

## Miszellen

### Das ἔσται in Lk 11,36 – ein neuer Deutungsvorschlag\*

von Gottfried Nebe

(Adolf-Reichwein-Straße 26, 4400 Münster)

#### 1. Das Problem

Der Vers Lk 11,36 und überhaupt die Verse Lk 11,33–36 bzw. Lk 11,33 und 11,34–36 und der dort verarbeitete Stoff haben der Forschung immer wieder Mühe gemacht<sup>1</sup>. Noch relativ einfach und in letzter Zeit auch weniger bestritten ist die Beobachtung, daß im NT das Überlieferungsgut Lk 11,33 synoptisch sowohl über das Mk (Mk 4,21; Lk 8,16) als auch über die Spruchquelle Q (Mt 5,15; Lk 11,33) belegt ist<sup>2</sup>, dagegen der Traditionsstoff Lk 11,34–36 par. Mt 6,22 f. nur über die Spruchquelle Q. Insofern erscheinen eigentlich die Voraussetzungen für eine Interpretation der Einzelstücke und so auch von Lk 11,36 und des Ganzen gar nicht als so schlecht. Schaut man jedoch genauer auf den Text und seine Exegeten, so ergibt sich ein anderes Bild. Das zeigt sich deutlich am Beispiel der *drei wichtigen Arbeiten*, die zunächst kurz angesprochen werden sollen.

R. Bultmann nimmt im Rahmen seiner Aufarbeitung der »Geschichte der synoptischen Tradition« Lk 11,33 für sich, rechnet es im Rahmen der »Logien« (Jesus als Weisheitslehrer) zu den Bildworten und fragt, ob es im Zusammenhang der Worte vom Salz und Licht ursprünglich ein Sprichwort profaner Lebensweisheit war<sup>3</sup>. Entsprechend wird auch Lk 11,34–36 eingeordnet. Nach Bultmann forderten nun gerade Bildworte zu einleitenden oder abschließenden Zusätzen auf. Das liege auch in Lk 11,33–36 vor. Dabei ist dieses Stück für ihn aber kaum mehr einleuchtend zu analysieren. Es sei nur deutlich, daß in V. 35 und 36 verschiedene Erklärungsversuche des dunklen Wortes (d. h. V. 34) vorliegen<sup>4</sup>. Über

---

\* Die folgenden Ausführungen basieren auf einem Beitrag, der ursprünglich in der »Festgabe für Christoph Burchard zum 50. Geburtstag am 19. Mai 1981 von Kollegen, Freunden und Schülern«, Heidelberg 1981 (interne Seminarfestschrift), 80–101, erschienen ist.

<sup>1</sup> Die für unsere Zwecke beste Literaturzusammenstellung findet sich m. W. immer noch bei F. Hahn, Die Worte vom Licht Lk 11,33–36, in: Orientierung an Jesus, FS J. Schmid, Freiburg u. a. 1973, 107–138: 137 f.

<sup>2</sup> Außerhalb des NT ist noch besonders auf EvThom Nr. 33 hinzuweisen.

<sup>3</sup> R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, (1931) <sup>5</sup>1961, 82.102.

<sup>4</sup> Alles a. a. O., 96 f.

die Bedeutungsmöglichkeiten des ἔσται und ihre Funktion für das Verständnis dieser Stelle wird nichts gesagt.

F. Hahn hat sich dann thematisch der ganzen Einheit Lk 11,33–36 zugewandt<sup>5</sup>. Die sog. redaktionsgeschichtliche Methode kann mittlerweile vorausgesetzt werden. Hahn sieht vier Schwierigkeiten, die die Perikope aufgibt: 1. die traditions-, form- und redaktionsgeschichtliche Problematik der beiden Worte V. 33.34(f.), 2. Lk 11,36, 3. das λύχνος-Motiv, 4. die Stellung im Kontext<sup>6</sup>. Für Lk 11,34–36 ist bemerkenswert, daß Hahn nicht die gängige Meinung der Exegeten akzeptiert, Lk 11,34f. und Mt 6,22f. stellten Parallelen dar, wobei nur die Schlußwendung in Lk 11,35/Mt 6,23b nicht übereinstimme und Lk 11,36 eine Ergänzung sei, die entweder auf Tradition oder redaktionelle Arbeit zurückgeführt werden müsse<sup>7</sup>. Demgegenüber liegt für Hahn in Lk 11,34/Mt 6,22.23a traditions-geschichtlich ein als Dreizeiler konzipiertes Bildwort zugrunde, das dann (bereits vormt und vorlk) durch den Stoff von Lk 11,35–36a (als 1. Zeile) und Mt 6,23b (als 2. Zeile) eine Ergänzung und Anwendung erfahren hat, während Lk 11,36b zunächst herausfällt<sup>8</sup>.

In Lk 11,33–36 selbst<sup>9</sup> sieht Hahn eine bereits vor der Abfassung des Lk gestaltete Spruchgruppe, die dem Evangelisten in ihrer Verbindung mit V. 29–32 bereits vorgelegen haben muß. V. 36b, den Hahn in der Analyse erst einmal für sich genommen hat (d. h. ab ὡς ὅταν), habe die Funktion, V. 33 und V. 34–36a zu verklammern. Zugleich habe V. 36b die Möglichkeit geboten, die Spruchgruppe V. 33–36 unter christologischem Aspekt an den vorangehenden Abschnitt V. 29–32 ganz eng anzuschließen. Das Auge wird von Hahn dabei als Instrument der Lichtvermittlung für den Leib aufgefaßt. Das ἔσται in V. 36 wird zeitlich futurisch verstanden. Dadurch kann die eschatologische Zukunft anvisiert gesehen werden, die schon in V. 29 ff. im Blick war.

D. C. Allison Jr. schließlich geht in seinem Beitrag über Mt 6,22f./Lk 11,34–36<sup>10</sup> vor allem motiv-, religions- und kulturgeschichtlich vor, fragt aber zugleich auch speziell nach Tradition und Redaktion. Er möchte Ausführungen von H. D. Betz weiterführen und präzisieren<sup>11</sup>. Dabei will Allison über die sog. extramission theory of vision (im Gegenüber zur sog. intromission theory of vision) die Aussagen über das Auge nicht nur in einem noch weiteren antiken, ja sogar weiteren vor-moderernen Horizont verwurzeln, sondern vor allem zugleich über die Quellen in einem enger atl.-(früh)jüdischen Boden. Das Verständnis des Auges als Lampe versucht Allison in solchen Horizonten über den Hinweis auf Stellen wie Empedokles Frgm. B84 (schon bei Betz u. a.) und Dan 10,2–9; Sach 4,1–14; TestHiob 18,4 (wahrscheinliche Lesung) zu verankern.

<sup>5</sup> Worte vom Licht (s. Anm. 1).

<sup>6</sup> A. a. O., 107–109.

<sup>7</sup> A. a. O., 114.

<sup>8</sup> A. a. O., 115 f.127.

<sup>9</sup> Vgl. besonders a. a. O., 127 ff. und die Schlußzusammenfassung a. a. O., 133 f.

<sup>10</sup> D. C. Allison, Jr., *The Eye is the Lamp of the Body* (Matthew 6.22–23 = Lk 11.34–36), NTS 33, 1987, 61–83.

<sup>11</sup> H. D. Betz, *Matthew VI.22f and ancient Greek theories of vision*, in: *Text and Interpretation. Studies in the NT presented to M. Black*, ed. E. Best/R. McL. Wilson, 1979, 43–56.

Im Rahmen seiner Aufarbeitung von Tradition und Redaktion kommt Allison zu dem Schluß, daß bereits Jesus das Wort Mt 6,22f./Lk 11,34f. gesprochen haben könnte. Die Q-Stufe wird vor allem über die 1k Tradition gesucht<sup>12</sup>. Wenn Lk 11,36 dabei aus dem Rahmen fällt, so ist das nach Allison so zu erklären, daß 11,36 ein späterer aramäischer Zusatz in Q ist, der aramäisch noch im Sinn der sog. extramission theory of vision interpretierte, aber auf dem Weg von der aramäischen Überlieferung zur griechischen eine Sinnentstellung erfuhr<sup>13</sup>. Dabei wird im Gefolge von C. C. Torrey<sup>14</sup> angenommen, daß ἔσται φωτεινὸν ὄλον inkorrekt *nahīr leh'wē kōllā* wiedergegeben habe, das aramäisch auf den Sinn führe: The man who is full of light lights the world about him. Das Verständnis des ἔσται bleibt im Griechischen dabei zeitlich-futurisch.

## 2. Hinweise zu einem neuen Deutungsvorschlag

Die voranstehenden Ausführungen dürften gezeigt haben, wie sehr die Stelle Lk 11,33–36 und insbesondere dabei Lk 11,36 und der Stoff dort eine *crux interpretum* geblieben sind. Diese Probleme verknüpfen sich nicht zuletzt mit der Interpretation von Lk 11,36 und des ἔσται dort. Dabei wird das ἔσται in Lk 11,36 in der Forschung nach meiner Kenntnis grundsätzlich zeitlich-futurisch aufgefaßt. So führt es freilich zu Tautologien und Sinnbrüchen, die noch keine Auslegung bisher befriedigend beseitigt hat. Doch läßt sich für dieses ἔσται nicht nur ein futurisch-zeitlicher Sinn vertreten, sondern als andere Möglichkeit auch ein voluntativ-imperativischer. Das ist in der Forschung bisher, soweit ich sehe, noch nicht beachtet worden<sup>15</sup>, und zwar obwohl im Griechischen ein solch voluntativ-imperativischer Gebrauch des Futurs nicht ungewöhnlich ist. Es soll deshalb nun durch den vorliegenden Beitrag als ein weiterer Deutungsvorschlag in die Diskussion gebracht werden.

Bei einer solchen *voluntativ-imperativischen Interpretation* kann sich nämlich die Tautologie verlieren bzw. zumindest abschwächen, die der Forschung in Lk 11,36 immer wieder Schwierigkeiten bereitet hat. Sinnbrüche können so aufgehoben werden. Vor allem kann sich so ein guter Rückschluß an Lk 11,33 ergeben, so daß Lk 11,33–36 als ein einheitlicher Block hervortreten, und zwar gerade im Sinn einer lukanischen *Komposition*.

Zunächst seien einige besondere sprachliche und sachliche Argumente für das von mir vorgeschlagene Verständnis des ἔσται vorgebracht.

1. Eine voluntativ-imperativische Interpretation des Futurs ist im Griechischen nicht ungewöhnlich. Denn so etwas ist schon *Bestandteil der* »Schulgrammatik« und natürlich auch der breiteren philologisch-wissenschaftlichen *Grammatik*<sup>16</sup>. Da wir im NT gerade im 1k Doppelwerk auf das Bemühen stoßen, eine

<sup>12</sup> Allison, *Eye*, 71 ff.

<sup>13</sup> A. a. O., 72 f. 79.

<sup>14</sup> C. C. Torrey, *The Four Gospels. A New Translation*, London (o. J. [1933]), 309 f.

<sup>15</sup> Das gilt etwa auch noch für M. Philonenko, *La parabole sur la lampe* (Luc 11 33–36) et les horoscopes qoumrâniens, ZNW 79, 1988, 145–151.

<sup>16</sup> Vgl. hier z. B. die »Schulgrammatik« von E. Bornemann/E. Risch, *Griechische Grammatik*, Frankfurt u. a. 1978, § 216 Anm. 3, ferner die großen Grammatiken von R. Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II/1*, bearb. v. B.

gewisse sprachliche Höhenlage und Sorgfalt für das Griechische zu erreichen, sind solche Perspektiven gerade bei Lukas zu beachten.

2. Daß ein griechisches Futur (auch das von εἶποι) im NT und frühen Christentum und speziell bei Lukas voluntativ-imperativisch aufgefaßt werden kann, ist zudem auf atl. Boden (Biblia Hebraica/LXX) möglich. Schon ein Blick auf die Wiedergabe des Dekalogs (vgl. Ex 20,2 ff.; Dtn 5,6 ff.) oder der sog. Gebote der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18) in der LXX und die Aufnahme solchen Sprachgebrauchs im *Horizont der atl. Gesetzesüberlieferung* im NT (vgl. Mt 5,21 ff.; Mk 12,30 ff. par.) oder in Did (z. B. 2,1 ff.) zeigen das<sup>17</sup>. Dabei übernimmt Lk 10,27 für das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe eindeutig solchen Sprachgebrauch im Zitat<sup>18</sup>. Es sei auch auf Act 3,22b verwiesen.

3. Überhaupt sind im Mt und Lk dann auch sogar einige eindeutige Futura im voluntativ-imperativischen Sinn festzustellen, die sich nicht einfach direkt aus der atl. Gebots- oder Gesetzessprache ergeben<sup>19</sup>. Dafür möchte ich als *Belege der Paränese und Weisung* speziell im Munde Jesu Lk 17,4<sup>20</sup> anführen. Freilich mag hier zugleich ein atl. Gesetzessprachgebrauch in die Jesustradition bei Lukas durchaus miteinwirken. Dann ist etwa weisheitlich-paränetisch auf Lk 6,40.42(Q)<sup>21</sup> hinzuweisen.

4. kann man auch auf eine lk *Aufnahme der atl.-prophetischen Überlieferung* hinweisen. Zwar ist dort oft nicht eindeutig zwischen zeitlichem und voluntativ-imperativischem Sinn zu unterscheiden, wie z. B. Lk 3,5 f.; Act 2,16 ff. zeigen<sup>22</sup>. Das mag dann auch bis hin in apokalyptische Jesustraditionen über die Zukunft gehen, wie etwa in Lk 11,30 (par.); 21,7 (ff.).23 ff. (par.). Dabei ist zu beachten, daß Lukas Jesus ja nicht nur als Lehrer, sondern auch als Prophet zeichnen will,

---

Gerth, Darmstadt <sup>3</sup>1966 (Hannover/Leipzig 1904), 170 ff.; E. Schwyzer, Griechische Grammatik, hg. v. A. Debrunner, HAW II/1,2, <sup>3</sup>1966, 290 ff. Es kann auch auf einen weiteren indogermanischen Hintergrund hingewiesen werden, so etwa schon über das Hethitische (vgl. J. Friedrich, Hethitisches Elementarbuch 1, Heidelberg <sup>3</sup>1974, § 258, zum Präsens als Futur und »Heischefutur«) und dann auch das Lateinische (vgl. z. B. die »Schulgrammatik« C. Haussig/P. Troll/W. Stosch, Lateinische Kurzgrammatik, Frankfurt a. M. <sup>16</sup>1975, § 105).

<sup>17</sup> Vgl. F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. F. Rehkopf, Göttingen <sup>15</sup>1975, § 362.

<sup>18</sup> Freilich wird in Lk 10,27 i. U. zu Mk/Mt auf nur eine entsprechende Verbalform verkürzt. Dann werden i. U. zu LXX und Mt 19,18, aber in Entsprechung zu Mk 10,19, in Lk 18,20 beim Dekalogzitat Konjunktiv-Prohibitiv-Formen gesetzt.

<sup>19</sup> Das wird selbst bei Blass/Debrunner/Rehkopf (Grammatik, § 362) herausgestellt, obwohl dort eine kritische Grundhaltung im Blick auf solch ein imperativisch-voluntatives Futur im NT abgesehen von der Aufnahme atl. Gesetzessprache zutage tritt. Vgl. zu den Verbotsformen u. ä. in solchem Zusammenhang a. a. O., § 362.365 f.427.

<sup>20</sup> Nur schwach bezeugte v. l. mit Imperativ. Daß das Futur hier imperativisch-voluntativ zu deuten ist, zeigt die Parallele vorher in 17,3 mit dem Imperativ Aorist.

<sup>21</sup> Zumindest eine modale Verschiebung hier!

<sup>22</sup> Überhaupt kann man in solcher Richtung prophetischer Zukunftsaussagen überlegen, ob das Kommende eintreten »wird« oder »soll«.

wie etwa Lk 24,19 im Verhältnis zu Act 1,1 zeigt. In solchem Zusammenhang ist nun Lk 19,46 überaus interessant. Warum hat Lk 19,46 im Zitat aus Jes 56,7 LXX (Biblia Hebraica) i. U. zu Mk 11,17/Mt 21,13 ἔσται (wahrscheinlichere Lesart) statt Präsens oder κληθήσεται? Dabei erscheint hier überall das Futur als imperativisch-voluntativ oder zumindest als zwischen diesem und dem zeitlichen Sinn schillernd gebraucht; eine Gebotssprache schlägt in diese prophetische Überlieferung hinein.

5. Wenn man *die Futura in Lk und Act* durchschaut, dann kommen überhaupt noch folgende Stellenbeispiele als besonders interessant oder bemerkenswert vor Augen: Lk 10,6 (wegen Mt 10,13?); 19,31; 22,11.30.36 (v. l.); Act 7,40 (LXX); 25,12.22<sup>23</sup>; 28,26–28 (? vgl. LXX), speziell mit deliberativem »sollen« Lk 9,41; 11,6; 12,17; 13,18.20; 16,3f. Dann ist im Sinn eines adhortativ-voluntativen »wollen« noch anzuführen Lk 6,47; 7,31; 9,57.61; 11,24; 12,18; 15,18; 23,46 (v. l. wollen); Act 6,3f.; 7,49 (LXX). Zumindest eine modale Verschiebung liegt vor in Lk 13,9; Act 18,15. Das sind immerhin einige Belege. Sie zeigen zugleich ein relativ breites Spektrum der Ausschöpfung eines Futursprachgebrauchs in Richtung voluntativ-imperativischen u. ä. Sinnes.

6. Unter solchen Voraussetzungen kann man dann in unserem ἔσται sogar direkt *Lukas am Werk* sehen. Dabei mag man sogar überlegen, ob Lukas hier Jesus nicht perspektivisch-»mimetisch« darstellt, indem er ihn geschichtlich einordnend in Bahnen zeichnet, die durch die atl.-gesetzliche Sprache und vielleicht auch durch weitere LXX-Tradition und überhaupt durch das (griechischsprachige) Judentum vorgegeben sind. Unter Umständen kann dabei auch auf spezielle prophetische Hintergründe hingewiesen werden. Das alles würde insofern gut passen, als Lukas Jesus im Sinn von Lk 24,19 und Act 1,1 oder schon gleich entsprechend Lk 4,14 ff. ja gerade auch als einen Lehrer und Propheten darstellen will.

