979
- MERKLEIN, H. / GIELEN, M.: Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2-16,24 (ÖTK VII/3). Güterloh 2005
- MICHAELIS, W.: Der Brief des Paulus an die Philipper (ThHK 11). Leipzig 1935
- MICHEL, O.: Der Brief an die Römer (KEK 4). Göttingen 1978¹⁴
- MOO, D. J.: The Epistle to the Romans (NICNT). Grand Rapids 2007¹⁰
- MÜLLER, B. U.: Der Brief des Paulus an die Philipper (ThHK 11,1). Leipzig 1993
- MÜLLER, U.: Der Brief des Paulus an die Philipper (ThHK 11,1). Leipzig 2002²
- O'BRIEN, P. T.: The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC). Grand Rapids 2006
- PETERSON, E.: Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien (Ausgewählte Schriften 7). Würzburg 2006
- PETERSON, E.: Der Brief an die Römer (Ausgewählte Schriften 6). Würzburg 1997
- PLUMMER, A.: II Corinthians. Edinburgh 1951
- REINMUTH, E.: Der erste Brief an die Thessalonicher, (NTD 8/2). Göttingen 1998
- REUMANN, J.: Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 33). Yale 2008
- SCHENK, W.: Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar. Stuttgart 1984
- SCHLIER, H.: Der Römerbrief. Kommentar (HTKNT 6). Freiburg im Breisgau 1977
- SCHMELLER, TH.: Der zweite Brief an die Korinther (EKK VIII/1). Neukirchen-Vluyn 2010
- SCHMIDT, H. W.: Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6). Berlin 1962
- SCHMITHALS, W.: Der Römerbrief. Gütersloh 1988
- SCHNABEL, E. J.: Der erste Brief des Paulus an die Korinther (HTA.NT). Göttingen 2010²
- SCHRAGE, W.: Der erste Brief an die Korinther (EKK VII). Neukirchen-Vluyn 1999
- STUHLMACHER, P.: Der Brief an die Römer (NTD 6). Göttingen 1998¹⁵
- THRALL, M. E.: A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians (2) (ICC). London/New York 2004²

- VINCENT, M.: A critical and exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon (ICC). Edingburgh 1955
- WALTER, N.: Der Brief an die Philipper; in: Walter, N. / Reinmuth, E. / Lampe, P.: Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8/2). Göttingen 1998, 11-101
- WEIß, B.: Der Brief an die Römer (KEK 4. Abt.). Göttingen 1891⁸
- WEIß, B.: Der erste Korintherbrief (KEK). Göttingen 1925¹⁰
- WILCKENS, U.: Der Brief an die Römer (EKK VI). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982
- WINDISCH, H.: Der zweite Korintherbrief (KEK VI). Göttingen 1970⁹
- WOLF, U.: Der Brief des Paulus an die Philipper (ThHK 11.1). Leipzig 2002
- WOLFF, CHR.: Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7). Berlin 2000²
- WOLFF, CHR.: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8). Berlin 1989
- ZELLER, D.: Der Brief an die Römer (Regensburger Neues Testament). Regensburg 1985
- ZELLER, D.: Der erste Brief an die Korinther (KEK 5). Göttingen 2010

5. Literatur

- ALAND, K.: Der Schluß und die ursprüngliche Gestalt des Römerbriefes; in: Aland, K. (Hg.): Neutestamentliche Entwürfe (ThB 63). München 1979, 284-301
- ALBRECHT, M. von: Vergil. Bucolica, Georgica, Aeneis. Eine Einführung (Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft). Heidelberg 2006
- ALCOCK, S. E.: Graecia Capta. The Landscapes of Roman Greece. Cambridge 1993
- ÁLVAREZ CINEIRA, D.: Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (HBS 19). Freiburg im Breisgau 1999
- AMELING, W.: Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse; in: Ebner, M. / Esch-Wermeling, E. (Hg.): Kaiserkult, Wirtschaft und Spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung (NTOA/StUNT 72). Göttingen 2011, 15-54
- BACKHAUS, K.: Evangelium als Lebensraum; in: Schnelle, U./ Söding, Th. (Hg.): Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag. Göttingen 2000, 9-31
- BARCLAY, J. M. G.: Pauline Church and Diaspora Jews. Tübingen 2011
