New Test. Stud. 50, pp. 246–256. Printed in the United Kingdom © 2004 Cambridge University Press
DOI:10.1017/S0028688504000153

Philipper 4.4–7: Aussage und situativer Hintergrund

WIARD POPKES
Universität Hamburg, Klosterkamp 83, D-21337 Lüneburg, Germany

Phil 4.4–7 is best understood against the background of a society with an imperial ideology, mirrored in the epistle's terminology. The church is under pressure from its social environment and opposes the claims of the state's officials. The various parts of the passage are united by this context. Christian emotions should be shaped by the relation to Christ who is 'near', said in contrast to Caesar's proclaimed omnipresence. Christians are called to behave nobly towards their fellow citizens. The terminology of prayer reflects imperial customs. The peace of God surpasses the pax Romana. Paul's strategy is to strengthen the unity of the church and to enhance a convincing social behaviour.

I. Vorklärungen

Zwei Aspekte bedürfen der einführenden Behandlung. (1) Welche Auswirkungen haben Briefteilungshypothesen[1] auf die Interpretation von Phil 4.4–7? Sofern eine Abfassung des Briefs in mehreren Etappen angenommen wird, ordnet man 4.4–7 in der Regel dem Material außerhalb 3.1b–4.3, 8–9 zu,[2] also zusammen mit 1.1–3.1 einer Phase vor dem Warnungs- bzw. Kampfesbrief.[3] Die

1 Übersicht bei Lukas Bormann, *Philippi: Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (SNT 78; Leiden: Brill, 1995) 108–18 (115 Graphik); Ulrich B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11/1; Leipzig: EVA, 1993) 4–14; Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ^{3}1999) 150–3; Raymond E. Brown, *Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1996) 496–8.

2 Grundsätzliche Anfragen von der Rhetorik und Epistolographie her erhebt Ralph Brucker, *'Christushymnen' oder 'epideiktische Passagen'? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt* (FRLANT 176; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997) 280–300, vor allem in bezug auf den harten Übergang in 3.1–2: Stilwechsel sei in der Antike durchaus üblich; 3.2 sei keine Warnung vor Irrlehrern, sondern eine Aufforderung zum Hinsehen (283). Brucker operiert auf der Textebene. Vgl. die Kritik bei Nikolaus Walter, *Der Brief an die Philipper* (NTD 8/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 19: die Sachebene sei wichtiger, also der Wechsel der Situationen; Bormann, *Philippi*, 96–7.

3 Bei einer Dreiteilung als Brief B, während A ein separater Dankesbrief sei (4.10–20[, 21–3]) und C dann als Kampfes- oder Warnungsbrief 3.2–4.3, 8–9 umfasse; so etwa Bormann,

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

religiös ausgerichtete Gegnerschaft in Kap. 3 kommt dann als Hintergrund für 4.4–7 gar nicht infrage. Nun ist allerdings die Problematik in Kap. 3 durchaus auch politischer Art, wie 3.20–1 zeigt.[4] Von daher ergibt sich eine Anfrage an die Richtigkeit der Teilungshypothesen.[5] Wir werden 4.4–7 nicht von bestimmten Teilen des Gesamttextes distanzieren. (2) Die politische, ja kämpferische Sprache im Philipperbrief ist nicht zu verkennen.[6] Das beginnt schon in 1.27–30 (πολιτεύειν,[7] mitkämpfen, widerstehen, Leiden und ἀγών). 3.20–1 lokalisiert ἡμῶν τὸ πολίτευμα 'in den Himmeln, von wo wir auch σωτήρα κύριον Jesus Christus erwarten'.[8] Auch der sog. Christus-Hymnus 2.6–11 weist kontrastierende Züge gegenüber einem Gott-Kaisertum auf.[9] Die Lage in verschiedenen Städten Makedoniens war während der frühen Jahre der paulinischen Mission alles andere als günstig. Das bezeugen die Notiz 1 Thess 2.14[10] über die den Christen von

Philippi, 108–18; Wolfgang Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus* (Stuttgart: Kohlhammer, 1984). Bei einer Zweiteilung entfällt der Dankesbrief; 4.10–23 wird dann zusammen mit 1.1–3.1a; 4.2–7 dem 'Gefangenschaftsbrief' (Brief A) zugewiesen; so Joachim Gnilka, *Der Philipperbrief* (HThK 10/3; Freiburg: Herder, ⁴1987) 10.