Hilfreich für diese von mir vorgeschlagene Auslegung kann zudem die Erkenntnis werden, daß entsprechend Lk 11,34 *das Auge als Lampe* hier das Licht nicht nach innen in den Leib vermittelt, sondern nach außen abgibt oder widerspiegelt, *sozusagen als Indikator der Zustände im Innern*. Das Auge leuchtet hier also wie die Lampe von 11,33. Ein Verständnis des Auges in solcher Richtung von Innen nach Außen läßt sich nicht nur vor allem schon früher in der Forschung beobachten<sup>24</sup>, sondern hat gerade wieder in der jüngsten Zeit ein besonderes Gewicht erhalten<sup>25</sup>.

Es ist ferner speziell eine »ethische« Interpretation von ἀπλοῦς und πονηρός im Sinn von »einfältig, lauter« und »schlecht, verdorben, falsch«, wie sie auch wieder jüngst

<sup>23</sup> Falls hier nicht Konjunktiv Aorist gemeint ist.

<sup>24</sup> Vgl. dazu J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen <sup>6</sup>1962, 162 f.; C. Edlund, *Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth. 6,22–23 und Lk. 11,34–35*, ASNU XIX, 1952, 108 ff. Zum indikatorischen Moment beim Auge bzw. Blick im AT s. Edlund, *Auge*, 23 f., zum Lichtspenden nach außen W. Brandt, *Der Spruch vom lumen internum*, ZNW 14, 1913, 97–116.177–201, speziell 185 ff. (zu Mt).

<sup>25</sup> Vgl. die genannten Arbeiten von Betz (*Matthew VI.22 f* [s. Anm. 11]) und Allison (*Eye* [s. Anm. 10]). Es sei hier auch auf C. Burchard hingewiesen, und zwar entsprechend Jeremias, *Gleichnisse*, 163 Anm. 4, und brieflichen Äußerungen von 1981 (vgl. JosAs 6!).

vertreten wird<sup>26</sup>, zu berücksichtigen, gerade auch auf dem Hintergrund der atl.-jüd. Tradition über das Auge im Gegenüber von עין טובה und עין רעה u. ä. Dafür ist etwa der Sprachgebrauch mit עין רעה bzw. רע עין und עין טובה bzw. טוב עין oder mit ὀφθαλμὸς πονηρὸς oder mit ἀπλότης an Stellen wie Prov 22,9; 23,6; 28,22; Sir 14,10; Av 2,9.11; 5,13.19; Mt 20,15; Röm 12,8; 2Kor 8,2; 9,11 bemerkenswert. Freilich dürfte eine spezielle Bedeutung wie »mitteilsam« oder »geizig« an unserer Stelle i. U. etwa zu Mt 20,15 nicht so angebracht sein, da es im Zusammenhang von Lk 11 nicht speziell um eine Gebefreudigkeit oder ihr Gegenteil geht.

Versucht man all das genauer für sich und im Kontext zu durchdenken, so möchte ich folgendes zu erwägen geben: Lk 11,36 selbst bringt einen etwas verschachtelt erscheinenden Bedingungssatz, der in der durch eine Partizipialkonstruktion erweiterten Protasis einen sog. Realis (ohne Kopula) einführt und in der durch einen ὡς ὅταν-Satz erweiterten Apodosis ein Futur (ἔσται) hat. Es wird somit in V. 36 ausgesprochen hypotaktisch konstruiert, wenn Jesus dort sagt: »Wenn nun dein Leib als ganzer<sup>27</sup> voll Licht ist, indem er nicht irgendeinen finsternen Teil besitzt, dann soll (ἔσται) er als ganzer voll Licht sein, wie (es jedesmal der Fall ist,) wenn<sup>28</sup> die Lampe dich mit dem Strahl beleuchtet/hell macht.«

Inhaltlich im ganzen Kontext betrachtet scheint mir erst einmal der Blick auf die Einheit Lk 11,33–36 nahezuliegen, bevor auch in den weiteren Zusammenhang des Lk ausgeschaut wird. Dabei scheint mir, um nun eine schlüssige Gesamtauslegung anzusprechen, die Protasis von V. 36 noch einmal das vorher in V. 34f. Gesagte aufzugreifen, und zwar daß der ganze Leib voll Licht ist (bzw. sein soll). Dabei leitet sie eine paränetische Aussage ein: Was in V. 35 in negativer Richtung als Warnung gesagt worden ist, wird nun positiv als Mahnung ausgedrückt. Wenn also der ganze Leib voll Licht ist, was durch die anschließende partizipiale Wendung noch einmal in zur Finsternis abgrenzender Richtung verstärkt wird (vgl. V. 35), dann soll das so der Fall sein (vgl. den Imperativ in V. 35), wie es jedesmal dann vorliegt, wenn die Lampe (dich) mit ihrem Strahl beleuchtet bzw. erleuchtet.

Bezieht man dabei λύχνος in V. 36 auf die Lampe in V. 33 zurück<sup>29</sup>, dann kann sich eine glatte oder doch relativ glatte Lösung ergeben. Gerade in V. 33 geht es um eine Lampe, die Licht spendet und das Innere des Hauses oder Wohnraumes be-/erleuchtet (vgl. V. 33). Solch eine Lampe kann dann auch den Menschen bis ins Innere erleuchten und durchleuchten (vgl. φωτίζειν V. 36), und zwar gerade wenn in V. 33 und von da aus dann auch in V. 36 übertragen-bildlich an Jesus und seine Botschaft gedacht wird.

Indem so durch Lk 11,36 die Worte (Logien) in 11,33 und 11,34–36 miteinander verknüpft werden, kann sich eine geschlossene Komposition ergeben. Das ἔσται hebt sich

<sup>26</sup> Vgl. wieder Betz, Matthew VI.22f, und Allison, Eye.

<sup>27</sup> Nach W. Bauer (Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. K. Aland und B. Aland, Berlin/New York <sup>6</sup>1988, 1144) wird ὅλος im NT nie attributiv, meist prädikativ gebraucht. Doch mag immerhin attributiv »dein ganzer Leib« aber auch erwogen werden.

<sup>28</sup> So versuche ich die schwierige Kombination von ὡς ὅταν zu deuten.

<sup>29</sup> Diese Beziehung sieht etwa schon J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, (1773) <sup>3</sup>1855, z. St. Freilich ist mit ihr noch nicht gleich die richtige Deutung des ἔσται in V. 36 gegeben.

gerade von den Präsensformen in V. 34 f. ab. Es zeigt sich dabei dann für das Kerygma in V. 36 eine Verschiebung gegenüber V. 33. Während in V. 33 eine Missions- und Bekehrungspredigt im Blick ist<sup>30</sup>, scheint in V. 36 wegen der Wiederholung<sup>31</sup> so etwas wie eine Gemeindepredigt gemeint zu sein. Da das Ausgehen von einem »vorgängig« vorhandenen Licht entsprechend V. 34 zu einer falschen Heilssicherheit führen könnte, wird in V. 35 die Selbstprüfung (vgl. Lk 8,18) aufgetragen, die dann in V. 36 in Richtung Bewährung und Fundierung entfaltet und christologisch an V. 33 zurückgebunden wird.

---

<sup>30</sup> Gerade durch den Hinweis auf »die Eintretenden« in Lk 11,33 (vgl. auch 8,16) tritt die Bekehrungs- und Missionsverkündigung im Rahmen der Gemeinde- und Kirchenbildung bei Lukas in den Blick. Demgegenüber denkt Mt 5,15 durch das »im Haus« schon von vornherein stärker ekklesiologisch-vorfindlich.

<sup>31</sup> Vgl. den Konjunktiv-Präsens φωτίζη.

# 1Cor 7,25 Reconsidered (Paul a Supposed Adviser)

by K. G. E. Dolve

(Klintens väg 2, 41476 Göteborg, Schweden)

The words of 1Cor 7,25 γνώμη δὲ δίδωμι (nearly the same 2Cor 8,10) seem to me to mean “I take upon myself to ...”. A very good analogy is found in Thucyd. 1,128,7 and another one *ibid.*, 7,72,3. The first-mentioned passage is translated in LCL: “...: I make the proposal [if it seems good to you also, to marry your daughter and to make Sparta ... subject to you]”. What corresponds to ‘make the proposal’ is γνώμη ποιοῦμαι. The context (Pausanias of Sp. writing to the dominating ruler of the age in question) must include that Pausanias could not refuse to do what he himself proposed. There was an obligation or a commitment expressed, and we can safely assume that the noun and the verb together mean “take upon oneself”. Cf. Bailly<sup>1</sup> where the translation: “se résoudre à” is not quite adequate. The analogical expression of Paul is noun + verb (although another verb which is also of a rather indefinite use). The Greek verb of Paul is so general that it could probably be a substitute of the Thucydidean one. The crucial word is γνώμη which can certainly mean many things; among them are varieties of meaning that are not possible to render by means of one modern word only. It is obvious that the translators of ancient times into e. g. Syriac or Latin have had to master difficulties of such a kind that they are bound to guess-work now and then. So we have had a long tradition of interpreting the Greek γνώμη of the NT and especially of 1Cor 7,25 by means of the Latin *consilium*, here: advice. The Peshittah of the passage is *melkha*, also meaning ‘advice’. The main source of this is in the case of 1Cor 7,25 and 2Cor 8,10 that ‘commandment’ (1Cor 7,25 Vg. *praeceptum*, 2Cor 8,8 Vg. *non ... imperans*) belongs to the immediate surroundings. The translators feel that a contrast is required. Paul denies in both cases that he is commanding (2Cor 8,8: οὐ κατ’ ἐπιταγὴν λέγω, Vg. *non quasi imperans dico*), so it seemed natural in both cases to seek for an opposite of a command – and what could be better than a piece of advice? The Polybios-Lexikon<sup>2</sup> mentions among other things: Erkenntnis, Standpunkt, polit. Einstellung, Bestimmung, Vorsatz, Neigung [+ the dat.], Einverständnis, Beschluß, Sentenz etc. as German counterparts of the Greek noun we are discussing. Thucydides can even write (8,90,3): ἦν δὲ τοῦ τείχους ἡ γνώμη αὐτῆ ...: “The (hidden) calculation [= machination] connected with the wall was the following ...”

Bauer registers: »4 ... Absicht 5 Rat(schlag)«, but the NT passages he refers to are not ours, and it follows that Bauer has given up to see ‘advice’ behind our Greek

<sup>1</sup> A. Bailly, Dictionnaire Grec-Français, Paris 161950, 411a.

<sup>2</sup> I. A. der Dt. Akademie der Wissenschaften bearb. v. A. Mauersberger, Berlin 1956.

nomen so far as 1Cor 7,25 is concerned<sup>3</sup>. Herwerden<sup>4</sup> registers that Dio Cassius was free to write ἐν γνώμῃ ποιοῦμαι in the sense of ‘I intend to’ (ich beabsichtige). We observe that γνώμας ἐποιοῦντο used by Thuc. 3,36,2 does *not* mean ‘they intended to’. It is γνώμη that is the decisive word and the verb is supporting.

Hesychius<sup>5</sup> defines our Greek noun as διάθεσις ποιά τις. A purely bodily state or condition is excluded. We must assume that the lexicographer recognizes a wide application: any state of mind can be hinted at by means of the word apart from emotions. That confirms the variety of meaning possible. It seems however that bad states of mind are in fact seldom styled γνώμη, and an expression like ἀπὸ γνώμης (Aeschylus, Eum 674) is in itself laudatory. The Thucydidean πάσῃ τῇ γνώμῃ (6,45) is the opposite of disbelief (disbelief) mentioned immediately after it and excludes hesitation which is perhaps considered a weakness of the soul. ἀφ’ ἑαυτοῦ γνώμης (Thuc. 4,68,3) means ‘after having taken a decision that was solely his own’, whereas γνώμην ἔχειν (Thuc. 2,86,5) is ‘stick to one’s decision’. So the sense of decision (Bauer, Wb.: “Entscheidung”) is beyond doubt. But it seems to me that discussing some Thuc. passages referred to above and also other ones we must admit that a ‘decision’ mentioned e.g. 1,128,7 and 7,72,3 is conditioned (= is a preliminary decision), and so it is in fact a proposal plus a commitment – and that that is what you find analysing 1Cor 7,25.

It must be emphasized that the LXX of the Pentateuch does not use the noun in question and that the noun is rare and specialized in meaning in other parts and has a limited use in Dan alone among the LXX prophets. One case only is found in Ps or Sap, several cases in 2Macc. The frequent use in certain historical books of LXX is too one-sided to allow conclusions. The classical authors are indispensable aids in spite of the fact that Paul has neither acquired his Greek by delving into them nor by means of the LXX. Paul’s choice of words is peculiar (and personal?). E.g.: the very common adjective ἀγαθός is found almost everywhere in the LXX (an exception: 3Macc). Paul writing 1Cor (and like him the unknown author of the NT Apocalypse) avoids that adjective entirely. The whole authorship of Paul known to us has taken place without any use of the well-known adv. σφόδρα found nearly everywhere in the LXX. Paul as mastering Greek cannot have had the LXX as a pattern as he avoids words known to every reader of the LXX-collection.

The word ἐπιταγή (1Cor 7,25) should probably be taken in the sense of ordering (giving authoritative instructions) so that the singular form is more in the abstract and not referring to a special wording<sup>6</sup>. The Greek of Paul’s word following next is = ‘the Lord’s’ or ‘from the Lord’, but there are some (although not sufficient) reasons to think that this is an addition emanating from a need of balancing the verse 10. It is a fact that the tradition of the Peshittah and its (Arabic) ‘daughter’ offers ‘from God’, not

<sup>3</sup> W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. neubearb. Aufl. hg. v. K. und B. Aland, Berlin/New York 1988, 326. In Bauer’s third ed., Gießen 1937, the situation is the same in regard to 1Cor 7,25.

<sup>4</sup> Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum, comp. H. van Herwerden, Lugduni Bat 21910.

<sup>5</sup> Hesychii Alexandrini Lexicon, rec. K. Latte, Hauniae 1953, I 384.

<sup>6</sup> Cf. Thuc. 1,141,1, where the corresponding passive participle can be rightly translated ‘imposed by dictation’ as you find it in LCL of that passage.

'the Lord's'. Such cases are often to be judged according to the rule of *lectio brevior*. (Holy texts are expanded more often than shortened.) The addition, if there is such a one, is at least natural. What speaks against a shortened text of 1Cor 7,25 is the fact that the Mt Sinai Arabic Codex 151 (= daughter of the Peshittah) leaves out (is correcting?) the following words originally belonging to 1Cor 7,28: ἐὰν γῆμη παρθένος οὐχ ἤμαρτεν (MS B). We conclude that 7,25 *could* have been handled carelessly, as that is the case of 7,28. Then we assume that either κυρίου or θεοῦ is correct.

You may value the Peshittah + supraversion of 1Cor 7 highly or not, it is irrefutable that the noun ἐπιτογή of Tit 2,15 describes a human behaviour or quality, a way of behaving and acting, so why not think that the same noun of 1Cor 7,25 rather describes the acting than denotes a result of legislation? There is an adjective ἐπιτάκτης found in a patristic text and meaning "domineering" and by that *describing* a man<sup>7</sup>. I admit there is an opposition of two nouns in 7,25 but the first noun + ἔχω is denoting an attitude. Besides, the verb that is used first by Paul is not restricted to the present tense semantically; it also means completion just as the pres. ptcp. ἔχων means as well 'having received' (the pluperf. tense of a finite verb) in Xenophon, Anab 7,6,33: ἔχων ... ἔπαινον πολλὸν πρὸς ὑμῶν ἀπεπορευόμεν = "I was going away (travelling) as the one who had received a good deal of praise from you."

Now an investigation of the latter part of v. 25. I propose the following translation or something of the kind: 'in order to be a proxy in so far as the Lord (or because the Lord) has been and is merciful to me'.

What comes after δίδωμι should probably be regarded as one whole in which the three words concerning the mercy of the Lord have been interposed. ὡς is to be connected with the last words only, I think. Scholars<sup>8</sup> have overlooked the promise, perhaps not considered the possibility of it. That is partly because the noun πιστός has long been thought of as an ordinary describing word (adjective) whereas it is in fact in this case a technical term meaning 'fiduciary' and to be studied by means of inscriptions. Hans Lietzmann<sup>9</sup> has collected a good deal of Greek inscriptional evidence of that. So Paul does not say: 'I am faithful' but rather: 'I hope to be an agent, a fiduciary'. This must be viewed together with the sense of γνώμη discussed at length above. He feels an obligation or commitment to inspire and to direct his disciples into the best way of life. He is beginning without an explicit reference to his authority as an apostle of Christ.

One must admit that ὡς as expressing a purpose is not often used followed by interposed words and infinitives (exception is a common phrase like ὡς ἔπος εἰπεῖν) but there are Xenophon and some other authors later than Xenophon. Bauer<sup>10</sup> refers to some. Apart from what is found there I shall now quote Xenophon, Cyropaedia 1,2,8: πειν δε, ἦν τις διψῆ, κῶθωνα ὡς ἀπὸ τοῦ ποθαμοῦ ἀρύσασθαι = "to drink, if any one is thirsty, a soldier's drinking vessel in order to get water from the river". There cannot be the faintest doubt in regard to the meaning of the ὡς of this passage, and the author is counted intermediate in language between the more Attic ones and the later ones

<sup>7</sup> Cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford <sup>5</sup>1968, s. v.

<sup>8</sup> Ch. K. Barrett (*A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, BNTC 1968) translates: "who ... is trustworthy".

<sup>9</sup> H. Lietzmann, *An die Korinther I*, HNT 9, <sup>5</sup>1969, 33.

<sup>10</sup> Wb.<sup>6</sup> (s. Anm. 3) 1793.

whom we style Hellenistic. Cf. id., Anab 3,1,38: ὡς μὲν συνελόντι εἰπεῖν οὐδαμοῦ = “to state it generally: nowhere”. It is comprehensible that the possibility of the use of an otherwise well-known particle [ὡς] in Pauline context has been seldom (or never?) observed, but Luc 9,52 is an unmistakable case that has not been overlooked (in spite of the fact that MSS differ).

Other supports of the conjunction + inf. = ‘in order to’ is found in passages of Arrianos. Anab 3,21,4: ἐκτραπένας δὲ ἔξω τῆς ... ὁδοῦ ὡς ἐπὶ τὰ ὄρη ἰέναι ... = “that they had turned off the road in order to reach the mountains”<sup>11</sup>. Id., Anab 1,5,6: ὡς πάντοθεν ἐπιτίθεσθαι τοῖς ... = “so as to attack the [Macedonians] from all sides”. (My transl. in this case is that of Brunt.) Cf. Thuc 7,34,6: ... ἀντίπαλα μὲν καὶ ὡς αὐτοὺς ἑκατέρους ἀξιοῦν ... = “ending in a draw and so that either side claimed for itself ...”. There is a consequence, not an aim expressed in this last-mentioned passage. It seems however that the use of the particle to denote an aim has grown out of the one found with Thuc.