- BAUMBACH, G.: Das Verständnis von Eirene im Neuen Testament; in: Rogge, J./ Schille, G.: Theologische Versuche (5). Berlin 1975, 33-52
- BAUMGARTEN, J.: Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferung in den echten Paulusbriefen (WMANT 44). Neukirchen-Vluyn 1975

- BECKER, J.: Die Erwählung der Völker durch das Evangelium; in: Schrage, W. (Hg.): Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Greeven. Berlin 1986, 82-101
- BECKER, J.: Paulus. Der Apostel der Völker. Tübingen 1989
- BECKER, J.: Untersuchung zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen. Leiden 1970
- BELL, H. I.: Corrigenda, in: The Journal of Egyptian Archaeology, V. XI, 1925, S. 95
- BELLONI, G. G.: Espressioni iconografiche di 'Eirene' e di 'Pax'; in: Sordi, M. (Hg.): La Pace nel mondo antico. Milano 1985
- BENJAMIN, A. / RAUBITSCHKE, A. E.: Arae Augusti; in: Hesperia 28 (1959), 65-85
- BERGER, K.: Neutestamentliche Texte im Lichte der Weisheitsschrift aus der Geniza von Alt-Kairo; in: ANRW II.26.1. (1992).
- BETZ, H. D.: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament (BHTh 37). Tübingen 1967
- BETZ, H. D.: 2. Korinther 8 und 9. Ein Kommentar zu zwei Verwaltungsbriefen des Apostels Paulus. München 1993, S. 25-77
- BIETENHARD, H.: Der Weltfriede im Neuen Testament; in: Stamm, J. J. / Bietenhard, H. (Hg.): Der Weltfriede im Alten und Neuen Testament. Zürich 1959, 65-105
- BJERKELUND, C.: Parakalô. Form, Funktion und Sinn der Parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen. Oslo 1967
- BOHLEN, M.: Sanctorum Communio. Die Christen als „Heilige“ bei Paulus. Berlin 2011
- BORMANN, L.: Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (Supplements to Novum Testamentum 78). Leiden 1995
- BORNKAMM, G.: Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung. Geschichte und Glaube (2). München 1971, 198-206
- BRANDENBURGER, E.: Grundlinien des Friedensverständnisses im neuen Testament, in: Schmid, H. H. (Hg.): Wort und Dienst. Bethel 1971, 21-72
- BROER, I.: Einleitung in das Neue Testament. Würzburg 2010³
- BUCHNER, E.: Die Sonnenuhr des Augustus. Nachdruck aus RM 1976 und 1980 und Nachtrag über die Ausgrabung 1980/1981 (KAW Sonderband). Mainz am Rhein 1982
- BULTMANN, R.: Glossen im Römerbrief, TLZ 72 (1947) , 197-202
- CHOE, Y-S.: „Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“. Die paulinischen Peristasenkataloge und ihre Apostolatstheologie (NET 16). Tübingen 2010
- CLAUSEN, W.: A Commentary on Virgil. Oxford 1994

- CLAUSS, M.: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich. Stuttgart 1999
- CONZELMANN, H./ LINDEMANN, A.: Arbeitsbuch zum Neuen Testament (UTB 52). Tübingen 2004¹⁴
- COURT, J.: The Controversy with the Adversaries of Paul's Apostolate in the Context of His Relations to the Corinthian Congregation (2 Corinthians 12,14-13,13); in: Lohse, E. (Hg.): Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes (2 Kor 10-13) (SMBen.BE 11). Rom 1992, 107-128
- CRANFIELD, C. E. B.: On Romans. An other New Testament Essays. Edingburgh 1998
- DAUTZENBERG, G.: Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzung im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (BWANT 104). Stuttgart 1975
- DE VOS, C. S.: Church and community conflicts. The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with their wider civic Communities (SBL 168). Atlanta 1999
- DEISSMANN, A.: Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus; in: Anatolian Studies presented to W. M. Ramsay. Manchester 1923, 121-127
- DELLING, G.: Art. Philipperbrief; in: RGG³ (V) (1961), 333-336
- DELLING, G.: Die Bezeichnung „Gott des Friedens“ und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen. In: E. E. Ellis / E. Grässer (Hg.), Jesus und Paulus. Göttingen 1975, 76-84