4 Das ist sogar bei Bormann, *Philippi*, 218 zu registrieren, der den Dankesbrief A als Schlüssel zum Verhältnis zwischen Paulus und den Philippern betrachtet (136–60) und die Situation vor Ort primär aus Brief B erhebt, während er Brief C 'weitgehend außer acht' läßt (119 Anm. 45).

5 Gegen Briefteilung: s. die bei Walter, *Philipper*, 19 genannte Literatur.

6 S. dazu Mikael Tellbe, *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians* (CB.NT 34; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001) 210–75; Neil Elliott, 'Paul and the Politics of Empire', *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (hg. von Richard A. Horsley; FS K. Stendahl; Harrisburg: Trinity, 2000) 17–39; Edgar M. Krentz, 'Military Language and Metaphor in Philippians', *Origins and Method* (hg. von B. H. McLean; FS J. C. Hurd; JSNTSup 80; Sheffield: JSOT, 1993) 105–27.

7 Sonst verwendet Paulus περιπατεῖν. Vgl. Peter Pilhofer, *Philippi. Bd. I: Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87; Tübingen: Mohr, 1995) 136–7, dort auch ähnliche Inschriften (mit ἀξίως aus Philippi.

8 Peter Oates, *Philippians: From People to Letter* (SNTSMS 110; Cambridge: Cambridge University, 2001) 120–74 ('Christ and the Emperor', vor allem zu 3.20–1 und 2.9–11). Bormann, *Philippi*, 218 weist zu Recht darauf hin, daß die Formulierung von 3.20–1 im Vergleich mit 1 Thess 1.9–10 wesentlich politischer ausfalle. Zu 'Retter' als Kaiser-Epitheton vgl. Franz Jung, ΣΩΤΗΡ*: Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament* (NTA 39; Münster: Aschendorff, 2002) 309–16.

9 Samuel Vollenweider, 'Der "Raub" der Gottgleichheit: Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11)', *NTS* 45 (1999) 413–33; Tellbe, *Paul*, 253–9; Bormann, *Philippi*, 219. Vgl. meinen Literaturbericht *ThLZ* 127 (2002) 850–62, hier 860–2. Zur Frage des Kaiserkults in Philippi s. die Ausführungen bei Pilhofer, *Philippi*, 47–8, 93 (einschränkend) und Bormann, *Philippi*, 37–67.

10 Vgl. Christoph vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus: Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt* (WUNT 2/125; Tübingen: Mohr 2000) § 4: 'Die Bedrängnisse der Gemeinde'. Besonderes Gewicht liege bei συμφυλέτης, d.h. die Bedrängnisse gingen von den Mitbürgern in der jeweiligen Phyle aus.

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

ihren Mitbürgern zugefügten Leiden, die Darlegung der widrigen Umstände bei der Mission in 1 Thess 2.2; Apg 16–17[11] und die Klage des Paulus in 1 Thess 2.18 über die Unmöglichkeit einer baldigen Rückkehr.[12] Politische Probleme mit der römischen Umwelt bilden somit den Hintergrund des paulinischen Schreibens, ist Philippi doch eine römische Veteranenkolonie (seit d.J. 27 v.Chr. Colonia Augusta [Victrix] Philippensium) nicht nur mit ius Italicum und Steuerfreiheit, sondern auch mit einem starken imperialen Empfinden.[13] Probleme 'mit der munizipalrömischen Obrigkeit' und Loyalitätskonflikte waren für Paulus und die Gemeinde unausweichlich.[14] Das Evangelium erzeugt eine Gegengesellschaft und existentielle Risiken für die Gläubigen.[15] Versteht man 4.4–7 auf diesem Hintergrund, gewinnen die Aussagen an Plastizität; ebenso wird die Konnexität der Verse besser erklärbar.