Is the last word of 1Cor 7,25 (= the infinitive of the verb ‘to be’) connected with an observable temporal sense? One could ask whether an inf. fut. would be more suited. The answer is probably that the word at issue covers several time-references. Compare how Paul expresses himself in Rom 1,20! The words ἀπὸ κτίσεως κόσμου of 1,20 must include by-gone times, but the preposition used in front of εἶναι (+ the def. article) as well as the finite verb placed at the end of the preceding clause make it necessary to think of the present and the future time. We are probably entitled to consider the last word of 1Cor 7,25 using that pattern, concluding that the particle ὡς of 1Cor 7,25 and the preposition εἰς plus the def. article of Rom 1,20 are equivalent in such a context and the time reference is rather indefinite in both cases.

I shall not now treat the relation of 7,25 and 7,26, but it seems appropriate to point out a fact that concerns the Peshittah. The beginning of the v. 25 is not exactly the same as in the Greek MSS. The first noun of the Peshittah is not a plural of what corresponds in Syriac to τῶν παρθένων. The Peshittah presents a word *b<sup>e</sup>thulutha* (sing. of an abstract noun), but another Syriac version, the one often called Harclensis, has been conformed to the Greek text. It seems that the Peshittah rendering is noteworthy because corresponding to a need of understanding better the Greek τοῦτο (3rd word of v. 26), the Harclensis perhaps sacrificing understanding.

The remarks of this paper cannot make quite clear how Paul views marital and non-marital life. A wider context would have been needed. The contents of the v. 25 justify a feeling that Paul and the followers of the ideal of virginity have reached an understanding. There is a hesitating and rational attitude observable on his side however, more particularly if we consult v. 28 too. Paul is not an enthusiast dealing with these questions. It is probable that a good deal of the Corinthians were.

<sup>11</sup> The LCL (transl. by J. A. Brunt, 1976) does not observe the special role of the particle.

# Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20)

von Dietrich Rusam

(Ebenhof, 8580 Bayreuth-Saas)

O. Lagercrantz hat in seiner Monographie »Elementum. Eine lexikologische Studie, Uppsala 1911« keinen einzigen vorpaulinischen bzw. von Paulus unabhängigen Beleg für die Formulierung στοιχεῖα τοῦ κόσμου anführen können<sup>1</sup>. Noch Anfang der 60er Jahre war A. W. Cramer kein solcher Beleg bekannt. Er vermutet in seiner Arbeit »Stoicheia tou kosmou. Interpretatie van een nieuwtestamentische term, Nieuwkoop 1961«, das Wort στοιχεῖα komme mit dem Genitivzusatz τοῦ κόσμου anderswo nicht vor<sup>2</sup>. Es ist das Verdienst von J. Blinzler, die bisher bekannten von Paulus unabhängigen Belege der Wortverbindung στοιχεῖα τοῦ κόσμου zusammengetragen und auf 11 erweitert zu haben<sup>3</sup>. In seinem Aufsatz »Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus«<sup>4</sup> verweist er auf folgende Stellen: Philo, Aet 109; Her 140.134; OrSib 2,206 f.; 3,79–82; 8,337 f.; Galen, Kommentar zu Hippocrates, NatHom 1,39; Pseudo-Lukian, Amores 19; Orph. Hymnen 5,4; Irenäus, AdvHaer 1,5,4; Clemens Alexandrinus, Exc Theod 48,3. Inhaltlich handelt es sich bei diesen Stellen nach Blinzler »immer um die vier (oder fünf) Grundstoffe«<sup>5</sup>.

Mit Hilfe des »Thesaurus Linguae Graecae« und der dazugehörigen Hard- und Software ist es heute möglich, die Anzahl der Belege der Wortverbindung »τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου« in der griechischen Literatur der Antike erheblich zu vergrößern<sup>6</sup>:

## 1. Galen aus Pergamon (129–199)

1.1 Kommentar zu Hippocrates, Elem 1,455: Hier stellt Galen zunächst fest, daß eine Mischung aus Erde und Wasser nur Schlamm (πηλός) ergibt. Die Früchte aber zum Beispiel seien nicht derselbe Schlamm, sondern hätten Anteil auch an Feuer und Luft. Und in gleicher Weise könne man sagen, daß Eiche und Feigenbaum aus den

<sup>1</sup> A. a. O., 44.

<sup>2</sup> A. a. O., 62.

<sup>3</sup> Blinzlers Aufsatz war G. Delling bei der Ausarbeitung des Artikels στοιχέω κτλ., ThWNT 7, 1964, 666–687, offenbar noch nicht bekannt. Delling vermutet hier (685/4) unter Berufung auf B. Reicke (The Law and This World according to Paul, JBL 70, 1951, 261) und H. Hegermann (Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum, TU 82, 1961, 161), der Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου sei wohl »von Paulus aufgebracht«.

<sup>4</sup> AnBib 17/18,2, 1963, 429–443.

<sup>5</sup> A. a. O., 441.

<sup>6</sup> Die Belege ließen sich unter Hinzuziehung der christlichen Autoren leicht vermehren.

Elementen der Welt entstanden seien (ἐκ τῶν τοῦ κόσμου στοιχείων γεγενῆσθαι). Jede andere οὐσία sei so aus den Elementen der Welt entstanden (ἄπασαν δὲ τὴν ἄλλην οὐσίαν ἐκ τῶν τοῦ κόσμου στοιχείων ὄρων γιγνομένην ἀπορεῖς παρὶ τῶν ζώων ὡσπερ οὐχὶ κάκεινων ἐντεῦθεν τρεφομένων).

1.2 A. a. O., 1,456: Hier fragt Galen, ob Ziegen, Schweine und Schafe aus den Elementen der Welt entstanden sind (πότερον οὖν αἶγες μὲν καὶ σῦες καὶ οἶες ἐκ τῶν τοῦ κόσμου γεγόνασι στοιχείων, οἱ δὲ ταῦτ' ἐσθίοντες ἐξ ἄλλου τινὸς ἢ τὴν πρώτην γένεσιν τε καὶ αὐξήσιν ἢ τὴν νῦν ἔχουσι τροφήν;). Kurz darauf stellt er erneut fest, daß die Hülsenfrüchte und überhaupt alle Früchte aus den Elementen der Welt entstanden seien und aus diesen wiederum die Lebewesen geboren, ernährt und gefördert würden (καὶ γὰρ ὄσπρια καὶ καρποὶ πάντες ἐκ τῶν τοῦ κόσμου στοιχείων γεγόνασι καὶ τούτων τὰ ζῶα καὶ γεννᾶται καὶ τρέφεται καὶ αὐξάνεται). Von daher sei es nötig, mutig auszusprechen, daß Erde, Wasser, Feuer und Luft allen gemeinsam sei und sie die ersten Elemente seien; denn als erste seien diese auch die einfachsten Körper von denen, die es auf der Welt gibt (καὶ χρὴ θαρροῦντως ἀποφαίνεσθαι γῆν καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ ἀέρα πάντων εἶναι κοινὰ καὶ πρώτα στοιχεῖα. πρώτα γὰρ ἐστὶ ταῦτα καὶ ἀπλοῦστατα σώματα τῶν ἐν τῷ κόσμῳ).

1.3 A. a. O., 1,472 stellt Galen fest, daß »wir«, die Menschen, die »reinen« (εἰλικρινῆ) στοιχεῖα τοῦ κόσμου häufig gebrauchen; in der darauf folgenden Aufstellung erwähnt er dann den Nutzen des Wassers, der Luft und des Feuers für den Menschen<sup>7</sup>: καίτοι καὶ εἰλικρινέσι χρώμεθα τοῖς τοῦ κόσμου στοιχείοις πολλακίς, ὕδατι μὲν ὀσημέραι καὶ πίνοντες καὶ λουόμενοι καὶ ἄλλως ὀπωσοῦν, ἀέρι δὲ περικειμένῳ πανταχόθεν ἡμῖν καὶ διὰ τῆς εἰσπνοῆς ἔλκομένῳ. καὶ μὲν δὴ καὶ κατεψυγμένοι πολλακίς ἐδεήθημεν πυρός.

1.4 Eine vollständige Auflistung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου findet sich darüber hinaus in Galens Kommentar zu Hippocrates, NatHom 15,58. Hier stellt Galen auch ausdrücklich fest, daß jedes Seiende (ἐκαστον τῶν ὄντων) aus den στοιχεῖα τοῦ κόσμου, d. h. aus Erde, Wasser, Luft und Feuer, besteht (συνέστη) und wieder zu ihnen zurückkehrt (ἀπεχώρησεν)<sup>8</sup>: ὅθεν γὰρ ἐκαστον τῶν ὄντων συνέστη, φησὶν, ἐνταῦθα καὶ ἀπεχώρησεν, εἰς τὰ κοινὰ δηλονότι στοιχεῖα τοῦ κόσμου, γῆν ὕδωρ ἀέρα τε καὶ πῦρ.<sup>9</sup>

2. Mark Aurel (121-180), Soliloquia 1,18,1: Mark Aurel scheint hier in gleicher Weise wie Galen und andere vorauszusetzen, daß mit dem Tode das Verstorbene (τὸ ἀποθανόν)

<sup>7</sup> Vgl. den letzten Satz im vorherigen Paragraphen, in dem Galen begründet, warum Feuer, Wasser, Luft und Erde στοιχεῖα genannt werden: οὔτε γὰρ ἀχρηστος ἢ περὶ τῶν στοιχείων θεωρία διὰ τοῦτ' ἂν εἰκότως νομισθεῖη, διότι μηδὲν αὐτῶν ἄμικτον ἑτέρου τοῖς σώμασιν [ἡμῶν] προσφερόμεθα, οὔτε διὰ τοῦτο πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ κακῶς εἴρηται στοιχεῖα, διότι τοῖς μὲν ἐξ αὐτῶν χρώμεθα γεγυνοσὶ, μόνον δ' αὐτῶν ἐκαστον ἰδίᾳ καὶ καθ' αὐτὸ παντάσασιν ἀχρηστον ὑπάρχει.

<sup>8</sup> Diese Auffassung ist gut stoisch. Nach der Auffassung Epiktets ist der Tod nichts Schreckliches; durch ihn geht der Mensch dorthin, von wo er gekommen ist, zu den στοιχεῖα (Diss 3,13,14 f.).

<sup>9</sup> Einen weiteren Beleg der Formulierung στοιχεῖα τοῦ κόσμου hatte bereits Blinzler ausgemacht: Kommentar zu Hippocrates, NatHom 15,95 (allerdings verwendet Blinzler eine andere Ausgabe: Kommentar zu Hippocrates, NatHom I,39; vgl. Blinzler, Lexikalisches [s. Anm. 4] 441 Anm. 5).

sich in die στοιχεῖα sowohl des Kosmos als auch in die eigenen auflöst: "Ἐξω τοῦ κόσμου τὸ ἀποθανόν οὐ πίπτει. εἰ ὧδε μένει καὶ διαλύεται εἰς τὰ (<)ἴδια, ἃ στοιχεῖά ἐστι τοῦ κόσμου καὶ σά. καὶ αὐτὰ δὲ μεταβάλλει καὶ οὐ γογγύζει<sup>10</sup>.

Auffällig ist hier die Parallelität mit einem Gedanken aus Galens Kommentar zu Hippocrates, NatHom 15,58, wo Galen davon spricht, daß jeder der Seienden nicht nur aus den στοιχεῖα τοῦ κόσμου besteht (συνέστη)<sup>11</sup>, sondern auch wieder zu ihnen zurückkehrt (ἀπεχώρησεν). Wenn Mark Aurel aber die Überzeugung mit Galen teilt, so hat auch er hier – wie Galen – die vier στοιχεῖα Erde, Wasser, Luft und Feuer im Blick<sup>12</sup>.

Darüber hinaus verbindet Mark Aurel mit Galen der Gedanke, daß jedes Lebewesen aus den στοιχεῖα zusammengesetzt ist<sup>13</sup> und daß der Tod die Auflösung dieser Mischung bedeutet: ἐπὶ πᾶσι δὲ τὸν θάνατον ἴλεω τῇ γνώμῃ περιμένοντα ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ λύσιν τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἕκαστον ζῶον συγκρίνεται<sup>14</sup> (Soliloquia 2,17,2; vgl. Galens Kommentar zu Hippocrates, NatHom 15,58).

3. Nach Sextus Empiricus<sup>15</sup>, PyrrHyp 3,152, waren die Pythagoräer der Überzeugung, die Zahlen seien die στοιχεῖα τοῦ κόσμου<sup>16</sup>: αὐτίκα γοῦν οἱ ἀπὸ τοῦ Πυθαγόρου καὶ στοιχεῖα τοῦ κόσμου τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι λέγουσιν.

<sup>10</sup> »Das Gestorbene fällt nicht aus der Welt. Wenn es hier bleibt, so wird es auch aufgelöst in die eigenen Bestandteile, die die Elemente der Welt und deine Elemente sind. Auch sie selbst verwandeln sich und murren nicht.«

<sup>11</sup> Vgl. zu diesem Gedanken auch Mark Aurel, Soliloquia 2,17,2, wo er feststellt, daß der Tod nichts anderes ist als die Auflösung in die στοιχεῖα, aus denen jedes Lebewesen zusammengesetzt ist (οὐδὲν ἄλλο ἢ λύσιν τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν ἕκαστον ζῶον συγκρίνεται).

<sup>12</sup> Vgl. o. Anm. 8.

<sup>13</sup> Vgl. Mark Aurel, Soliloquia 2,3,1, wo den στοιχεῖα die συγκρίματα (zusammengesetzten Dinge) gegenübergestellt werden: σφῆζουσι δὲ κόσμον, ὡσπερ αἱ τῶν στοιχείων, οὕτως καὶ αἱ τῶν συγκριμάτων μεταβολαί. Diese Ansicht ist in der Antike weit verbreitet. Nach Albinus, Epit 12,2; Diogenes Laertius 3,70; 7,136; Philo, Her 134; 140; SpecLeg 1,209; Josephus, Ant 3,183; Hermas, Vis 3,13,3 u. a. setzt sich der Kosmos aus den Elementen zusammen. Daß auch die Auffassung, der Mensch bestünde aus einer Mischung der Elemente, weit verbreitet war, zeigen folgende Belege: Plato, Theact 201c; Tim 73c; 78b; Epiktet, Diss 3,13,14f.; Philo, SpecLeg 1,294; Act 29; 4Makk 12,13; Athenagoras, Res 3,2 u. a.

<sup>14</sup> »... der auf alle wartende Tod ist nach heiterer Meinung, daß er nichts anderes ist als die Auflösung der Elemente, aus denen jedes Lebewesen besteht.«

<sup>15</sup> Der Skeptiker Sextus Empiricus wirkte Ende des 2. Jh.s, war also ein Zeitgenosse Galens und Mark Aurels.

<sup>16</sup> Daß tatsächlich von den Pythagoräern die Zahlen als στοιχεῖα angesehen wurden, war bereits Aristoteles bekannt. In seiner Metaphysik 985b23–986a3 spricht er davon, daß nach Überzeugung der Pythagoräer die Zahlen die Elemente alles Seienden seien und der ganze Himmel Harmonie und Zahl sei (τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν). Alexander unterscheidet in seinem Kommentar zu dieser Stelle bereits genau zwischen den Zahlen der Pythagoräer und dem, »was wir στοιχεῖα nennen, wie z. B. Erde und die anderen«, während bei Aristoteles diese Unterschei-

Daß Sextus Empiricus sich bewußt ist, daß es auch andere Auffassungen über die στοιχεῖα (τοῦ κόσμου) gibt, wird aus PyrrHyp 3,30–33 deutlich<sup>17</sup>. Mit dem Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου ist nach Auffassung des Sextus Empiricus nichts anderes gemeint als ἡ ἀρχὴ πάντων. Dabei benutzt er die Aufzählung der verschiedenen Schulmeinungen über die στοιχεῖα (τοῦ κόσμου) als Beleg dafür, daß es keine sichere Aussage über die ἀρχὴ πάντων geben könne.

#### 4. Alexander von Aphrodisias<sup>18</sup>

4.1 Er teilt mit Galen die Meinung, daß es vier bzw. unter Einschluß eines κυκλοφορ (ἡτ)ικὸν σώμα fünf στοιχεῖα τοῦ κόσμου gebe: εἶρηκε δὲ καὶ περὶ τῶν στοιχείων τῶν σωματικῶν ἐν ἐκείνῃ τῇ πραγματείᾳ, πόσα τε, [καὶ ποῖα καὶ τίνα] ὅτι πέντε τὰ πάντα, καὶ τίνα, ὅτι τὰ τέσσαρα μετὰ τοῦ κυκλοφορικοῦ σώματος πέμπτου· ταῦτα γὰρ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. τὸ γὰρ ποῖα δηλωτικὸν ἂν εἴη τοῦ τίνα (Kommentar zu Aristoteles, Meteorol 2,1)<sup>19</sup>.

Auffällig ist, daß Alexander hier von σωματικὰ στοιχεῖα spricht. Eine Stelle (§ 802 f.) aus Alexanders Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles wirft Licht auf die

ding erst angelegt ist (ὁμοιώματα δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ ὄντα καὶ γινόμενα ἡγοῦντο ἐν τούτοις εἶναι, τουτέστι τοῖς ἀριθμοῖς, ἢ ἐν τούτοις τοῖς σώμασιν ἃ στοιχεῖα φαμεν, οἷον γῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπήνεγκε — Kommentar zu Aristoteles, Metaphysik 38). Was Aristoteles selbst angeht, so kann auch er in Metaphysik 1081a14–17 von den στοιχεῖα τοῦ ἀριθμοῦ sprechen. Hier deutet Aristoteles an, daß er zwischen einem Bereich der Zahlen und deren στοιχεῖα und dem Bereich der Ideen unterscheidet (ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἐστὶν ἐκ τοῦ ἐνός καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου, καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα λέγονται τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι, τάξαι τε οὔτε προτέρας ἐνδέχεται τῶν ἀριθμῶν αὐτὰς οὔθ' ὑστέρας). Alexander von Aphrodisias setzt sich mehrmals mit der Meinung auseinander, es gebe 24 στοιχεῖα. In seinem Kommentar zu Aristoteles, Metaphysik (§ 789) spricht er von 24 στοιχεῖα und fügt sofort an: ἡμεῖς μὲν γὰρ τέσσαρα λέγοντες τὰ στοιχεῖα κράσιν τε αὐτῶν καὶ ἀλλοιώσιν δυνάμεθα λέγειν, ὡς ἐκ τῆς κράσεως αὐτῶν καὶ ἀλλοιώσεως δύνασθαι γίνεσθαι ἄλλα τινὰ παρὰ ταῦτα. Diese Belege mögen illustrieren, daß die Zahlen als στοιχεῖα wie auch die Buchstaben in der Regel (auszunehmen sind hier wohl die »sogenannten« Pythagoräer) eine abgeleitete Bedeutung haben. Wenn von den στοιχεῖα τοῦ κόσμου die Rede ist, sind in der Regel Feuer, Wasser, Erde und Luft als στοιχεῖα σωματικὰ (bzw. τοῦ ἀνθρώπου) gemeint.