- DELLING, G.: Art. ἄρτιος., in: ThWNT I 1933, S. 475, 19
- DEMARIS, R.: Cults and the Imperial Cult in Early Roman Corinth; in: Laban, M./ Zangenberg, J. (Hg.): Zwischen den Reichen. Neues Testament und römische Herrschaft. Vorträge auf der ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies (TANZ 36). Tübingen 2002, 73-91
- DEN BOEFT, J.: Philological and historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIV. Leiden / Boston / Köln 2002
- DINKLER, E.: Art. Friede; in: Klauser, Th. (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt (8). Stuttgart 1972, 434-506
- DOCHHORN, J.: Paulus und die polyglotte Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit; in: ZNW 98 (2007), 189-212
- DONFRIED, K. P.: 1 Thessalonians, Acts and the Early Paul; in: Collins, R.F. (Hg.): The Thessalonian Correspondence (BETHL 87). Leuven 1990, 3-26
- DONFRIED, K.: The Imperial Cults of Thessalonica and Political Conflict in 1 Thessalonians; in: Horsley, R. A. (Hg.): Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society. Harrisburg 1997, 215-222
- DOWNING, F.G.: Order and (Dis)order in the First Christian Century. A General Survey of Attitudes. Leiden 2013

- DUNN, J. D. G.: The Responsible Congregation (1.Kor 14,26-40); in: DeLorenzi, L. (Hg.): Charisma und Agape 1 Ko 12-14. Rom 1983, 201-236
- ELLIGER, W.: Paulus in Griechenland, Phillippi, Thessaloniki, Athen, Korinth. Stuttgart 1984
- ENGELS, D. W.: Roman Corinth/An Alternative Model for the Classical City. Chicago 1990
- EYICE, S.: Das Denkmal von Kuskayasi bei Amasra, in: Istanbuler Mitteilungen, 1955, 109-112
- FELDMEIER, R.: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64). Tübingen 1992
- FELDMEIER, R./ SPIECKERMANN, H.: Der Gott der Lebendigen – Eine biblische Gotteslehre. (TOBITH 1). Tübingen 2011
- FENSKE, W.: Die Argumentation des Paulus in ethischen Herausforderungen. Göttingen 2004
- FENSKE, W.: Freude als Grundzug der Theologie und Biographie des Paulus; in: Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt. Leiden 1999, 229-244
- FIGLIO, B.: Paul, Exemplification and Imitation; in: Sampley, J. P. (Hg.): Paul in the Greco-Roman World. Harrisburg 2003, 228-237
- FOERSTER, W. / RAD, G. von: Art. εἰρήνη in: ThWNT II (1935), 398-418
- FUCHS, G.: Architekturdarstellungen auf römischen Münzen der Republik und der frühen Kaiserzeit (AMuGS I). Berlin 1969
- GEBHARD, E. R.: The Isthmian Games and the Sanctuary of Poseidon in the Early Empire; in: Gregory, T. E. (Hg.): The Corinthia in the Roman Period (JRA 8). Ann Arbor 1993, 78-94
- GIELEN, M.: Paulus – Gefangener in Ephesus? (1); in: Biblische Notizen (Neue Folge) (2006) 131, 79-103
- GIELEN, M.: Paulus – Gefangener in Ephesus? (2); in: Biblische Notizen (Neue Folge) (2007) 132, 63-77
- GIESEN, H.: Artikel σκάνδαλον in: H. Balz/ G. Schneider (Hg.), Teil III, Stuttgart 2011
- GREEVEN H.: Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der «Ämter» im Urchristentum; in: ZNTW 44 (1952/53), 1-43
- HAACKER, K.: Der Römerbrief als Friedensmemorandum (NTS 36). Cambridge 1990, 25-41
- HAUCK, F.: Art. ὀκνηρός in: ThWNT V. Stuttgart 1954, S. 167-168
- HECKEL, U.: Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick (WUNT 150). Tübingen 2002
- HECKEL, U.: Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10-13 (WUNT II/56). Tübingen 1993

- HEGERMANN, H.: Die Bedeutung des eschatologischen Friedens in Christus für den Weltfrieden heute nach dem Zeugnis des Neuen Testaments; in: Danielsmeyer, W. (Hg.): Der Friedensdienst der Christen. Gütersloh 1970, 17-39