<sup>17</sup> Sextus zählt hier verschiedene Meinungen bezüglich der ἀρχὴ πάντων bzw. der Elemente auf, z. B. habe Pherekydes sich für die Erde ausgesprochen, Thales für das Wasser, Anaximander für das ἄπειρον, Anaximenes und Diogenes für die Luft, Hipposas für das Feuer, Xenophanes für Erde und Luft, Oinopides für Feuer und Luft, Hippon für Feuer und Wasser, Onomakritos für Feuer, Wasser und Erde und die um Empedokles und die Stoiker für Feuer, Wasser, Luft und Erde. Die um Aristoteles hätten zu den vieren schließlich noch das κυκλοφορητικὸν σώμα hinzugefügt...

<sup>18</sup> Alexander war Peripatetiker und wurde um 198 unter Septimus Severus nach Athen berufen. Seine Kommentare zu aristotelischen Werken standen auch bei den Neuplatonikern in hohem Ansehen.

<sup>19</sup> Für Alexander ist es keine Frage, daß es sich bei diesen vier στοιχεῖα um Feuer, Wasser, Luft und Erde handelt (vgl. Mixt 230; Probl 2,14; Kommentar zu Aristoteles, Metaphysik 828; 830 u. ö.).

Frage, warum er den στοιχεῖα das Attribut σωματικά beilegt. Danach ist zu unterscheiden zwischen den στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπου, die vier sind, und den στοιχεῖα τοῦ ἀριθμοῦ bzw. τῆς γραμμῆς bzw. τοῦ ἐπιπέδου. Grundeigenschaft eines στοιχείου nach Alexander ist hierbei: Ein στοιχεῖον sagt über das etwas aus, dessen στοιχεῖον es ist.

Bei Alexander finden wir also sowohl die Ansicht, die στοιχεῖα seien die Kategorie des Viel und des Wenig (Kommentar zu Aristoteles, Metaphysik 802 f.), als auch die Ansicht, es gebe vier bzw. fünf στοιχεῖα, nämlich Feuer, Wasser, Erde, Luft und evtl. noch das κυκλοφορικὸν σῶμα (Kommentar zu Aristoteles, Meteorol 2,1). Nach Alexander muß aber die eine Aussage die andere nicht ausschließen. Dies wird deutlich an der soeben zitierten Stelle aus dem Kommentar zu Aristoteles, Metaphysik 803. Dort setzt Alexander bei seinen Lesern ein Wissen um die vier στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπου voraus. Dieses verwendet er, um die Funktion und Bedeutung der στοιχεῖα τῶν ἀριθμῶν zu erläutern. Die στοιχεῖα τῶν ἀριθμῶν sind also im Grunde nur abgeleitete στοιχεῖα, deren Funktion nur anhand der στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπου bzw. τοῦ κόσμου erläutert werden kann.

Doch Alexander kann auch die 24 Buchstaben selbst als στοιχεῖα bezeichnen. Im Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles 835,5 ist innerhalb eines kurzen Absatzes dreimal von den 24 (κδ) στοιχεῖα und einmal von den 4 (δ) στοιχεῖα die Rede. Hier wird zugleich deutlich, daß die 24 στοιχεῖα nur abgeleitete Bedeutung für Alexander haben. Im Grunde gibt es nur vier; deshalb kann er sagen, der Kosmos sei gleich den 24 στοιχεῖα, weil die Tierkreiszeichen 12 sind, die Bälle aber acht und die στοιχεῖα 4 seien (... ἢ ὅτι ὁ κόσμος ἴσος ἐστὶ τοῖς κδ στοιχείοις, ὅτι τὰ μὲν ζῳδια ἰβ ἔστιν, αἱ σφαῖραι δὲ ὀκτώ, τὰ δὲ στοιχεῖα δ, ἢ ὅτι ...).

4.2 In Fat (περὶ εἰμαρμένης) 203,22 spricht Alexander von der σωτηρία τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου. Es geht Alexander hier um die Frage, wodurch es verhindert werden kann, daß etwa ein Sohn seinen Vater tötet und seine Mutter heiratet. Geschieht das etwa durch die σωτηρία τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου? Es geht ihm in diesem Abschnitt um die σωτηρία αὐτοῦ τε τοῦ κόσμου καὶ τῆς τῶν ἐν αὐτῷ τάξεως. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου stehen für den κόσμος und die Ordnung in ihm. Werden sie bewahrt (σωτηρία), werden auch der Kosmos und seine Ordnung bewahrt (τί τῆς ἐν κόσμῳ διοικήσεως ἐκ τούτων ἔχειν εὐλογον τὴν σωτηρίαν, ὡς καὶ τὸν Ἀπόλλων φοβεῖσθαι μὴ τι παρέλθῃ τούτων ἀπρακτον; πότερον ἐμπόδια μὴ γινόμενα τῇ τῶν ἀνθρώπων κατὰ πόλεις τε καὶ νόμους οἰκῆσει, ἢ τῇ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ, ἢ τῇ τῶν θείων εὐτάκτῳ τε καὶ αἰδίῳ περιφορᾷ ἢ τίνι τῶν ἐξ ὧν τὸν κόσμον συνεστάναι τε καὶ διοικεῖσθαι κατὰ λόγον συμβέβηκεν;). Inhaltlich bleibt an dieser Stelle allerdings offen, was Alexander genau unter den στοιχεῖα hier versteht: die Buchstaben oder die physikalischen Elemente Feuer, Wasser, Luft, Erde?

5. Am Ende des 2. Jh.s n. Chr. dürften auch die Oracula Chaldaica (Χαλδαϊκὰ λόγια), ein griechisches Gedicht in Hexametern, wohl im Orient entstanden sein<sup>20</sup>. Die Oracula Chaldaica enthalten »sehr viel philosophische Spekulation, in der wir platonische Lehren mit pythagoreisch-orphischen und stoischen durchsetzt finden«<sup>21</sup>. In OrCh 39 heißt es: "Ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμόν πυριβριθῆ ἔρωτος,

<sup>20</sup> Vgl. W. Kroll, Art. Χαλδαϊκὰ λόγια, PRE III/2, 1970, 2045/41 f.46.

<sup>21</sup> A. a. O., 2045/10–13.

ὄφρα τὰ πάντα μένη χρόνον εἰς ἀπέραντον ἔρῶντα, μηδὲ πῆση τὰ πατρὸς νοερῶ ὑφασμένα φέγγει ᾧ σὺν ἔρωτι μένει κόσμου στοιχεῖα θέοντα.

Hier bleibt ebenfalls offen, was mit den κόσμου στοιχεῖα θέοντα gemeint ist. Es wird nur über sie gesagt, sie seien (fest-)gesetzt (θέοντα). In OrCh 39 wird der ἔρος als Band vorgestellt, das die κόσμου στοιχεῖα θέοντα zusammenhält, ὄφρα τὰ πάντα μένη χρόνον εἰς ἀπέραντον ἔρῶντα, μηδὲ πῆση. Dieser Gedanke, daß die Liebe die verbindende Macht unter den Elementen ist, taucht bereits bei Empedokles auf: Frg 17,7 f.; 26,5 f.; 20,2–5; 21,7 f. Empedokles, der allerdings noch nicht von στοιχεῖα, sondern von ῥιζώματα πάντων (Frg 6,1) spricht, darf mit seiner Überzeugung, daß alles aus verschiedenen Mischungen von Feuer, Erde, Wasser und Luft besteht, als Begründer der Elementenlehre gelten<sup>22</sup>. So kann auch die Anschauung von OrCh 39 auf Empedokles zurückgeführt werden, zumal auch hier offenbar alles (τὰ πάντα bzw. τὰ πατρὸς νοερῶ ὑφασμένα φέγγει) als aus den κόσμου στοιχεῖα θέοντα bestehend gedacht wird<sup>23</sup>. Mit hoher Wahrscheinlichkeit handelt es sich also bei den κόσμου στοιχεῖα θέοντα um die physikalischen Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft.

Weitere außerchristliche Belege der Wortverbindung στοιχεῖα τοῦ κόσμου finden sich erst wieder im 4. Jh. n. Chr. bei Themistius<sup>24</sup> und dann im 5. Jh. n. Chr.<sup>25</sup>.

6. Die Untersuchung der zusätzlichen Belege für die Wortverbindung στοιχεῖα τοῦ κόσμου in der außerchristlichen Literatur der Antike zeigt ein erstaunlich geschlossenes Bild:

Nahezu alle gefundenen Belege deuten darauf hin, daß hinter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου die vier physikalischen Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft zu vermuten sind<sup>26</sup>. Einzige Ausnahme ist der Hinweis bei Sextus Empiricus, daß die Pythagoräer die Zahlen als στοιχεῖα τοῦ κόσμου ansahen.

Was die neutestamentlichen Belege der Wortverbindung στοιχεῖα τοῦ κόσμου angeht (Gal 4,3; Kol 2,8,20), so dürfen wir folgern:

Die Bezeichnung στοιχεῖα ohne das spezifizierende Genitiv-Attribut τοῦ κόσμου wäre insofern nicht eindeutig gewesen, als mit ihr nicht nur die physikalischen Elemente – Feuer, Wasser, Erde, Luft –, sondern auch Zahlen oder Buchstaben, Gestirne oder Elementargeister o. a. gemeint sein könnten<sup>27</sup>. Die Wortverbindung στοιχεῖα τοῦ κόσμου dagegen schließt aus, daß es sich hier um andere Elemente als um die vier bzw. fünf physikalischen handeln könnte. Der lexikalische Befund läßt keinen anderen Schluß zu.

<sup>22</sup> Vgl. M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909, 228 f.; E. Schweizer, *Die »Elemente der Welt« Gal 4,3.9; Kol 2,8.20*, in: ders., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze*, Zürich 1970, 147–163: 153; Delling, *στοιχέω* (s. Anm. 3) 672/8–12.

<sup>23</sup> Ähnliche Gedanken waren bereits bei Galen aufgetaucht (s. o. S. 120).

<sup>24</sup> Kommentar zu Aristoteles, *Anim* 5,3,11.

<sup>25</sup> Vgl. den Neuplatoniker Syrianus, *Kommentar über περὶ ἰδεῶν* 13,14, sowie Damascius, *Prinzip* 1,209. Weitere Belege finden sich bei dem Neuplatoniker Simplicius (erste Hälfte des 6. Jh.s), *Kommentar zu Aristoteles, Cael* 7,308.555, und bei Johannes Philoponus (ca. 470–550), *AetMund* 380; 489; 494; 495; 503 u. ö.

<sup>26</sup> Hier sind auch die neun bereits von Blinzler, *Lexikalisches* (s. Anm. 4) gefundenen außerchristlichen Belege einzuordnen.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu die Zusammenstellung bei Blinzler, *Lexikalisches*, 430–439.

Die Vermutung E. Lohses<sup>28</sup> und H. Schliers<sup>29</sup>, es handele sich bei den στοιχεῖα τοῦ κόσμου um »belebte Geister«, entbehrt lexikalisch jeder Grundlage, da sich für diese Wortverbindung dafür kein einziger Beleg findet. Das beigebrachte Material erhärtet vielmehr die von J. Blinzler<sup>30</sup>, G. Dellinger<sup>31</sup>, E. Schweizer<sup>32</sup> und P. Vielhauer<sup>33</sup> vertretene Auffassung, daß es sich bei den στοιχεῖα τοῦ κόσμου um die vier bzw. fünf physikalischen Elemente handelt.

---

<sup>28</sup> Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK 9, <sup>15</sup>1977, 147.

<sup>29</sup> Der Brief an die Galater, KEK 7, <sup>4</sup>1965, 191; vgl. auch Dibelius, Geisterwelt (s. Anm. 22) 229.

<sup>30</sup> Lexikalisches (s. Anm. 4).

<sup>31</sup> στοιχέω (s. Anm. 3).

<sup>32</sup> Die »Elemente der Welt« (s. Anm. 22) 160 f., sowie ders., Slaves of the Elements and Worshipers of Angels: Gal 4:3, 9 and Col 2:8, 18, 20, JBL 107, 1988, 455–468: 466.

<sup>33</sup> Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief, in: Rechtfertigung. Festschrift E. Käsemann, hg. v. J. Friedrich u. a., Tübingen/Göttingen 1976, 543–555: 550.

# The Thessalonians as a Missionary Congregation: 1Thessalonians 1,5–8

by James Ware

(515 Prospect St., New Haven, Connecticut 06511, USA)

It is striking that Paul nowhere in his letters commands his congregations to preach the gospel<sup>1</sup>. This observation raises the question whether Paul thought of his congregations as continuing his missionary activity, and if so, in what way. I will focus attention on 1Thess 1,5–8 for the light that it may shed on this question.

These verses appear near the beginning of the extended thanksgiving which makes up the first three chapters of the letter (1,2–3,13)<sup>2</sup>. Paul begins by giving thanks for the Thessalonians' active faith (1,3). The apostle then turns his attention specifically to their initial reception of the gospel (1,4 f.). This is signalled already in v. 4 by the choice of ἡγαπημένοι (instead of ἀγαπητοί), which directed the attention of the Thessalonians to that time in the past when they became God's beloved (their conversion)<sup>3</sup>. Paul then goes on to recall, as proof of the Thessalonians' election by God, the spiritual power and conviction with which the gospel came to them. The power of the Spirit at work in them was evident in their acceptance of the apostle's message (1,5).

Paul continues by stating that the Thessalonians had become his imitators (1,6)<sup>4</sup>. The concept that the teacher provided a model or pattern for others was a commonplace

---

<sup>1</sup> H. Greeven (Die missionierende Gemeinde nach den apostolischen Briefen, in: Sammlung und Sendung. Vom Auftrag der Kirche in der Welt, FS D. H. Rendtorff, eds. J. Heubach and H. Ulrich, Berlin 1958, 59–71: 66) has called attention to the lack of such a command anywhere in New Testament epistolary literature. The issue was earlier taken up by D. van Swigchem, *Het missionair karakter van de Christelijke gemeente*, Kampen 1955, 109–141. Paul's instructions in Phil 2,16 (λόγον ζωῆς ἐπέχοντες) may constitute such a missionary command, but this is disputed. The passage requires further study.

<sup>2</sup> Cf. P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, BZNW 20, 1939, 16–27.

<sup>3</sup> The use of the perfect participle instead of the simple adjective is uncommon, and in early Christian literature almost always occurs in contexts which allude to conversion (cf. 2Thess 2,13; Col 3,12; Jude 1; IgnRom inscrip.). See H. Schlier, *Der Apostel und seine Gemeinde*, Freiburg 1972, 20. On the Jewish background of this language, see E. Pax, *Beobachtungen zur Konvertitensprache im ersten Thessalonicherbrief*, SBFA 21, 1971, 220–262: 234.

<sup>4</sup> The plural ἡμῶν is best taken with reference primarily to Paul himself, as throughout the letter (cf. 3,1.2.6). The Thessalonians had also become imitators of the Lord (καὶ τοῦ κυρίου), and indeed the apostle regarded himself as a model for the churches only by virtue of his imitation of the Lord (1Cor 11,1). However, as the word order

in Paul's day<sup>5</sup>. But Paul's understanding of the nature of this imitation is here unique. When imitation is discussed in other ancient writers, one normally finds the characteristics of the model delineated as well<sup>6</sup>. The reader is in fact led to expect this by 1,5b: καθὼς οἴδατε οἱοὶ ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν δι' ὑμᾶς. But, significantly, Paul points to the Thessalonians' reception of the gospel as the decisive element: they became his imitators because of their acceptance of the word amid great affliction, with joy of the Holy Spirit (1,6). The Thessalonians became Paul's imitators, as the power of the Spirit present in the gospel, which was at work in his ministry, became effectual also in them<sup>7</sup>.

As a result the Thessalonians had in turn themselves become an example (ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπων) to all the believers in Macedonia and Achaëa (1,7). Paul elaborates on this point in the following verse: "For from you the word of the Lord has sounded forth, not only in Macedonia and Achaëa, but everywhere your faith toward God has gone forth, so that we have no need to say anything" (1,8). The γάρ is significant, for it indicates that in 1,8 Paul is explaining how the new believers became a τύπος for others. They became an example by virtue of the fact that the word of the Lord, which they had received, had in turn sounded out from them<sup>8</sup>. The Thessalonians had not only received the apostle's message, but were also themselves active in communicating it to others.

It is the gospel, accordingly, which is central to the conception of imitation in 1Thess 1,5–8. The apostle brought the gospel to them in the power of the Spirit and thus provided a model for the Thessalonians (1,5). In their acceptance of the gospel through the Spirit's activity the Thessalonians became imitators of Paul (1,6). Through the sounding out of the gospel from them the new converts became in turn a model for other believers (1,7f.)<sup>9</sup>.

---

indicates (καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου), Paul is not concerned here to stress this point, but rather emphasizes his own role as a model for the Thessalonians.

<sup>5</sup> See for example Sen., Ep 5,3; 6,5; 11,8–10; 20,9; Epict., Diss 3,22,80. Paul's use of the motif differed from that of others (except the Cynics) in the confidence with which he offered himself as an example. Cf. Sen., Ep 27,1–4; De vita beata 17,1–18,2, and see A. Malherbe, Exhortation in 1 Thessalonians, in: Paul and the Popular Philosophers, Minneapolis 1989, 49–66: 56f.

<sup>6</sup> See for example PsIsoc., Ad Dem 9f.; Isoc., Nic 29–47; Lucian, Nigr 26. See in addition B. Fiore, The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles, Rome 1986, 51–55,73–77,89f. and 146f.

<sup>7</sup> Cf. F. Laub, Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus, Regensburg 1973, 81–84.

<sup>8</sup> "The word of the Lord" (ὁ λόγος τοῦ κυρίου) is a synonym for the gospel message, and cannot refer to mere reports of the Thessalonians' conversion (*pace* W. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter, Neukirchen 1979, 130f.; rightly B. Henneken, Verkündigung und Prophetie im ersten Thessalonicherbrief, Stuttgart 1969, 62f.). This word of the Lord is the same as that which Paul describes elsewhere in the letter as "the word of God" (2,13), or simply as "the word" (1,6), or more often as "the gospel" (1,5; 2,2.4.8.9; 3,2).

<sup>9</sup> In light of 1,5–8 the language which Paul uses at the beginning of his thanksgiving to describe the activity of the new converts (1,3) is interesting. The noun κόπος,

It is clear from the foregoing that Paul regarded the Thessalonians' successful imitation of him as bound up in their participation with him in the extension of the gospel. This bears upon the question of the character of the relationship which Paul had established and sought to foster between himself and his converts at Thessalonica. In affirming that through their sharing in the extension of the gospel the Thessalonians had become themselves an example for imitation, Paul might seem to be blurring or even effacing any distinction between his own function as an apostle and that of the members of the community which he founded<sup>10</sup>. But it may be instructive in this connection to compare the way in which Paul describes the communication of the word by the Thessalonians in 1,8 with the way he describes his own ministry elsewhere in the letter.

It is noteworthy that in his description in 1,8 Paul does not emphasize the activity of the Thessalonians in the spread of the word, but the dynamic power of the word which sounded out from them. It is not the Thessalonians themselves, but the word of the Lord, which is the subject of the action of the verb. It is also significant that Paul writes ἀφ' ὑμῶν here instead of ὑφ' ὑμῶν or δι' ὑμῶν. The Thessalonians are thus portrayed, not as the bearers of the word, but only as its point of departure. The word is pictured as an active force, radiating out from the Thessalonians by its own power.

Paul's description of his own missionary activity in 2,1–12 is strikingly different. Paul begins his account of his preaching in Thessalonica in this way: "For you yourselves know, brothers, that our entrance to you was not vain, but although we had suffered before and been mistreated (just as you know) at Philippi, we were bold in our God to speak the gospel of God to you amid great struggle" (2,1f.). Paul refers to his message as "the gospel of God." We have seen that there was no essential difference in content between this gospel preached by Paul and "the word of the Lord" which emanated from the Thessalonians. However, it is significant that here τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ appears as the object of an active verb, the subject of which is Paul himself. This is the case in every instance of τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ in 2,1–12<sup>11</sup>. In this way Paul lays stress upon his role as the proclaimer of the gospel.

---

together with the cognate verb κοπιᾶω, is Paul's favorite term for his evangelistic work (e. g., 1Thess 3,5; 1Cor 3,8; 15,10; 2Cor 10,15; Gal 4,11; Phil 2,16). Likewise ἔργον and its cognates are frequently used by Paul with reference to the work of spreading the gospel (e. g., 1Thess 3,2; Rom 16,3,21; 1Cor 3,9.13–15; 9,1; 16,10; Phil 1,22; 2,30). In using this language Paul alludes already at the beginning of the thanksgiving in 1,3 to the evangelistic activity of the Thessalonians, which was the end result of their successful imitation of him described in 1,5–8. Cf. Schlier, *Apostel* (above n. 3) 19.

<sup>10</sup> H. Koester (*Apostel und Gemeinde in den Briefen an die Thessalonicher*, in: *Kirche*, FS G. Bornkamm, eds. D. Lührmann and G. Strecker, Tübingen 1980, 287–298: 289) argues on the basis of 1Thess 1,7f. that the Thessalonians exercised "the preaching function of the apostle" in such a way that the apostolic office had for Paul "no theological precedence." Similarly Henneken, *Verkündigung* (above n. 8) 112.

<sup>11</sup> Cf. 2,8 (μεταδοῦναι ... τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ); 2,9 (ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ).

This is brought out in still another way by Paul's assertion that "we were bold in our God to speak the gospel of God to you" (2,2). By means of the words ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν Paul underlines the divine power present in his proclamation of the word. The divine energy at work in the word was also emphasized in 1,8, as we have seen, but in a very different way. There Paul had laid stress upon the power of God inherent in the word itself, but here in his account of his own ministry he emphasizes the power of God by virtue of which *he* was empowered to proclaim the word.

Paul then proceeds to explain the basis of God's activity in his proclamation of the gospel: "But just as we have been approved by God to be entrusted with the gospel, we accordingly speak it in such a way as to please, not men, but God, who tests our hearts" (2,4). Paul is careful to note that it is to him that God has entrusted the gospel. In so doing he establishes a clear link between the power of God present in his preaching, and his apostolic commission. This is expressed most simply by another designation which Paul employs when speaking of the message which he proclaimed: "our gospel." Paul can use this designation, because although it is "God's gospel" which he preaches (2,2.8.9), God has entrusted it to Paul (2,4) and empowered him to preach it (2,2). For Paul the divine power active in his proclamation of the gospel had its source in his calling by God to be an apostle<sup>12</sup>.

Thus in his account of his own ministry Paul stresses the power of God at work in him to preach the gospel, while in his description of the Thessalonians' communication of the message he emphasizes the power of God by which the word itself was active. But this raises a further question, for Paul's conviction that God was active in an extraordinary way in his preaching of the gospel appears at odds with his stress on the divine activity of the word which emanated from the believers at Thessalonica. How is the activity of God in the word spread by the new converts to be explained?

Paul's thinking on the matter is illumined by further remarks he makes regarding his missionary visit: "And also on this account we give thanks to God continually, because when you received the word of God's message from us, you accepted it not as the word of men, but for what it really is, the word of God, which is also active in you who believe" (2,13)<sup>13</sup>.

Two features of Paul's description here call for attention. First, here Paul once again stresses that God is at work in his preaching of the gospel. He had done this in a slightly different way already in 1,5. There Paul, in describing the effects of his preaching, had availed himself of the familiar contrast between λόγος and ἔργον, but had altered the convention so as to make the subject of his assertions not himself, but his gospel<sup>14</sup>. Paul there had described his gospel as an active force which "came"

<sup>12</sup> Accordingly, it is in terms of Paul's thought a misstep from the start when Koester (Apostel und Gemeinde [above n. 10] 287) classifies the office of apostle as a "human" office. For Paul it is divine. Cf. the useful treatment in J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, BU 9, 1972, 267–280.

<sup>13</sup> With the majority of interpreters, I do not find the arguments which have been advanced for the inauthenticity of 2:13–16 to be convincing. For the most thorough statement of the case for inauthenticity, see B. Pearson, *1 Thessalonians 2:13–16. A Deutero-Pauline Interpolation*, HThR 64, 1971, 79–94.

<sup>14</sup> Malherbe, *Exhortation* (above n. 5) 57f.

to the Thessalonians, and was powerful in them through the Spirit to bring about their acceptance of the message. Paul here in 2,13 reiterates that God is active in a unique way in his proclamation, by means of the unusual construction λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ. By separating the elements of the phrase λόγος τοῦ θεοῦ and enclosing the words ἀκοῆς παρ' ἡμῶν between them, Paul's precise wording expresses in the most vivid way the inseparable connection between the divine character of the message which the Thessalonians received, and the person of the apostle who brought it<sup>15</sup>.

But, second, Paul in 2,13 also stresses the continuing dynamic activity of his message in those who have received it: through its acceptance as what it really is, the word of God, the gospel which he preached is even now actively at work in the believers (ὅς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν). This provides the key for understanding the activity of the word in 1,8. Paul conceived of his gospel as an active power, precisely because of his unique ministry. This power was not only at work when Paul preached the gospel, but continued to operate in those who had received the message. Through their acceptance of it as the word of God, Paul's gospel was at work in the Thessalonians in such a way that it did not stop with them, but continued to sound forth from them, by virtue of its own inherent power<sup>16</sup>.

By this process the Thessalonians became imitators of the apostle and an example in turn to others. But they did not become a carbon copy of Paul, in such a way as to make Paul's apostolic calling irrelevant. Their activity in spreading the word was only possible because of their acceptance of the living and active word of the apostolic preaching. Moreover, it was precisely through their imitation of the apostle in communicating the gospel that the Thessalonian Christians provided evidence of the power of God at work uniquely in Paul's ministry.

Paul does not specify the precise way in which the believers at Thessalonica were communicating the gospel to others. Hasty conclusions on this score would be unwise, in view of the variety of ways in which an ideology might be spread in antiquity. It is not necessary to suppose public preaching of the sort in which Paul himself engaged<sup>17</sup>. Paul tells us very little in 1,8 about the activity of the Thessalonians, because his interest is in stressing God's activity through the word.

<sup>15</sup> Cf. M. Dibelius, An die Thessalonicher I.II, HNT 11, <sup>3</sup>1937, 11. Paul's careful construction embraces both the divine and human aspects of his message, but the *postponement* of τοῦ θεοῦ *lays the stress unmistakably upon the divine* (cf. F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen <sup>16</sup>1984, § 473).

<sup>16</sup> Paul's variation in 1,8 of the preposition following the verb (ἀφ' ἡμῶν but ἐξήχηται) is pointed: the Thessalonians were not the source from which the word sounded forth, but only the point from which it proceeded (cf. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 209,1; A. T. Robertson, A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, Nashville <sup>4</sup>1934, 561). The source was Paul's gospel which came in power to the Thessalonians (1,5), and through its activity in them (2,13) had in turn sounded forth beyond them to others. In 2Thess 3,1 Paul speaks of his gospel in similarly active terms, when he describes it as "running" (ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχη).

<sup>17</sup> See the sober treatment of E. von Dobschütz, Die Thessalonicher-Briefe, Göttingen 1974, 75.

In light of 1Thess 1,5–8 it is indeed significant that Paul nowhere in his letters commands his congregations to preach the gospel. Such a command would not be consistent with Paul's conviction that the preaching of the gospel had been entrusted to him as a result of his apostolic calling. Yet Paul was confident that his congregations would continue his missionary activity, as the power of God at work in his preaching of the gospel continued to be active in those who had believed the message. Through this power the gospel with which he had been entrusted had come to the Thessalonians, and had in turn sounded forth from them.

# Jak 5,2.3a: Zukünftiges Gericht oder gegenwärtiger Zustand?

von Moisés Mayordomo-Marín

(149 Hallowell Road, Northwood/Middlesex, HA6 1DZ, Great Britain)

2a	ὁ πλοῦτος	ὑμῶν	σέσηπεν
b	καὶ τὰ ἱμάτια	ὑμῶν	σητόβρωτα γέγονεν,
3a	ὁ χρυσὸς	ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος	κατίωται

## I

Bei dem kleinen, in sich abgeschlossenen Abschnitt Jak 5,1–6 handelt es sich der Form nach um eine prophetische Mahnrede gegen die ungerechten Reichen, wie sie in der atl.-jüd. Literatur nicht selten zu finden ist<sup>1</sup>. Insgesamt ist der Abschnitt sprachlich wie inhaltlich sehr effektiv gestaltet. Die reichen Landbesitzer werden aufgerufen, über das unabwendbare Gericht Gottes zu trauern (5,1). Wie bei einer gerichtlichen Urteilsverkündung werden verschiedene Anklagepunkte ihrer Schuld aufgeführt: Sie haben dem Landarbeiter seinen Tageslohn nicht ausbezahlt (5,4), schwelgen währenddessen aber in unermeßlichem Luxus (5,5) und haben ihre gesellschaftlichen Privilegien zur Rechtsverdrehung bis hin zum Justizmord mißbraucht (5,6)<sup>2</sup>.

Es stellt sich aber die Frage nach der Funktion von 5,2 f. innerhalb der geschlossenen Argumentation von 5,1–6. Der Schlüssel zur Lösung dieses Problems liegt in 5,2.3a. Jakobus beschreibt darin in einer sehr plastischen Bildsprache den Wertverlust der Statussymbole der Reichen: Ihr Reichtum verfault (σέπω), ihre Prachtgewänder<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Jes 5,8 f.; Am 6,1–9; äthHen 94,8–11; 96,4 f.; 97,8–10; 103,5–8 und Lk 6,24 f. Nützliche Hinweise bei M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, Stuttgart 1973, 20–38; G. W. E. Nickelsburg, *Riches, the Rich, and God's Judgement in 1 Enoch 92–105 and the Gospel according to Luke*, NTS 25, 1979, 324–344; T. E. Schmidt, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*, JSNT.SS 15, 1987, bes. 41–100.

<sup>2</sup> Die klimaktische Anordnung der Anklagepunkte ist deutlich; vgl. A. Schlatter, *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart (1932) Nachdr. 1985, 270; F. Mußner, *Der Jakobusbrief*, HThK 13/1, <sup>5</sup>1987, 198; R. P. Martin, *James*, Word Biblical Commentary 48, 1988, 181.

<sup>3</sup> Der Begriff ἱμάτιον bezeichnet allgemein das Gewand oder die Kleider (z. B. Mt 9,16; 27,31.35; Lk 8,27; Joh 19,23 f.; Apk 16,15), speziell aber das charakteristische Obergewand (z. B. Mt 9,20 f.; 24,18; Apk 19,16; vgl. H. Blanck, *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, Darmstadt 1976, 50). In unserem Zusammenhang ist es am besten auf besonders prächtige Gewänder zu beziehen (vgl. 2,2: ἐσθῆτι λαμπρᾶ!).

werden von Motten zerfressen (σητόβρωτος γίνομαι), ihr Gold und Silber rostet dahin (κατιόμοι)<sup>4</sup>. Doch wie sind diese drei Bilder zeitlich einzuordnen? Werden ihre Reichtümer erst im zukünftigen Gericht zugrunde gehen, oder sind sie faktisch schon jetzt wertlos? Diese Frage bedarf einer genauen Klärung.

## II

Zunächst einmal sollen die Argumente für eine futurische Auslegung dargelegt werden<sup>5</sup>:

1. Die Bilder in 5,2.3a sind am besten von 5,1 her als eine Umschreibung der ταλαιπωρίας ύμών ταῖς ἐπερχομέναις zu verstehen. Das Elend, das über die ungerechten Reichen hereinbrechen wird, besteht eben darin, daß im Gericht die von ihnen angehäuften Reichtümer ihren Wert verlieren werden.

2. Da dieses Gericht in der (nahen) Zukunft liegt, sind die drei Perfektformen σέσηπεν, σητόβρωτα γέγονεν und κατιώται als »prophetische« oder »futurische« Perfekte zu verstehen, die das Kommende als bereits geschehen vorwegnehmen<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Daß Gold nicht rosten kann, war damals bekannt (vgl. Philo, Her 217: χρυσὸς ἰὸν οὐ παραδέχεται). Dennoch darf man mit H. Windisch nicht darauf schließen, daß »der den unteren Schichten angehörige Vf. ... nicht zu wissen [scheint], daß Edelmetall im allgemeinen den Rost nicht annimmt« (Die katholischen Briefe, HNT 15, 3. von H. Preisker bearb. Aufl., 1951, 31). Gerade die Unmöglichkeit eines solchen Vorgangs steigert die Aussagekraft! So scheint die Rede vom rostenden Silber oder Gold geradezu sprichwörtlich für die Sinnlosigkeit und Vergänglichkeit irdischer Güter gewesen zu sein (vgl. EpJer 10.23; Sir 29,10).

<sup>5</sup> J. E. Huther, Handbuch über den Brief des Jakobus, KEK 15, <sup>3</sup>1870, 205; J. Chr. K. v. Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht 7/3, Nördlingen 1876, 125; K. Burger, Der Brief des Jakobus, in: KK B/4, <sup>2</sup>1895, 123–152; 149; W. E. Oesterley, The General Epistle of James, in: W. Robertson Nicoll (Hg.), The Expositor's Greek Testament, London 1910, 383–476: 465 f.; O. Knoch, Der Brief des Jakobus, Geistliche Schriftlesung 19, 1964, 97 f.; B. Reicke, The Epistles of James, Peter, and Jude, AncB 37, 1964, 50 f.; C. Vaughan, A Study Guide Commentary. James, Grand Rapids 1969, 100; J. Haar, Der Jakobusbrief, PSA 9, 1971, 193; J. B. Adamson, The Epistle of James, NIC, 1976, 185; R. Hoppe, Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes, FzB 28, 1977, 13; D. E. Hiebert, The Unifying Theme in the Epistle of James, BS 135, 1978, 221–231: 229; G. Maier, Arm und Reich nach der Botschaft des Jakobusbriefes, Gießen 1980, 34; M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, KEK 15, 12. Aufl. hg. u. erg. v. H. Greeven, mit einem Literaturverz. u. Nachtr. v. F. Hahn (6. Aufl. dieser Auslegung), 1984, 281; L. E. Carballosa, Santiago. Una fe en acci3n, Grand Rapids 1986, 223; P. U. Maynard-Reid, Poverty and Wealth in James, Maryknoll 1987, 83 f.; R. Hoppe, Jakobusbrief, Stuttgarter Kleiner Kommentar zum NT 15, 1989, 103. Auch die Wörterbücher von H. Balz/G. Schneider (Art. κατιόμοι, EWNT 2, 1981, 675) und J. P. Louw/E. A. Nida (Greek-English Lexicon of the NT based on Semantic Domains, New York, 1988, I, 27) übersetzen κατιώται futurisch.

<sup>6</sup> So auch O. Bauernfeind, Art. σῆς κτλ., ThWNT 7, 1964, 277/5–7; P. H. Davids, The Epistle of James, NIGTC, 1982, 175. Die Grammatiken von G. B. Winer

3. 5,3b.c bringt inhaltlich nichts wesentlich Neues, da es sich weiterhin auf das kommende Gericht bezieht.

4. Mit 5,3d (ἔθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) beginnt ein neuer Gedanke, der nur lose mit dem vorhergehenden Kontext verbunden ist<sup>7</sup>.

### III

Diese Erklärung mag zwar auf den ersten Blick befriedigend erscheinen, aber es bleiben insbesondere zwei Fragen ungeklärt: (1) In bezug auf die Kategorie »futurisches/prophetisches Perfekt« gilt grundsätzlich, daß die Ausnahme (= futurisches Perfekt), die von der Regel (= präsentes Perfekt) abweicht, nach *eindeutigen* Signalen im unmittelbaren Kontext verlangt. Ist dies aber in 5,2.3a wirklich der Fall? (2) Durch die Einbindung von 5,2.3a mit 5,1 bleibt nicht nur das Rostmotiv in 5,3b.c merkwürdig blaß, sondern 5,3d hängt nahezu kontextlos in der Luft. Der ganze Abschnitt 5,1–6 ist aber so einheitlich konstruiert, daß ein solcher Bruch in der Gedankenführung schwer vorstellbar erscheint. Wir wollen daher hier den alternativen Weg gehen:

1. Zunächst einmal lesen wir 5,2.f. im Zusammenhang mit 5,4–6 und nicht im Zusammenhang mit 5,1. Versteht man nämlich 5,2.f. als den ersten von vier Anklagepunkten gegen die Reichen (1. ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν ... 2. ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν κρᾶζει ... 3. ἐτροφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς ... 4. κατεδικάσατε ...), dann wird deutlich, daß die Entwertung der bürgerlichen Statussymbole nicht auf das Gerichtshandeln Gottes zurückgeht, sondern durch den verantwortungslosen Umgang der Reichen selbst provoziert worden ist. Der erste Grund für die Verdammung der Reichen ist also darin zu suchen, daß sie ihre Reichtümer lieber verkommen lassen, als sie in der Hilfe für die Armen einzusetzen. Damit bietet Jakobus hier ein Negativ-Beispiel für das Prinzip, welches er in 4,17 aufgestellt hat: »Wenn also einer weiß, Gutes zu tun, und tut es nicht, dem ist es Sünde.« Verbindet man damit den Grundsatz von 1,15 (»Wenn die Sünde vollendet ist, gebiert sie den Tod«), dann ist die strikte Verdammung der Reichen eine folgerichtige Konsequenz.