- HEMELRIJK, E. A.: *Matrona Docta. Educated woman in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna.* London 1999
- HENDRIX, H. L.: *Thessalonians Honor Romans.* (ThD diss.) Harvard 1984
- HESLIN, P.: Augustus, Domitian and the So-called Hologium Augusti; in: JRS 97 (2007), S. 1-20
- HORN, F. W.: Die letzte Jerusalemreise des Paulus; in: Horn, F. W. (Hg.): *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106). Berlin/New York 2001, 15-35
- HORN, F. W.: Das apostolische Selbstverständnis des Paulus nach Römer 15; in: Schnelle, U. (Hg.): *The Letter to the Romans* (BETHL CCXXVI). Leuven 2009, 225-246
- HORSLEY, R. A. (Hg.): *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society.* Harrisburg 1997
- HORSLEY, R. A. (Hg.): *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation.* Harrisburg 2000
- HORSLEY, R. A. (Hg.): *Paul and the Roman Imperial Order.* Harrisburg 2004
- HOSKINS WALBANK, M. E.: Evidence for the Imperial Cult in Julio-Claudian Corinth; in: Small, A. (Hg.): *Subject and Ruler. The Cult of the ruling Power in classical Antiquity. Papers presented at a Conference held in the University of Alberta on April 13-15, 1994, to celebrate the 65th Anniversary of Duncan Fishwick* (JRA 17). Edmonton / Alberta 1996, 9-14
- HOSKINS WALBANK, M. E.: The Foundation and Planning of Early Roman Corinth; in: JRA 10 (1997), 95-130
- HOSKINS WALBANK, M. E.: Image and Cult. The Coinage of Roman Corinth; in: Friesen, S. J. / Schowalter, D. N. / Walters, J.C. (Hg.): *Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society.* Leiden 2010, 151-197
- HÜBNER, H.: Artikel ἐπιθυμία in: Balz, H. / Schneider, G. (Hg.): *EWNT II*, 68-71. Stuttgart, 2011
- HUTTNER, U.: Early Christianity in the Lycus Valley (AJEC 85). Leiden 2013
- JERVELL, J.: Der Brief nach Jerusalem; in: StTh 25 (1971), 61-73
- JONES, P.: Epigraphica VIII–IX; in: ZPE 146 (2004), 93-98
- JOUGUET, P.: Note sur une inscription grecque de Dendérah et le jour dit Sébasté en Égypte; in: BCH 19 (1895), 523-531
- JUNG, F.: *SOTER. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament.* Münster 2002
- KAENEL, H. M. von: Münzprägung und Münzbildnis des Claudius (AMuGS 9). Berlin 1986

- KLAUCK, H.-J.: Die religiöse Umwelt des Urchristentums (II). Stuttgart 1996
- KLAUCK, H.-J.: Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB für Wissenschaft). Paderborn 1998
- KLEIN, G.: Der Friede Gottes und der Friede der Welt. Eine exegetische Vergewisserung am Neuen Testament; in: ZThK 83 (1986), 325-355
- KOCH, C.: Art. Pax; in: RE 18,2 (1949), 2430-2436
- KOCH, D.-A.: Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch. Göttingen 2014²
- KOESTER, H.: Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians; in: Horsley, R. A. (Hg.): Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society. Harrisburg 1997, 158-166
- KONRADT, M.: εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι... Zu Paulus' sexualethischer Weisung in 1Thess 4,4f.; in: ZNW 92 (2001), 128-135
- KONRADT, M.: Gemeinde und Gericht. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im Thessalonicher und 1. Korinther (BZNW 117). Berlin 2003
- KRAUS, W.: Vergils vierte Ekloge. Ein kritisches Hypomnema; in: ANRW II 31.1 (1980), 604-645
- KRENTZ, E. M.: Military Language and Metaphors in Philippians; in: McLean, B. H. (Hg.): Origins and Method. Sheffield 1993, 105-127
- KRENTZ, E.: Paul, Games, and the Military; in: Sampley, J. P. (Hg.): Paul in the Greco-Roman World. A Handbook. Harrisburg 2003
- KÜMMEL, W. G.: Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg 1969¹⁶
- LA ROCCA, E.: Ferocia barbarica. La rappresentazione dei Vinti tra Medio Oriente e Roma, JdI 109, 1994, S. 4 Abbildungen 3 und 6.
- LA ROCCA, E.: L'immagine del principe vittorioso, in: Storia, letteratura e arte a Roma nel secondo secolo dopo Christo, Atti del Convegno Mantova 1995, 218-231
- LAIRD, M.: The Emperor in a Roman Town. The Base of the Augustales in the Forum at Corinth; in: Friesen, S. J. / Schowalter, D. N./ Walter, J. C. (Hg.): Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society (NT.S 134). Leiden/ Boston 2010, 67-116
- LAMPE, P.: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhundert – Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT II/18). Tübingen 1989²
- LAMPE, P.: Urchristliche Missionswege nach Rom. Haushalte paganer Herrschaft als jüdisch-christliche Keimzellen; in: ZNW 92 (2001), 123-127
- LANDMESSER, CHR.: Begründungsstrukturen paulinischer Ethik; in: Horn, F. / Zimmermann, R. (Hg.): Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik (1). Tübingen 2009, 177-196

- LAUBSCHER, H. P.: Zur Bildtradition in ptolemäisch-römischer Zeit; in: JbDAI 111 (1996), 225-248
- LEHMEIER, K.: Oikos und Oikonomia. Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus (MThSt 92). Marburg 2006
- LIMBECK, M.: Art. ὄθετέω in: Balz, H./ Schneider, G. (Hg.): EWNT I (2011³), Kolum. 83-85
- LOHSE, E.: Das kirchliche Amt des Apostels und das apostolische Amt der Kirche. Ökumenische Erwägungen zu 2. Kor 10-13; in: Lohse, E. (Hg.): Verteidigung und Begründung des Apostolischen Amtes (2 Kor 10-13) (SMBen.BE 11). Rom 1992, 129-146
- LUZ, U.: Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus; in: Merklein, H. / Zenger, E. (Hg.): Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (Stuttgarter Bibelstudien 101). Stuttgart 1982², 153-193
- MALITZ, J.: Nikolaos von Damaskus. Leben des Kaisers Augustus (Texte zur Forschung 80). Darmstadt 2003
- MASTINO, A. / IBBA, A.: L'imperatore *pacator orbis*, in: Pignora amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza, Bonanno Editore Acireale-Roma. Catania 2012, 139-212
- MATTINGLY, H.: Coins of the Roman Empire in the British Museum (1). London 1923
- MENGEL, B.: Studien zum Philipperbrief. Untersuchungen zum situativen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Ganzheitlichkeit oder Einheitlichkeit eines paulinischen Briefes (WUNT 2/8). Tübingen 1982
- MERK, O.: Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik (MThST 5). Marburg 1968
- MICHAELIS, W.: Die Datierung des Philipperbriefes (NTF 1,8). Gütersloh 1933
- MICHAELIS, W.: Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus und das Itinerar des Timotheus. Untersuchungen zur Chronologie des Paulus und der Paulusbriefe (NTF 1,3). Gütersloh 1925
- MILLIS, B.: The Social and Ethnic Origins of the Colonists in Early Roman Corinth; in: Firesen, S. J./ Schowalter, D. N. / Walters, J. C. (Hg.): Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society. Leiden/Boston 2010, 13-35
- MÜLLER, M.: Vom Schluss zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses (FRLANT 172). Göttingen 1997
- MÜLLER, M.: Der sogenannte ‚schriftstellerische Plural‘ – neu betrachtet. Zur Frage der Mitarbeiter als Mitverfasser der Paulusbriefe, BZ NF 42, 1998, S. 181-201
- MÜLLER, P.: Wer ist geeignet und würdig? 2Kor 2,14-17; in: Sänger, D. (Hg.): Der zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation. Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch. Göttingen 2012, 224-239

- MÜLLER, U.: Der Brief aus Ephesus. Zeitliche Platzierung und theologische Einordnung des Philipperbriefes im Rahmen der Paulusbriefe; in: Mell, U. (Hg.): Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS J. Becker (BZNW 100). Berlin – New York 1999, 155-171