2. Der Kontext legt also keineswegs *eindeutig* eine futurische Deutung der Perfektformen nahe. Das wird noch dadurch unterstützt, daß Jakobus von dem Perfekt in 5,2.3a zum Futur in 5,3b.c wechselt (ἔσται καὶ φάγεται). Dieser Tempuswechsel könnte zwar im Rahmen eines bewußt so archaisch-alttestamentlich formulierten Textes ohne weitere Bedeutung sein, aber es ist schwer ersichtlich, warum Jakobus die Perfektform – wenn er sie futurisch gebraucht – nicht auch in 5,3b.c beibehalten haben sollte. Die verschiedenen Indikativformen sind daher am besten in ihrer *eigentlichen* Zeitbedeutung

---

(Grammatik des ntl. Sprachidioms ..., Leipzig <sup>3</sup>1830, 224), A. T. Robertson (A Grammar of the Greek NT in the Light of Historical Research, Nashville 1934, 898) und E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal (Griechische Grammatik zum NT, Riehen/Schweiz 1985, § 200h) führen unsere Stelle ausdrücklich als Beleg für einen futurischen Gebrauch des Indikativ Perfekt an. Vgl. weiterhin zu dieser Kategorie: R. Kühner/B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache I, Hannover 1898, Nachdr. 1976, 150 (= § 384/5); E. Schwyzer, Griechische Grammatik II, München 1950, 287; F. Blaß/A. Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch, bearb. von F. Rehkopf, Göttingen <sup>17</sup>1990, § 344/1.

<sup>7</sup> Dibelius, Jakobus (s. Anm. 5) 283: »Allerdings steht der Satz sehr isoliert.«

zu verstehen. Demnach geht es in 5,2.3a um den erreichten Zustand der Gegenwart (Perfekt) und in 5,3b.c um die Zukunft des Endgerichts (Futur).

3. Erst wenn man diesen zeitlichen Unterschied erkennt, gewinnt das personifizierte Rostmotiv in 5,3b.c an Aussagekraft: Der gegenwärtige, verantwortungslose Umgang mit der eigenen Habe wird im zukünftigen Endgericht als Belastungszeuge *gegen* die Reichen auftreten (εἰς μαρτύριον ὑμῶν)<sup>8</sup> und das Vernichtungsurteil an ihnen vollstrecken.

4. Weiterhin fügt sich auch 5,3d (ἐθησαυρίσατε ἐν ἔσχαταις ἡμέραις) als Zusammenfassung des Vorhergehenden bestens in den Zusammenhang. Mit *θησαυρίζω* wird noch einmal auf das sinnlose Anhäufen von Gütern Bezug genommen (5,2.3a)<sup>9</sup>, während der Ausblick auf die *ἔσχαται ἡμέραι* das verantwortungslose Handeln der Reichen in den rechten heilsgeschichtlichen Kontext stellt<sup>10</sup> und damit die Wirklichkeit des Gerichts in eine bedrohliche zeitliche Nähe rückt.

5. Die Richtigkeit unserer Auslegung wird noch durch zwei Texte unterstützt, die einer dem Jak ähnlichen jüdisch-weisheitlichen Gedankenwelt zuzurechnen sind:

(a) Mt 6,19<sup>11</sup>: »Sammelt euch nicht Schätze (Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυρούς) auf der Erde, wo Motte und Fraß sie zerstören (ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει) ...« Die enge Beziehung zwischen Jak und der synoptischen Tradition – besonders aber dem Matthäusevangelium – ist wiederholt zu Recht konstatiert worden<sup>12</sup>. Auch wenn eine

<sup>8</sup> Mit der Mehrheit der Ausleger ist ὑμῶν als *dativus incommodi* zu verstehen (anders: J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC, 1916, 286; J. Cantinat, *Les Épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, SBI, 1973, 223).

<sup>9</sup> Die Konjekturen von Windisch (Kath. Briefe [s. Anm. 4] 31), derzufolge im Anschluß an Röm 2,8 ὄργη als direktes Objekt von *θησαυρίζω* zu ergänzen sei, hat kaum Anhänger gefunden, da es dafür keine textliche Basis gibt. Ropes hingegen möchte die Interpunktion des Satzes so verändern, daß πῦρ als Objekt zu *θησαυρίζω* zu ziehen ist: φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν, ὡς πῦρ ἐθησαυρίσατε ἐν ἔσχαταις ἡμέραις (James, 287 f.). Abgesehen davon, daß ἐσθίω ὡς πῦρ als feste Redewendung wohl kaum auseinandergerissen werden darf (vgl. z. B. Jes 30,27 LXX), gehen Ropes und andere von der falschen Annahme aus, *θησαυρίζω* sei »without an object ... impossible, unless ... the text is defective and a word has dropped out« (a. a. O., 287). Der absolute Gebrauch von *θησαυρίζω* ist aber gut belegt: Ps 38,7 LXX; Lk 12,21; 1Kor 16,2; 2Kor 12,14.

<sup>10</sup> Nach urchristlicher Geschichtsauffassung ist mit dem Kommen Jesu bereits die Endzeit angebrochen (Act 2,17; 2Tim 3,1; Hebr 1,2; 1Pet 1,20; 2Pet 3,3; 1Joh 2,18; Jud 18; Did 16,3; vgl. den Ausdruck באהרית הימים im AT: Hos 3,5; Jes 2,2; Jer 23,20; Hes 38,16b; Dan 2,28).

<sup>11</sup> Zum weisheitlichen Charakter dieses Logions vgl. D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, FzB 17, <sup>2</sup>1983, 77–81.

<sup>12</sup> Vgl. M. H. Shepherd, *The Epistle of James and the Gospel of Matthew*, JBL 75, 1956, 40–51; F. Eleder, *Jakobusbrief und Bergpredigt*, Diss. Wien 1966; C. N. Dillman, *A Study of some theological and literary comparisons of the Gospel of Matthew and the Epistle of James*, Unpublished Diss., Edinburgh 1979; P. H. Davids, *James and Jesus*, in: D. Wenham (Hg.), *Gospel Perspectives* 5, Sheffield 1985, 63–84; W. Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes*, SBS 125/126, 1986, 156–176; J. B. Adamson, *James. The Man and His Message*, Grand

*direkte* literarische Abhängigkeit nicht zu bestehen scheint, zeigt der Mt-Text, daß das Bild der zerstörerischen Motte (σής; vgl. σητώβροτος in Jak 5,2b) keineswegs als ein Hinweis auf das kommende Gericht zu verstehen ist, sondern auf die Unsicherheit des irdischen Wertsystems. Da schon hier alle Güter vom Zerfall bedroht sind, fordert Jesus seine Nachfolger auf, sich lieber durch »Almosen, Liebeswerke oder andere gute Taten« Schätze im Himmel zu sammeln<sup>13</sup>. Das Benehmen der Reichen in Jak 5,1–6 ist geradezu antitypisch zu dieser Anweisung der Bergpredigt.

(b) Sir 29,10<sup>14</sup>: »Setz dein Geld (ἀργύριον) ein für den Bruder und Freund, und laß es nicht rosten (καὶ μὴ ἰωθήτω) unter dem Stein, bis es verdirbt.« Dieser Text verbindet deutlich das Rosten des Geldes mit der Vernachlässigung sozialer Pflichten und nicht mit dem künftigen Gericht Gottes.

## IV

Wägt man nun die einzelnen Argumente nach dem Grad ihrer Wahrscheinlichkeit gegeneinander ab, so wird man als Ergebnis zusammenfassen können, daß sowohl der Kontext als auch die Syntax der Verbformen ein *gegenwärtiges* Verständnis der Bilder in 5,2.3a nahelegen. Die angehäuften Reichtümer sind wertlos, weil sie von ihren Besitzern nicht sinnvoll – d. h. in der Hilfe für die Armen – genutzt worden sind<sup>15</sup>.

---

Rapids 1989, 169–194; P. J. Hartin, James and the Q Sermon on the Mount/Plain, SBL 1989 Seminar Papers, 1989, 440–457; ders., James and the »Q« Sayings of Jesus, JSNT.SS 47, 1990. Speziell zu Mt 6,19 ff. vgl. H. Riesenfeld, Vom Schätzesammeln und Sorgen. Ein Thema urchristlicher Paränese, in: W. C. van Unnik (Hg.), Neotestamentica et Patristica, FS O. Cullmann, Leiden 1962, 47–58: 54 f.

<sup>13</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I (Mt 1–7), EKK 1/1, <sup>2</sup>1989, 359.

<sup>14</sup> P. H. Davids, The Epistle of James in Modern Discussion, ANRW II, 25,5, 1988, 3621–3645: 3636: »On the side of probability is the likelihood that the author [= Jakobus] had read both Sirach and Wisdom.« Zum Verhältnis Jak–Sir vgl. H. Frankemölle, Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption von Sir 2,1–18 und 15,11–20, Bibl. Notizen 48, 1989, 21–49; ders., Der Jakobusbrief als Weisheitsschrift im Kontext der frühjüdischen Weisheit, Religionsunterricht an höheren Schulen 33, 1990, 305–313: 309–310.

<sup>15</sup> Meines Wissens ist dieses Problem in der exegetischen Literatur der letzten Jahrzehnte nirgends in einem Artikel oder Exkurs eigens behandelt worden. Zahlreiche Exegeten kommen zu einem ähnlichen Resultat wie hier vorgeschlagen, ohne jedoch das Für und Wider systematisch darzulegen: T. Manton, An Exposition of the Epistle of James (1651), Nachdr. Grand Rapids o. J., 403 f.; Ropes, James (s. Anm. 8) 284 f.; Schlatter, Jakobus (s. Anm. 2) 267; O. Michel, Art ἰός κτλ., ThWNT 3, 1938, 336/8–16; H. Strathmann, Art. μάρτυς κτλ., ThWNT 4, 1943, 508/40–509/3; F. Grünzweig, Der Brief des Jakobus, Wuppertaler Studienbibel, <sup>4</sup>1980, 150 f.; S. Laws, A Commentary on the Epistle of James, BNTC, 1980, 198; W. Schrage, Der Jakobusbrief, in: H. Balz/W. Schrage, Die »Katholischen« Briefe, NTD 10, <sup>12</sup>1980, 5–59; 50 f.; F. Vouga, L'Épître de Saint Jacques, CNT(N) 13a, 1984, 128; D. J. Moo, The Letter of James, TNTC 16, 1985, 161 f.; E. Ruckstuhl, Jakobusbrief. 1.–3. Johannesbrief, Neue Echter Bibel 17.19, 1985, 28; Mußner, Jakobus (s. Anm. 2) 194; F. Schnider, Der Jakobusbrief, RNT, 1987, 112; R. L. Williams, Piety and Poverty in James, WTJ 22, 1987, 37–55: 47; Martin, James (s. Anm. 2) 174.177.

Diese Verantwortungslosigkeit soll ihnen aber im Endgericht zum Verhängnis werden. In einer ebenso eindrucksvollen wie makabren Wendung tritt dann der Rost, der ihre Verschwendungssucht und Raffgier personifiziert, als unwiderlegbarer Belastungszeuge gegen sie auf (5,3b) und vollzieht schließlich an ihnen das Vernichtungsurteil (5,3c). Da mit dem Kommen Jesu die eschatologische Endzeit bereits angebrochen ist, wird dieses Gericht nicht lange auf sich warten lassen (5,3d).

Versteht man diese beiden Verse wie hier vorgeschlagen, dann fügen sie sich bestens in den Gedankengang von 5,1–6. Wir finden in 5,2f. den ersten von vier Anklagepunkten gegen die reichen Landbesitzer: Sinnlose Akkumulation und sozialkari-tative Nicht-Nutzung von Reichtum angesichts der angebrochenen Endzeit!<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Für hilfreiche Anregungen möchte ich Herrn Dr. Heinrich von Siebenthal meinen herzlichsten Dank aussprechen.

# Das Bild des Apostels Paulus im Kommentar zu den paulinischen Briefen des Theodoret von Kyros

von Alberto Viciano

(Facultad de Teologia, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, Spanien)

## 1. Einführung

Im vorliegenden Aufsatz wird die Figur und Persönlichkeit des Paulus untersucht, wie sie Theodoret im Hinblick auf die theologischen und pastoralen Bedürfnisse der Kirche in der Mitte des 5. Jahrhunderts in seinem Kommentar zu den paulinischen Briefen herausstellt. Dies ist ein ergänzender Aspekt zu den Untersuchungen, die ich in meinem Buch über diesen Kommentar angestellt habe und die sich mit der hermeneutischen Methodologie, die Theodoret als Bibelexeget angewendet hat, und auch mit den christologischen, ekklesiologischen und anthropologischen Ansätzen, die der Bischof von Kyros im paulinischen Lehramt entdeckte, befaßt haben<sup>1</sup>.

Der Antiochener übernimmt die drei Wesensmerkmale, mit denen man schon in den Pastoralbriefen Paulus charakterisierte: seine Eigenschaft als Apostel, seine kirchliche Autorität und seine Vorbildlichkeit für ein christliches Leben<sup>2</sup>. Von diesen Merkmalen überwiegt in diesem Kommentar das erste, dem Theodoret die beiden anderen unterordnet; so übt Paulus zum Beispiel in der Erfüllung seines Apostolats Autorität über die Kirche aus<sup>3</sup> und wird als Vorbild des Gläubigen dargestellt, der durch sein Leben die Berufung erfüllen muß, zu der Gott ihn bestimmt hat. Dahingegen sticht das Bild, das Theodoret hier von Paulus zeichnet, erheblich von dem ab, dem wir in der Apostelgeschichte begegnen, denn in diesem Kommentar wird der glorreiche Aspekt des Paulus als Wundertäter und brillanter Redner, der in der Erzählung des Lukas auffällt, kaum hervorgehoben<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Viciano, *Cristo el Autor de nuestra Salvación. Estudio sobre el Comentario de Teodoro de Ciro a las epistolas paulinas*, Pamplona 1990; ders., *Theodoret von Kyros als Interpret des Apostels Paulus*, ThGl 80, 1990, 279–315. S. auch P. M. Parvis, *Theodoret's Commentary on the Epistles of St. Paul. Historical setting and exegetical practice*, Diss. pro manuscripto, Oxford 1975.

<sup>2</sup> R. F. Collins, *The Image of Paul in the Pastorals*, Quebec 1975, 147; zitiert bei E. Dassmann, *Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979, 166.

<sup>3</sup> Theodoret, In EpPaul, PG 82, 788 A, Vorwort zu 1Tim. Zugleich schreibt Theodoret Christus – und nicht Paulus – die Verleihung von Gesetzen an die Kirche zu; a. a. O., 610 A zu Kol 1,9 und 345 D zu 1Kor 14,33. Im vorliegenden Aufsatz zitieren wir den Kommentar des Theodoret zu Paulus nach der Ausgabe von Migne, *Commentarius in Epistolas Pauli*, PG 82, 21–878.

<sup>4</sup> 557 C/D, Vorwort zu Phil. Über die Figur des Paulus in der Apostelgeschichte s. K. Löning, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, Münster 1973; Ch. Burchard,

2. *Paulus, Apostel Jesu Christi*

2.1. Die Berufung zum Apostolat

Der erste Aspekt, der hervorgehoben werden sollte, ist die unverdiente Berufung zum Apostolat, die von Gott an Paulus ergangen ist. In den Worten Theodoret's, »der göttliche Apostel nennt sich selbst Ausgeburt, der letzte Apostel, der erste der Sünder, Gotteslästerer, Verfolger und Schmäher«<sup>5</sup>, und »er (sc. Paulus) sagt, daß er des Apostolats unwürdig sei«<sup>6</sup>. Diese Betrachtungen sind für den Antiochener Anlaß, sich nicht nur mit der Bekehrung des Paulus als Heilsakt Christi, ὁ τῶν ψυχῶν ἰατρός, des Seelenarztes<sup>7</sup>, zu beschäftigen, sondern vor allem mit dem Ruf, den Paulus von Gott erhält. So analysiert Theodoret in seiner Paraphrase von Röm 1,1 diesen Vers Wort für Wort und verweilt bei der Kommentierung des Namens Pauli, mit dem der Brief beginnt; bereits dieser Name offenbart die göttliche Berufung, denn er rührt nicht von menschlicher Einwirkung her, sondern von Gott, so wie Simon Petrus genannt wird, als er seine Berufung erhält, die Söhne des Zebedäus Söhne des Donners und Abram Abraham<sup>8</sup>. Der Zweck der Berufung Pauli ist es, Apostel Christi unter den Heiden zu sein; der Bischof von Kyros unterstreicht, daß es Gott war, der die Initiative zur Berufung ergriff, was bedeutet, daß Paulus sich diesen Titel nicht selbst verliehen hat, sondern daß Gott ihm diese Mission anvertraute<sup>9</sup>. Theodoret legt Paulus sogar eine theologische Erklärung seiner persönlichen Berufung in den Mund: »Er hat uns gerettet; mit einem heiligen Ruf hat er uns gerufen, nicht aufgrund unserer Werke, sondern aus eigenem Entschluß und aus Gnade (2Tim 1,9). Denn er rief uns nicht in Anbetracht unseres Lebens, sondern ausschließlich aus Liebe zu den Menschen (φιλοανθρωπία)<sup>10</sup>. »Grüßt Andronikus und Junias (...) sie haben sich schon vor mir zu Christus (ἐν Χριστῷ) bekannt (Röm 16,7), denn ich wurde nach ihnen berufen. Ich staune allerorts über die Demut des göttlichen Hauptes«<sup>11</sup>. An anderer Stelle führt der Antiochener aus, daß Paulus die Bedingungen erfüllt, die jeder Apostel besitzt, nämlich die, den auferstandenen Christus persönlich gesehen zu haben<sup>12</sup>. Wie auch immer, es wird in diesem Kommentar offenbar, daß das apostolische Handeln Pauli durch göttliches Zutun geleitet wird: ἀπὸ τῆς θείας χάριτος κυβερνώμενος ὁ θεῖος Ἀπόστολος<sup>13</sup>.