- NIEBUHR, K.-W.: Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 62). Tübingen 1992
- OAKES, P.: Philippians. From people to Letter (Society for New Testament Studies 110). Cambridge 2001
- OEPKE, A.: Art. καθίστημι, in: ThWNT III. Stuttgart 1938, S. 447-449
- OLLROG, W. H.: Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16; in: Lührmann, D. / Strecker, G. (Hg.): Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag. Tübingen 1980, 221-244
- OSTEN-SACKEN, P. von der: Gottes Treue bis zur Parusie. Formgeschichtliche Beobachtungen zu 1. Kor 1, 7–9; in: Konradt, M. (Hg.): Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche (ZNW) 68 (1977), 176-199
- PAYNE, PH.: Fuldensis. Sigla for a Text in Vaticanus and 1 Cor 14.34-35; in: NTS 41 (1995), 240-262
- PFITZNER, V. C.: Paul and the Agon Motif. Traditional athletic Imagery in the Pauline Literature (NTS 16). Leiden 1967
- PILHOFER, P.: Philippi. Tübingen 1995
- PILHOFER, P.: Philippi zur Zeit des Paulus. Eine Ortsbegehung; in: BiKi 1 (2009): Paulus und seine Lieblingsgemeinde, 11-17
- PILHOFER, P.: Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung (UTB 3363). Tübingen 2010
- PLEVNIK, J.: Pauline Presuppositions; in: Collins, R. F. (Hg.): The Thessalonian Correspondence (BETHL 87). Leuven 1990, 50-61
- PLÜMACHER, E.: Art. σκεῦος; in: EWNT III (1992²), 597-599
- POPKES, W.: Paränese und Neues Testament, Stuttgart 1996
- POPKES, W.: Philipper 4,4–7. Aussage und situativer Hintergrund; in: NTS 50 (2004), 246-256
- PREISKER, H.: Art. ἐπιείκεια, in: ThWNT II, 1935, S. 585-587
- PURCELL, N.: Livia and the womanhood of Rome. Proceedings of the Cambridge Philological Society; in: The Cambridge Classical Journal 32 (1986), 75-105
- PUTNAM, M. C. J.: Horace's "*Carmen saeculare*". Ritual magic and the Poet's Art. New Haven 2000
- REINMUTH, E.: Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese (ThA 44). Berlin 1985
- RIESNER, R.: Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT I/71). Tübingen 1994

- ROLOFF, J.: Neues Testament, Neukirchen-Vluyn 1982
- ROSE, C. B.: *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period*. Cambridge 1997
- ROSSINI, O.: *Ara Pacis*. Rome 2008
- ROSTOVITZ, M.: *Pax Augusta Claudiana*; in: *JEA* 12 (1926), 24-29
- RÜPKE, J.: *Die Religion der Römer. Eine Einführung*. München 2001
- SCHMIDT, E. D.: *Heilig ins Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief*. Berlin 2010
- SCHMIDT, H.: *Frieden (Themen der Theologie 3)*. Stuttgart 1969
- SCHMIDT, K. L.: Art. *καλέω*, in: *ThWNT III*. Stuttgart 1938, 488-539
- SCHMITHALS, W.: *Der Römerbrief als historisches Problem (StNT 9)*. Gütersloh 1975
- SCHMITHALS, W.: *Die Irrlehrer des Philipperbriefes*; in: *ZThK* 54 (1957), 300–305
- SCHMITZER, U.: *Friede auf Erden? Latinistische Erwägungen zur pax Augusta*; in: Kratz, R. G. / Spieckermann, H.: *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam (2) (FAT 2,18)*. Tübingen 2009², 93-111
- SCHNELLE, U.: *Die Ethik des 1. Thessalonicherbriefes*; in: Collins, R. F. (Hg.): *The Thessalonian Correspondence (BETHL 87)*. Leuven 1990, 295-305
- SCHNELLE, U.: *Paulus. Leben und Denken*. Berlin 2003
- SCHNELLE, U.: *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen 2007⁶
- SCHNELLE, U.: *Der Römerbrief und die Aporien des paulinischen Denkens*; in: Schnelle, U. (Hg.): *The letter to the Romans (BETL 226)*. Leuven 2009, 2-23