2.2. Eschatologischer Gehalt des paulinischen Kerygmas

Die Verkündigung des Evangeliums wird von Theodoret von einem eschatologischen Ansatz her betrachtet, denn das Ziel der Verkündigung ist vor allem, die Lehre

Paulus in der Apostelgeschichte, ThLZ 100, 1975, 881–895; Dassmann, Stachel (s. Anm. 2) 22–34.

<sup>5</sup> 460 C–461 A, Vorwort zu Gal.

<sup>6</sup> 48 A zu Röm 1,1.

<sup>7</sup> 793 A/C zu 1Tim 1,16.

<sup>8</sup> 48 B.

<sup>9</sup> Ebd.; vgl. Act 22,21; Gal 1,15; Act 9,15.

<sup>10</sup> 836 A. S. Abschnitt 4.3. des vorliegenden Aufsatzes.

<sup>11</sup> 220 D.

<sup>12</sup> 292 D–293 A, zu 1Kor 9,1.

<sup>13</sup> 557 C, Vorwort zu Phil. An anderer Stelle bezeichnet der Antiochener Paulus als θεσπέσιος: 788 A, Vorwort zu 1Tim.

vom ewigen Leben darzustellen: »Gott, unser Herr, hat mich mit der Zustimmung des Sohnes zum Apostel gemacht, um den Menschen das Versprechen des ewigen Lebens zu predigen«<sup>14</sup>. »Er (sc. Paulus) sagte, daß er zum Apostel gemacht worden sei, damit die Auserwählten glaubten, die Wahrheit der Frömmigkeit kennen und die Hoffnung auf das ewige Leben erhielten«<sup>15</sup>. »Er (sc. Paulus) nennt das Evangelium Verkündigung (κήρυγμα), insofern dieses die Verleihung vieler Güter verspricht, denn es verkündet (εὐαγγελίζεται) die Versöhnung mit Gott, die Vertreibung des Teufels, die Vergebung der Sünden, das Aufhören des Todes, das ewige Leben und das Himmelreich«<sup>16</sup>. Erwartungsgemäß enthalten die paulinischen Briefe in ihrer schriftlichen Form dieselben eschatologischen Wesensmerkmale wie die mündliche Predigt des Paulus: »Er (sc. Paulus) schrieb den Thessalonichern einen zweiten Brief, in dem er sie zu Großmut ermahnt und sie mit der Hoffnung auf zukünftige (Güter) tröstet«<sup>17</sup>. Das hindert den Exegeten nicht daran, andere dogmatische, moralische und disziplinäre Ansätze im paulinischen Denken herauszustellen<sup>18</sup>.

### 2.3. Charakteristiken der Verkündigung des Apostels

Theodoret beschäftigt sich auch mit der Art und Weise, wie Paulus seine Mission erfüllt<sup>19</sup>. In dieser Hinsicht sollen seine Funktion als Lehrer und Doktor (διδάσκαλος), als Vater (πατήρ) und das prophetische Zeugnis (προφητικὴ μαρτυρία), das der Apostel häufig in seinen Briefen liefert, hervorgehoben werden.

2.3.1. *Διδάσκαλος*. Im gesamten Kommentar benutzt Theodoret das Verb διδάσκειν nur für biblische (»Paulus lehrt«) und für von der Kirche als Ketzler betrachtete Autoren (»Valentin, Basilides, Marcion und Mani lehren«). Das ist eine geschickte Verwendungsweise des Autoritätsarguments und der Gegenüberstellung von falscher und wahrer Lehre. Daher läßt der Kommentar im Leser das Gefühl entstehen, daß – durch das Verb διδάσκειν – nur die Eigennamen der biblischen Autoren und Häretiker hervorgehoben werden; es war nämlich seit dem 2. Jahrhundert Sitte, in der

<sup>14</sup> 832 B zu 2Tim 1,1 f.

<sup>15</sup> 857 C zu Tit 1,1 f.

<sup>16</sup> 49 A zu Röm 1,1. Es liegt auf der Hand, daß Theodoret hier das Ende des Glaubensbekenntnisses mit seinem eschatologischen Inhalt zu Hilfe nimmt.

<sup>17</sup> 657 A, Vorwort zu 2Thess. Im Vorwort seines Kommentars zu dem Brief an die Epheser bemüht sich Theodoret zu beweisen, daß die christliche Gemeinde von Ephesus zuerst von Paulus bekehrt wurde und nicht von Johannes, wie andere Exegeten meinten, die auch behaupteten – nach Theodoret zu Unrecht –, daß Paulus ihnen den Brief schrieb, bevor er sie besuchte. Theodoret möchte indes die Verkündigung Pauli eng mit der Abfassung der Briefe verbinden, indem er im Falle der Epheser die mündliche Verkündigung der Abfassung des Briefes vorausgehen läßt: s. 505 A – 508 D.

<sup>18</sup> Zum doktrinären σκοπός des Autors, Paulus, und der ωφέλεια des Lesers der Briefe s. Viciano, Cristo (s. Anm. 1) 19–65.

<sup>19</sup> Außer der Beschreibung der Persönlichkeit Pauli als Prediger untersucht Theodoret auch den theologischen Begriff der »Predigt« der Apostel; es handelt sich um ein von Gott vorgesehenes Phänomen zur Durchführung seines Heilsplanes: Zuerst muß gepredigt werden, damit späterhin die Predigtlehre geschaffen werden kann: 168 A/B zu Röm 10,5 (s. Jes 52,7).

Glaubensunterweisung der Kirche Listen mit den Namen der wichtigsten Häretiker zu verbreiten<sup>20</sup>. Wie dem auch sei, der Bischof von Kyros weist nur Paulus – und nicht den Häretikern – den Titel διδάσκαλος<sup>21</sup> zu. Theodoret stellt diesen Aspekt des Lehramts Pauli als nachahmenswert für die Gläubigen dar: »Es ist folglich angebracht, daß sowohl diejenigen, die die Lehre empfangen, als auch die, die sie verbreiten, die Vorbildlichkeit seines Nutzens (ὠφέλεια) erkennen und daß die Doktoren den Doktor der ganzen Erde nachahmen (τὸν τῆς οἰκουμένης μιμεῖσθαι διδάσκαλον)«<sup>22</sup>.

2.3.2. *Πατήρ*. Die geistige Vaterschaft, die Paulus in einigen seiner Briefe zur Schau stellt, wird von Theodoret als Frucht seines Kerygmas betrachtet: »Da er (sc. Timotheus) an die göttliche Verkündigung geglaubt hat (τῷ θείῳ κηρύγματι), stand es ihm zu, den göttlichen Apostel Vater zu nennen«<sup>23</sup>. »Hättet ihr nämlich auch ungezählte Pädagogen in Christus, so doch nicht viele Väter, denn in Christus Jesus bin ich durch das Evangelium euer Vater geworden« (1Kor 4,15). Er (sc. Paulus) nannte die anderen Doktoren Pädagogen, sich selbst jedoch Vater, weil er der erste war, der ihnen die Lehre (διδασκαλία) des Evangeliums gebracht hatte«<sup>24</sup>.

2.3.3. *Προφητική μαρτυρία*. Theodoret betont mit einer gewissen Häufigkeit das prophetische Charisma des Paulus. Zum einen erlaubte dieses Charisma Paulus, Vorgänge seines eigenen künftigen Lebens vorauszusagen, wie zum Beispiel seine Reise nach Spanien<sup>25</sup>. Vor allem aber konnte er zukünftige Ereignisse der Geschichte der Kirche, hauptsächlich die Häresien<sup>26</sup>, voraussehen. So meint Theodoret zum Beispiel, daß nur mit dem Vers Phil 2,11 »der göttliche Apostel jede Häresie zurückgewiesen habe: die Irrlehre derjenigen, die gegen die Gottheit des Eingeborenen lästern (sc. Arianer und Eunomianer), die Häresie derjenigen, die sein Menschsein verleugnen (sc. Gnostiker und Manichäer), und ferner die Irrlehre derjenigen, die die göttlichen Personen verwirren (sc. Monarchianer)«<sup>27</sup>. Dieses prophetische Zeugnis (προφητική μαρτυρία)<sup>28</sup> des Paulus wird bei Theodoret zu einem hermeneutischen Prinzip, von dem aus der Exeget verschiedene auf die Häretiker der Zeit passende paulinische Verse polemisch interpretiert.

#### 2.4. Die Leiden des Paulus während der Verkündigung

Paulus selbst ist wegen seiner Verkündigung unter den Heiden Ziel von Angriffen seitens der römischen Obrigkeit<sup>29</sup>, der Häretiker, wie Simons des Magiers<sup>30</sup>, und der Judenchristen. Theodoret stellt die Polemik mit diesen letzteren in seinem Vorwort zum

<sup>20</sup> N. Brox, Art. Häresie, RAC 13, 1986, 286 f.

<sup>21</sup> 656 D zu 1Thess 5,28.

<sup>22</sup> 421 B zu 2Kor 7,16.

<sup>23</sup> 788 C zu 1Tim 1,2.

<sup>24</sup> 260 A; s. 529 B/C zu Eph 3,14 f.

<sup>25</sup> 213 D zu Röm 15,23 f.

<sup>26</sup> 812 B zu 1Tim 3,16; 133 A zu Röm 8,13; 116D–117A zu Röm 7,6; 193 A zu Röm 12,21; 533 B zu Eph 4,7; 217 A zu Röm 16,30 f.

<sup>27</sup> 572 B/C. Zur polemischen und antihäretischen Natur dieses Kommentars s. Parvis, Commentary (s. Anm. 1) 102 f. und Viciano, Cristo (s. Anm. 1) 218–225.

<sup>28</sup> 533 B zu Eph 4,7.

<sup>29</sup> 856 A/B zu 2Tim 4,17.

<sup>30</sup> 840 C/D zu 2Tim 2,8. S. Abschnitt 4.2. des vorliegenden Aufsatzes.

Brief an die Galater mit folgenden Worten dar: »Einige Juden, die gläubig geworden waren, näherten sich (der christlichen Gemeinde von Galatien) und bemühten sich mit großem Eifer, alles Überflüssige des (mosaischen) Gesetzes zu verbreiten; sie rühmten sich damit, daß sie die göttlichen Apostel Petrus, Jakobus, Johannes und alle anderen als Meister hatten, und brüsteten sich, weil sie angeblich ihre Lehren befolgten; sie verleumdete den göttlichen Apostel Paulus, indem sie behaupteten, daß er die Lehre nicht von den Lippen des Herrn empfangen habe und daß er, nachdem er Jünger und Apostel gewesen war, den Kanon der Lehre verdorben habe, da er das Gesetz unter Mißachtung ihrer Dekrete übertreten habe«<sup>31</sup>.

Paulus verteidigt sich, indem er den göttlichen Ursprung seiner Berufung beweist, trotz seiner persönlichen Unwürdigkeit und unter Betonung der theologischen Aspekte der Rechtfertigungslehre, denen zufolge Gott zur Rettung der Menschen die Initiative ergreift. Theodoret nimmt diese Umstände im Leben des Apostels wahr, um von ihm das Bild eines geduldigen Menschen zu erstellen: Paulus, von Gott zum Apostolat berufen, erleidet zu Unrecht Angriffe und Verleumdungen, die ihn jedoch nicht daran hindern, ja ihn sogar anspornen, seine apostolische Mission in vollem Vertrauen auf die Erfüllung des göttlichen Willens fortzuführen. »So lautet mein Evangelium, für das ich zu leiden habe und sogar wie ein Verbrecher gefesselt bin« (2Tim 2,9a) ... Wenn ich das Evangelium predige, sagt Paulus, erleide ich dieselbe Mühsal, die die Verbrecher erdulden. Darum fügte er (sc. Paulus), nachdem er die Macht der Verkündigung aufgezeigt hatte, hinzu: »Aber das Wort Gottes ist nicht gefesselt« (2Tim 2,9b), denn die Zunge predigt (κηρύττει) das Evangelium, selbst wenn die Hände und Füße gefesselt sind«<sup>32</sup>.

Dieser wichtige Wesenszug in der Persönlichkeit Pauli, nämlich seine Fähigkeit, Ungerechtigkeiten während der Durchführung seiner apostolischen Mission<sup>33</sup> zu erdulden, wird von Theodoret literarisch hervorgehoben, wenn er in einer seiner Paraphrasen einen Dialog zwischen dem Leser der Briefe und dem Apostel einfügt mit der Absicht, dem Leser das Verständnis des Beispiels des Apostels zu erleichtern: »»Und (betet) auch für mich; aber, wozu brauchst du unser Gebet? »daß Gott mir das rechte Wort schenkt; und was wirst du sagen? »wenn es darauf ankommt, mit Freimut das Geheimnis des Evangeliums (τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου) zu verkünden, als dessen Gesandter ich im Gefängnis bin. Bittet, daß ich in seiner Kraft freimütig zu reden vermag, wie es meine Pflicht ist« (Eph 6,19 f.)! Bittet um Wagemut, um Freiheit, um sprechen zu können, und um Wortgewandtheit, damit ich den Lauf des göttlichen Gesetzes erfülle! Daher zeigt er (sc. Paulus) ihnen neuerlich seine Fesseln, er will ihnen zugleich Mut machen und auch zeigen, daß man sich über die Mühsal, die vom Herrn geschickt wird, nicht beklagen, sondern frohlocken und vergnügt sein soll«<sup>34</sup>.

In diesem Kommentar zu der paulinischen Briefsammlung scheint das μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου aus Eph 6,19 dem μυστήριον τῆς ἀνομίας aus 2Thess 2,7 gegenübergestellt zu sein. Theodoret erwähnt die Ansichten einiger Exegeten, nach denen Paulus den Kaiser Nero τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας nennt, weil Nero der Urheber der Ruchlosigkeiten gegen die Kirche sei; er teilt diese Ansicht jedoch nicht. Er meint, daß Paulus mit dieser

<sup>31</sup> 460 B.

<sup>32</sup> 840 D.

<sup>33</sup> Zur Geduld Pauli s. 848 C zu 2Tim 3,10.

<sup>34</sup> 556 C.

Ausdrucksweise die Häresien bezeichnet, die die Gläubigen in die Irre und zum Abfall führen; sich gegen die Häresie zu richten, bedeutet nach Theodoret, das Evangelium zu verkünden<sup>35</sup>. So wird das eschatologische Ende kommen, sobald alle Völker der Erde das Kerygma des Evangeliums erhalten haben<sup>36</sup>.

Eine der wichtigsten Passagen, in denen Paulus sein Apostolat verteidigt, ist 2Kor 2,14–4,6<sup>37</sup>. In der Paraphrase, die Theodoret diesem ausgedehnten Text widmet, werden einmal mehr die bis hierher dargestellten Merkmale hervorgehoben: die Unwürdigkeit Pauli für sein Amt und die Gnade seiner Berufung<sup>38</sup>, das Aufeinanderprallen mit Gegnern seiner Verkündigung<sup>39</sup>, völliges Vertrauen auf Gott und Christus im Verlauf dieses Kampfes<sup>40</sup>, die Tapferkeit des Paulus angesichts dieser Widrigkeiten<sup>41</sup> und seine Dienstbarkeit sowohl Christus<sup>42</sup> als auch den Christen gegenüber: »Wir verkünden nämlich nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen« (2Kor 4,5). Paulus hatte bereits vorher gesagt: »Die Menschen sollen in uns die Diener Gottes sehen und die Verwalter der göttlichen Geheimnisse« (1Kor 4,1). Hier spricht er noch demütiger von sich selbst, denn er nennt sich nicht nur Knecht Christi Jesu (s. Röm 1,1), sondern auch der Gläubigen aufgrund ihrer Liebe zu Ihm (sc. Jesus). Denn das ist es, was er gesagt hat: aus Liebe zu Jesus«<sup>43</sup>.

Obwohl Theodoret mindestens an einer Stelle den außergewöhnlichen Arbeitswillen Pauli herausstellt<sup>44</sup>, besteht der Exeget eher auf der Schwäche (ἀσθένεια) des Apostels bei der Verkündigung. Theodoret, der Auslegung des Chrysostomus folgend<sup>45</sup>, meint, daß sich diese Schwäche weder auf körperliche Krankheiten noch auf Versuchungen des Fleisches bezieht, sondern auf die Auswirkungen der Verfolgung: »Ihr wißt, daß ich krank und schwach war, als ich euch zum ersten Mal das Evangelium verkündete« (Gal 4,13) ... Ich, sagte er (sc. Paulus), ertrage eine große Schmach an meinem Leib,

<sup>35</sup> 665 B zu 2Thess 2,7. Vgl. O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul. Étude sur le κατέχον (-ων)* de 2 Thess. 2,6–7, *RHPhR* 15, 1936, 210–245: 219 f.

<sup>36</sup> 665 A zu 2Thess 2,6. S. Abschnitt 2.2. der vorliegenden Arbeit.

<sup>37</sup> Vgl. R. Trevijano-Etcheverría, *La idoneidad del apóstol* (2 Cor. 2,14–4,6), *Salm.* 37, 1990, 149–175: 172 Anm. 131; S. S. R. Garrett, *The God of this World and the Affliction of Paul: 2Cor 4,1–12*, in: D. L. Balch/E. Ferguson/W. A. Meeks (eds.), *Greeks, Romans and Christians. Essays in Honor of A. J. Malherbe*, Minneapolis 1990, 99–117.

<sup>38</sup> 389 D–392 A zu 2Kor 2,15 f.

<sup>39</sup> 392 A zu 2Kor 2,17.

<sup>40</sup> 393 A zu 2Kor 2,4 f.

<sup>41</sup> 400 A zu 2Kor 4,1.

<sup>42</sup> Paulus nennt sich selbst δοῦλος Δεσπότη διακονῶν: 297 B zu 1Kor 9,16.

<sup>43</sup> 401 A zu 2Kor 4,5.

<sup>44</sup> 636 B zu 1Thess 2,9.