- SCHNELLE, U.: *Der 2. Korintherbrief und die Mission gegen Paulus*; in: Sänger, D. (Hg.): *Der zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation. Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch*. Göttingen 2012, 300-322
- SCHNIDER, F. / STENGER, W.: *Studien zum neutestamentlichen Briefformular (NTTS 11)*. Leiden 1987
- SCHRAGE, W.: *Heiligung als Prozeß bei Paulus*; in: Koch, D.-A./ Sellin, G./ Lindemann, A. (Hg.): *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. Festschrift für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag*. Gütersloh 1989, 222-234
- SCHRÖTER, J.: *Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2Kor 2,14-7,4*. Tübingen 1993
- SCHÜTZ, M.: *Zur Sonnenuhr des Augustus auf dem Marsfeld*; in: *Gymnasium* 97 (1990), 432-457
- SEESEMANN, R.: Art. *όλοτελής* in: *ThWNT V*. Stuttgart 1954, S. 176

- SENG, H.: Vergils Eklogenbuch. Aufbau, Chronologie und Zahlenverhältnisse (Spudasmata 72). Hildesheim 1999
- SIMON, E.: Eirene und Pax. Friedensgöttinnen in der Antike (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main 24:3). Stuttgart 1988
- SMITH, A.: Unmasking the Powers. Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians; in: Horsley, R. A. (Hg.): Paul and the Roman Imperial Order. Harrisburg/London/New York 2004, 47-66
- STÄHLIN, G.: Art. σκάνδαλον, in: ThWNT VII (1964), 338-358
- STEFANIDOU-TIVERIOU, TH.: Art in the Roman Period; in: Fox, R. J. L. (Hg.), Brill's Companion to Ancient Macedon. Studies in the archaeology and history of Macedon, 650 BC – 300 AD. Leiden 2011, 563-584
- STEIMLE, CHR.: Religion im römischen Thessaloniki. Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168v. Chr. – 324 n. Chr. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 47). Tübingen 2008
- STRACK, W.: Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus (BBB 92). Weinheim 1994
- STUHLMACHER, P.: Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen; in: Huber, W. (Hg.): Historische Beiträge zur Friedensforschung. Studien zur Friedensforschung 4. Stuttgart/München 1970, 21-69
- STUHLMACHER, P.: Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1. Göttingen 2005
- SÜB, J.: Kaiserkult und Stadt. Kultstätten für römische Kaiser in Asia und Galatia. München 1999
- TELLBE, M.: The Sociological Factors behind Philippians 3.1–11 and the Conflict at Philippi; in: JSNT 55 (1994), 97-121
- TELLBE, M.: Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in I Thessalonians, Romans, and Philippians. Stockholm 2001
- THEIBEN, G.: Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums, in: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19). Tübingen 1983², 231-271
- THEOBALD, M.: Der Römerbrief. Darmstadt 2000
- THISLTON, A. C.: The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek text. Grand Rapids 2000
- THOMAS, CHR. M.: Greek Heritage in Roman Corinth and Ephesus. Hybrid Identities and Strategies of Display in the Material Record of Traditional Mediterranean Religion, in: Friesen, S. J. / Schowalter, D. N. / Walters, J. C. (Hg.): Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society (NT.S 134). Leiden 2010, 117-147

- TOURATSOGLU, I.: Die Münzstätte von Thessaloniki in der römischen Kaiserzeit. (32/31 v. Chr. Bis 268 n. Chr.). Berlin 1988
- VAN UNNIK, W. C.: Aramaisms in Paul, in: ders., Sparsa Collecta I (NT.S29). Leiden 1973, 129-143
- VEGGE, I.: 2 Corinthians a Letter about Reconciliation. A psychagogical, epistolographical and rhetorical analysis (WUNT II/239). Tübingen 2008
- VIELHAUER, P.: Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament (2). München 1979
- VOM BROCKE, CHR.: Thessaloniki, Tübingen 2001
- WALTER, N.: Die Philipper und das Leiden. Aus den Anfängen einer heidenchristlichen Gemeinde; in: Schnackenburg, R. / Ernst, J. / Wanke, J. (Hg.): Die Kirche des Anfangs. Basel/Wien 1978, 417-433
- WANDER, B.: Warum wollte Paulus nach Spanien?; in: Horn, F. W. (Hg.): Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte (BZNW 106). Berlin/New York 2001, 175-195
- WEHNERT, J.: Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (FRLANT 173). Göttingen 1997
- WEIMA, J. A. D.: Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings. Sheffield, 1994
- WEIMA, J. A. D.: ‚Peace and Security‘ (1 Thess 5.3). Prophetic Warning or Political Propaganda?; in: New Testament Studies 58 (2012), 331-359
- WEINSTOCK, S.: Pax and the Ara Pacis; in: JRS 50 (1-2) (1960), 44-58
- WEIß, K.: Art. πούς in: ThWNT VI, 1959, S. 624-632
- WENGST, K.: Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum. München 1986
- WHITE, J. R.: ‚Peace and Security‘; in: NTS 59 (2013), 331-359
- WHITTON, J.: A Neglected Meaning for Skeuos in Thessalonians 4.4; in: NTS 28 (1982), 142-143
- WIBBING, S.: Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte (BZNW 25). Berlin 1959
- WICK, P.: Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts (BWANT 135/ F. 7, H. 15). Stuttgart 1994
- WILCKEN, U.: Archiv für Papyrusforschung 7. Leipzig 1924
- WILCKENS, U.: Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefes. Rechtfertigung als Freiheit. Neukirchen 1974, 110-170
- WILES, G. P.: Paul’s Intercessory Prayer. Cambridge 1974

- WILK, F.: Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus (FRLANT 179). Göttingen 1998
- WILK, F.: Gottes Wort und Gottes Verheißung. Zur Eigenart der Schriftverwendung in 2Kor 6,14–7,1; in: Karrer, M. / Kraus, W. (Hg.): Die Septuaginta – Text, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219). Tübingen 2008, 673-696
- WILK, F.: 2Kor 1,12-14 als propositio des ganzen zweiten Korintherbriefs, in: M. Janßen / F. S. Jones / J. Wehnert: Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule. Festschrift zum 65. Geburtstag von G. Lüdemann. Göttingen 2011, S. 11-23
- WILLIAMS II, C. K.: Roman Corinth as a Commercial Center; in: Gregory, T. E. (Hg.): The Corinthia in the Roman Period (Ann Arbor: JRA (8)) (1994), 31-46
- WINTER, B.W.: The Enigma of Imperial Cultic Activities and Paul in Corinth; in: Aune, D. E. / Brenk, F. E. (Hg.): Greco-Roman Culture and the New Testament. Studies commemorating the centennial of the Pontifical Biblical Institute. Leiden 2012, 49-72.
- WISCHMEYER, O.: „Die Liebe Christi dringet uns...“. 2Kor 5,14f. und die Liebe Christi bei Paulus; in: Sänger, D. (Hg.): Der zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation – theologische Argumentation. Festschrift zum 70. Geburtstag von Dietrich-Alex Koch. Göttingen 2012, 323-336.
- WOJTKOWIAK, H.: Christologie und Ethik im Philipperbrief. Studien zur Handlungsorientierung einer frühchristlichen Gemeinde in paganer Umwelt (FRLANT 243). Göttingen 2012
- WOLTER, M.: Der Heilige Geist bei Paulus, in: Ebner, M. (Hg.): Heiliger Geist (JBTh) 24 (2009), 93-120
- WOOD, S. E.: Imperial Women. A Study in public Images, 40 B.C. Leiden 1999
- ZANKER, P.: Augustus und die Macht der Bilder. München 2009⁵
- ZELLER, D.: Konkrete Ethik im hellenistischen Kontext; in: Beutler, J. / Betz, D.: Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (QD 190). Freiburg 2001, 82-98