<sup>45</sup> B. Estrada-Barbier, *Exégesis de San Juan Crisóstomo a la ἀσθένεια en San Pablo*, in: J. M. Casciaro (Hg.), *Biblia y Hermenéutica*, Pamplona 1986, 655–666. Dieser Aufsatz enthält aktuelle Sekundärliteratur über die schon in der Zeit der Kirchenväter (Basilius, Gregor von Nazianz, Augustin) vertretene Vermutung, daß Paulus an einer körperlichen Krankheit litt. Johannes Chrysostomus und Theodoret widersetzten sich dieser möglichen Auslegung.

werde beleidigt und gequält und erdulde zahllose Übel«<sup>46</sup>. »Damit ich mich wegen der einzigartigen Offenbarungen nicht überhebe, wurde mir ein Stachel ins Fleisch gestoßen: ein Bote Satans, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe« (2Kor 12,7) ... Er (sc. Paulus) nannte die Schande, die Beschimpfungen und die Aufruhr der Völker Boten des Satans«<sup>47</sup>, »damit keiner die Meinung vertritt, daß es sich um eine körperliche Krankheit handelt«<sup>48</sup>.

### 3. Paulus, Vorbild christlichen Lebens

Zweifelsohne ist die Beschreibung des paulinischen Apostolats aus der Feder Theodoret's die Darstellung einer vorbildlichen christlichen Verhaltensweise, die in zweifacher Hinsicht zur Nachahmung auffordert: 1. in der Ausübung der Tugenden, insofern der Gläubige, um den Willen Gottes trotz aller Widrigkeiten zu erfüllen, nicht nur nicht klagen, sondern die Freude<sup>49</sup> nähren soll, das Vertrauen in Gott und Christus<sup>50</sup> stärken, die Tapferkeit<sup>51</sup>, die Arbeitsfähigkeit<sup>52</sup>, die Demut und Dienstbarkeit<sup>53</sup>, die Geduld<sup>54</sup> und die Nächstenliebe<sup>55</sup> mehren; 2. im Hinblick auf das Lehramt Pauli als διδάσκαλος<sup>56</sup>, der dafür einsteht, daß man nicht der geheimen Macht der Gesetzeswidrigkeit verfällt, womit die Häresien<sup>57</sup> gemeint sind, die schon von Paulus selbst in seiner prophetischen Vision vorausgesehen wurden<sup>58</sup>.

Theodoret steht nicht an, Paulus als Vorbild eines heiligmäßigen Lebens in der Nachfolge Christi darzustellen: »Christus selbst fing mich in seinen Netzen. Ich floh vor ihm, mehr noch, ich war sein Widersacher, aber er fing mich ein, während ich floh. Darum folge ich ihm nun und möchte ihn fangen, um seiner Erlösung nicht verlustig zu gehen«<sup>59</sup>. Der Antiochener beschreibt die persönliche Heiligkeit Pauli in Verbindung mit den Mühen seiner Verkündigung: »Brüder, ich bilde mir nicht ein, daß ich es schon ergriffen habe. Eines aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist. Das Ziel vor Augen, jage ich nach dem Siegespreis: der himmlischen Berufung, die Gott uns in Christus Jesus schenkt« (Phil 3,13 f.). Einige (Exegeten) meinten, daß der Satz »ich vergesse, was hinter mir liegt« sich auf seine Eigenschaft als Jude unter dem Gesetz bezöge; ich aber (sc. Theodoret) schätze, daß Paulus ihn in bezug auf die Widrigkeiten der Verkündigung verwendete, denn er pflegt

<sup>46</sup> 488 D.

<sup>47</sup> 449 A/B.

<sup>48</sup> 449 B/C zu 2Kor 12,8 f.; s. auch 456 A/B zu 2Kor 13,4.

<sup>49</sup> 556 C zu Eph 6,20.

<sup>50</sup> 393 zu 2Kor 2,4 f.

<sup>51</sup> 400 A zu 2Kor 4,1.

<sup>52</sup> 636 B zu 1Thess 2,9.

<sup>53</sup> 297 B zu 2Kor 9,16 und 401 A zu 2Kor 4,5.

<sup>54</sup> 848 C zu 2Tim 3,10.

<sup>55</sup> 416 A zu 2Kor 6,1.

<sup>56</sup> 421 B, zu 2Kor 7,16, Zu dem Verb διδάσκειν und dem Substantiv διδάσκαλος s. M. Merino, Gregorio Taumaturgo, Elogio del maestro cristiano. Discurso de agradecimiento a Orígenes, introducción, traducción y notas, Madrid 1990, 49.

<sup>57</sup> 665 B zu 2Thess 2,7.

<sup>58</sup> S. Abschnitt 2.3.3. des vorliegenden Aufsatzes.

<sup>59</sup> 581 B zu Phil 3,12.

abzuschweifen und die Lehre mit paränetischen Betrachtungen zu vermengen. Daher sagt er: Ich vergesse vergangene Mühen und lenke meine Aufmerksamkeit auf das, was vor mir liegt, denn mein Ziel ist nur das eine, die angekündigte Belohnung zu erlangen, und die ist das Himmelreich. Er nannte die Belohnung Siegespreis<sup>60</sup>.

Die Zeitgenossen Pauli waren Zeugen seiner Einswerdung mit dem leidenden Christus, die durch die Verfolgungen verursacht wurde: »Ihr wißt, daß ich krank und schwach war, als ich euch zum ersten Mal das Evangelium verkündete; ihr aber habt auf meine Schwäche, die für euch eine Versuchung war, nicht mit Verachtung und Abscheu geantwortet, sondern mich wie einen Engel Gottes aufgenommen« (Gal 4,13 f.). Ich (sc. Paulus) habe die von euch empfangene Ehre nicht vergessen. Obwohl ich eine große Schmach an meinem Leib ertrage, beleidigt und gequält werde und zahllose Übel erdulde, betrachtet ihr nicht meine Schande, sondern ihr verehrt mich wie einen Engel Gottes. Aber warum sage ich »wie einen Engel? Besser, »wie Christus Jesus« (Gal 4,14). Ihr glaubtet nämlich, daß Christus selbst durch mich für euch sorgte<sup>61</sup>.

Dieses Vorbild christlichen Lebens, das Theodoret darstellt, bestätigt die These von M. F. Wiles, nach der das Erscheinen der paulinischen Kommentare um die Mitte des 4. Jahrhunderts mit dem Anwachsen der volkstümlichen Verehrung des hl. Paulus in Verbindung steht<sup>62</sup>; ebenso bestätigt es die Hypothese von W. Geerlings, die im Rahmen der lateinischen Theologie aufgestellt wurde, aber ebenso auf die griechische anwendbar ist: »Gerecht und erlöst ist nicht mehr allein der, der sich geduldig und fraglos einfügt, sondern wer bewußt auch das zu Unrecht Erlittene als Zeichen der Gerechtigkeit Gottes hinnimmt. Die Pauluskommentare des vierten Jahrhunderts kennen darum den doppelten Begriff der Gerechtigkeit: Gerechtigkeit als Seinsbestimmung Gottes und als Rechtfertigung des Menschen«<sup>63</sup>.

So ist die Geduld eines Gerechten wie Paulus, der im Erdulden der Ungerechtigkeit imstande ist, seine Hoffnung auf die eschatologische Erfüllung des Willens Gottes aufrechtzuerhalten, ein Vorbild christlichen Existenzvollzugs für einen Gläubigen, der in einer krisenreichen Zeit lebt, wie es das 4. und 5. Jahrhundert war. Dieses Vorbild christlichen Existenzvollzugs steht in Verbindung mit der christlichen Lösung des theologischen und philosophischen Problems des Übels in der Welt<sup>64</sup>.

#### 4. Das Leben des Apostels und seine lehramtliche Doktrin

Es ist aufschlußreich, die Bemühungen Theodorets zur Verknüpfung der persönlichen Heiligkeit Pauli mit seinen theologischen Lehren zu beobachten:

##### 4.1. Dreifaltigkeitslehre

Immer, wenn Theodoret den Titel »Apostel« kommentiert, den sich Paulus in den Begrüßungsformeln zu Beginn fast aller seiner Briefe gibt, nutzt er die Gelegenheit, um

<sup>60</sup> 582 C.

<sup>61</sup> 488 D.

<sup>62</sup> M. F. Wiles, *The Divine Apostle. The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*, Cambridge 1967, 24; E. Dassmann, *Archäologische Spuren frühchristlicher Paulusverehrung*, RQ 84, 1989, 271–298.

<sup>63</sup> W. Geerlings, *Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts*, JbAC 24, 1981, 61.

<sup>64</sup> A. a. O., 58–61.

dessen Berufungscharakter herauszustellen und die Berufung von einer trinitarischen Veranlassung abhängig zu machen: »... zum Apostolat berufen« (Röm 1,1). Ich habe mich nicht auserwählt, sagt er (sc. Paulus), sondern habe von Gott selbst das Verkündigungsamt erhalten (τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν). In der Tat, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist haben ihn berufen«<sup>65</sup>. So nützt der Exeget schon zu Beginn seiner Paraphrase die Gelegenheit, gegen die arianische Häresie anzugehen, indem er die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes aufzeigt<sup>66</sup>.

#### 4.2. Christologische Lehre

Der antignostische Ansatz, der auch in diesem Kommentar vorherrscht, wird ebenso mit dem Leben des Paulus in Verbindung gebracht. An erster Stelle erhält Paulus bei seiner Bekehrung die Wirkung der Fleischwerdung: »Christus, der Seelenarzt, der für die Erlösung der Sünder Mensch wurde, hat mich, indem er mich, den Unwürdigsten von allen, mitten unter sie stellte, nicht nur befreit von allen meinen früheren Flecken, sondern mir große Gaben verliehen, indem er den Menschen durch mich seine grenzenlose Geduld zeigte«<sup>67</sup>. Außerdem sind die Leiden Pauli in seiner Verkündigung teilweise durch die Verteidigung der Fleischwerdung und Auferstehung Christi gegen die Häretiker begründet: »Denk daran, daß Jesus Christus, der Nachkomme Davids, von den Toten auferstanden ist; so lautet mein Evangelium, für das ich zu leiden habe und sogar wie ein Verbrecher gefesselt bin« (2Tim 2,8 f.). Simon (der Magier) begann in jener Zeit seine häretischen Stachel zu verbreiten. Er und alle, die von ihm ausgingen, leugneten die Auferstehung des Fleisches ... Er (sc. Paulus) schrieb von der Zeugung und dem Leiden (Christi) und fügte seine Herkunft (von David) hinzu, denn die Feinde der Wahrheit leugneten diese Tatsachen unverhüllt. Und er sagte: Wenn ich das Evangelium verkünde, leide ich dieselbe Mühsal, die auch die Verbrecher erleiden«<sup>68</sup>.

#### 4.3. Anthropologische Lehre

Die antimanichäische Dimension ist im vorliegenden Kommentar von größter Bedeutung<sup>69</sup>. Es scheint jedoch, daß das Bild der Heiligkeit und der Persönlichkeit Pauli, das Theodoret vorstellt, in keinem Verhältnis zu dem antimanichäischen Ansatz dieses Werkes steht. Diese Vermutung fußt auf den beiden Interpretationen, die der Bischof von Kyros von dem Begriff πρόθεσις aus Röm 8,28 und 2Tim 1,9 liefert. Die Exegese von Röm 8 ist entschieden antimanichäisch, und in seinem Vorhaben, die menschliche Freiheit vor dem Fatalismus der Häretiker zu verteidigen, gerät Theodoret in eine Fehlinterpretation des paulinischen Textes, einen Irrtum, der vor ihm bereits

<sup>65</sup> 48 C.

<sup>66</sup> 49 A zu Röm 1,1; 229A zu 1Kor 1,1; 377 B zu 2Kor 1,3; 461 A/B zu Gal 1,1; 509 A zu Eph 1,1; 593 B/C zu 2Thess 1,1 f.; 680 A/C zu Hebr 1,1; 788 B zu 1Tim 1,1; 857 C zu Tit 1,1 f. Nur am Anfang von vier Briefen spielt Theodoret nicht auf die Wesenseinheit von Vater und Sohn an: Phil, 1Thess, 2Tim und Phlm.

<sup>67</sup> 793 B zu 2Tim 1,16.

<sup>68</sup> 840 C/D.

<sup>69</sup> A. Viciano, Theodoret von Kyros und der Manichäismus in seinem Kommentar zu den Paulusbriefen, in: Akten des 2. Internationalen Kongresses über Manichäismus (Bonn 1989), im Druck.

von Johannes Chrysostomus begangen worden war<sup>70</sup>. Nach Theodoret (und auch Chrysostomus) bedeutet πρόθεσις hier nicht das göttliche Erlösungsvorhaben, sondern den menschlichen Entschluß, die Erlösung anzunehmen: »Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten lenkt, bei denen, die nach seinem ewigen Plan (πρόθεσις) berufen sind« (Röm 8,28). Gott ruft uns nicht, sondern diejenigen, die den Vorsatz (πρόθεσις) haben«<sup>71</sup>. Auf diese Weise macht Theodoret die göttliche Berufung von der menschlichen Entscheidung, sich zu retten, abhängig: »Er (sc. Gott) hat nicht einfach vorbestimmt, sondern er bestimmte vor im Besitz eines Vorwissens (πρόγνωσις)«<sup>72</sup>; »er (sc. Gott) bestimmte von Anfang an alle, deren guten Willen er kannte; er berief die Vorbestimmten und rechtfertigte danach die Berufenen durch die Taufe«<sup>73</sup>. Dagegen gibt Theodoret beim Kommentar des zweiten Briefes an Timotheus eine andere Exegese, die sogar der ersteren widerspricht: »Er hat uns gerettet, mit einem heiligen Ruf hat er uns gerufen, nicht aufgrund unserer Werke, sondern aus eigenem Entschluß (πρόθεσις) und aus Gnade« (2Tim 1,9). Denn er rief uns nicht in Anbetracht unseres Lebens, sondern nur wegen seiner Liebe zu den Menschen (φιλανθρωπία)«<sup>74</sup>. Schon Wickert versucht eine Erklärung für diesen Widerspruch zu liefern, der bereits im Kommentar zu den paulinischen Briefen von Theodor von Mopsuestia auftaucht: »Die Sentenz ὁ δὲ θεὸς πάντα ἐν προγνώσει ποιεῖ«<sup>75</sup> ist, zumal in ihrem Zusammenhang, keine beschwichtigende Konzession an den Menschen. Sie respektiert die menschliche Eigenständigkeit und ist zugleich ein überwältigendes Lob Gottes, der souverän über allem Geschehen waltet. Beide Aspekte sind gültig zusammengefaßt in den Worten: ἡ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπία τῶν γεγονότων ἀνωτέρα«<sup>76</sup>«<sup>77</sup>. Auf diese Weise wird die paulinische Rechtfertigungslehre derjenigen der Judenchristen gegenübergestellt, die Paulus wegen theologischer Diskrepanzen in dieser Frage verfolgt hatten<sup>78</sup>.

Meinerseits neige ich mit Geerlings zu der Annahme, daß das Interesse an den paulinischen Briefen im 4. und 5. Jahrhundert nicht nur auf eine, sondern auf mehrere Ursachen zurückzuführen ist. In diesem Zusammenhang bleibt noch zu fragen, welche Funktion das Böse im Leben des gerechten Menschen besitzt. Es liegt auf der Hand, daß antimanichäische Interessen eine große Rolle spielen, spornen sie doch zu einer eifrigen Vertiefung in die paulinische Theologie an. Denn diese Häretiker stützen im Gefolge der Marcioniten und der Gnostiker ihre Theologie auf die Lehren des Apo-

<sup>70</sup> E. Dassmann, Zum Paulusverständnis in der östlichen Kirche, JbAC 29, 1986, 35 f.; K. Limburg, Las homilias de San Juan Crisóstomo sobre la Epístola a los Romanos (cap. 1–11), in: Excerpta e dissertatione XII, Univ. Navarra, Pamplona 1987, 27; S. Zincone, Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno, L'Aquila/Roma 1988, 70.

<sup>71</sup> 140 D–141 A.

<sup>72</sup> 141 B zu Röm 8,29.

<sup>73</sup> 141 D zu Röm 8,30.

<sup>74</sup> 836 A.

<sup>75</sup> Theodor, In EpPaul, in: K. Staab (Hg.), Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933, 195/19 zu 1Kor 15,45.

<sup>76</sup> Ebd., 118/9 zu Röm 4,8.

<sup>77</sup> U. Wickert, Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia, Berlin 1962, 88 f.

<sup>78</sup> S. Abschnitt 2.4. dieser Arbeit.

stels<sup>79</sup>. Die katholische Kirche in dieser Zeit besitzt jedoch, unabhängig von der antimanichäischen Kontroverse, ihre eigene Lösung des Problems des Bösen. Sie ist, unserer Meinung nach, in der Figur personifiziert, die Theodoret hier vom hl. Paulus als Vorbild eines christlichen Lebens herausstellt, in dessen Person sich das Heilsvorhaben Gottes (πρόθεσις) erfüllt, trotz des Bösen und der Sünde. Daher kann man den scheinbaren Widerspruch in der Exegese von Röm 8,28 und 2Tim 1,9 im Hinblick auf eine zweifache, eine antimanichäische und eine pastorale, Motivation erklären, die im Interesse des 5. Jahrhunderts für die Lehre und das Leben des Apostels Paulus zu beobachten ist.

### 5. *Schlußfolgerung*

Das Bild, das Theodoret vom Apostel Paulus in seinem Kommentar zeichnet, steht in engem Zusammenhang mit dem in den Pastoralbriefen dargestellten, weicht jedoch von dem der Apostelgeschichte ab. Weit ab von dem triumphalen Leben, das dem großen Wundertäter und brillanten Redner eignet, in dem Gott sich durch spektakuläre Zeichen kundtut, wird Paulus von Theodoret als ein geduldiger und gerechter Mann beschrieben, den das Einschreiten und die Obhut Gottes in der Ausführung seines Willens leiten, selbst mitten in großen Ungerechtigkeiten und Leiden. Am Ende obsiegt immer die göttliche Fügung und sein eschatologisches Versprechen. Die Tatsache, daß Gott aus Bedrängnis und Ungerechtigkeit herausführt, hindert nicht daran, daß die Verwirklichung der göttlichen Pläne die christliche Antwort auf das Problem des Übels ist. Der Apostel Paulus verkörpert vorbildlich diese Wahrheit, und Theodoret stellt ihn als Vorbild dar.

---

<sup>79</sup> Zur Bedeutung der paulinischen Briefe in der manichäischen Exegese s. H. D. Betz, Paul in the Mani Biography (Codex Manichaicus Coloniensis), in: L. Cirillo—A. Roselli (Hgg.), Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale 1984, Cosenza 1986, 213—234; M. Tardieu, Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament, in: ders. (Hg.), Les règles de l'interprétation, Paris 1987, 123—146; J. Ries—F. Decret—W. H. C. Frend—M. G. Mara, Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo agostino, Roma 1989.