II. Der Text und die Politik

In Phil 4.4–7 bringt Paulus eine Konkretion christlicher Verhaltenswerte. Diese in der Rezeptionsgeschichte oft liturgisch benutzten Verse erhalten ihre Dynamik auf dem Hintergrund des spannungsvollen Verhältnisses zur Umwelt. Die Aussagen scheinen zunächst relativ unverbunden miteinander zu erfolgen, nicht nur syntaktisch (Konjunktionen zwischen den Hauptsätzen fehlen), sondern auch in der Sache. Paulus spricht zwei Handlungsseiten an. Einmal die der

11 S. dazu Heike Omerzu, *Der Prozeß des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115; Berlin: de Gruyter, 2002) 111–220, speziell zu Philippi 111–66: 'Lukas lag eine zusammenhängende Tradition über die coercitive Geißelung und (kurzzeitige) Inhaftierung der Apostel ohne regelrechten Prozeß vor' (163). Redaktionell sei der 'Vorwurf der Verbreitung unrömischer Sitten' (164).

12 Vgl. Karl P. Donfried, 'The Political Cults of Thessalonica and Political Conflict in 1 Thessalonians', *Empire*, hg. Horsley, 215–23. Ob die in 2 Kor 7.5, fünf Jahre später erwähnten Unbilden noch auf derselben Linie liegen, ist schwer auszumachen. Bormann, *Philippi*, 217 zieht die Verbindung zu Phil 1–2 m.E. zu direkt.

13 Vgl. Pilhofer, *Philippi*. Dort (126–7) auch zur Gestaltung der Herkunftsbeschreibung des Paulus in 3.5 mit römischen Parallelen; David Alvarez Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19; Freiburg: Herder 1999) 323.

14 Bormann, *Philippi*, 217–21. Vgl. auch die Beschuldigung vor den Archonten und Strategen der Stadt gegen Paulus und Silas in Apg 16.19–21: 'Diese Menschen erregen die Stadt; sie sind Juden und verkünden Bräuche, die uns als Römern zu übernehmen und zu praktizieren nicht gestattet ist.' Ähnlich in Thessalonich lt. Apg 17.7: 'Sie handeln gegen die Vorschriften des Kaisers und sagen, ein anderer sei βασιλεύς, nämlich Jesus.' Omerzu, *Prozeß*, 188–218 sieht die Anklage wegen des *crimen maiestatis* in Apg 17.7 in größter Nähe zur Anklage Jesu vor Pilatus in Lk 23.2 (209).

15 Von dem Aspekt einer als bedrohlich empfundenen Lage ist allerdings die Frage zu unterscheiden, ob die römischen Behörden bei 'civic disturbances' tatsächlich gegen 'associations' einschritten; s. dazu Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis: Fortress, 2003) 161–73.

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

Christen in Philippi: Sie sollen sich freuen, Milde zeigen, sich nicht sorgen, sondern sich vor Gott im Gebet aussprechen. Zum anderen wird Gottes[16] Handeln angezeigt: Der Herr ist nahe, sein Friede wird bewahren. Im Blick auf das Verhalten der Adressaten treten psychologische Aspekte hervor (Freude und Sorge).

Der Aufruf zur Freude (χαίρετε) erfolgt gleich doppelt in V. 4. Er ist aus 3.1 bereits bekannt. Dort wie hier wird er durch 'im Herrn' qualifiziert. Von Hause aus handelt es sich bei χαίρω um ein profanes Wort mit den Konnotationen Fröhlichkeit und Jubel.[17] Nach hellenistischer Affektenlehre steht es im Gegenüber zu λύπη, λυπεῖν. Auch religiös kann das Wort verwendet werden: Freude vor Gott, über Gottes gute Gaben.[18] Wem sagt Paulus das und unter welchen Umständen, wer hat solch einen Aufruf wann nötig? Der pyschologische Hintergrund scheint, wie V. 6a darlegen wird, eine aktuelle Situation der Sorge zu sein. Sie spiegelt sich ebenfalls in 1.25; angesichts seines möglichen Todes drückt Paulus die Hoffnung aus, er werde hierbleiben 'zu eurer Förderung und zur Freude des Glaubens'. Die gesellschaftliche und politische Lage impliziert offenbar ständig die Nähe von Traurigkeit über Verluste und Bedrängnisse. Paulus dringt darauf, sich angesichts schlechter Erfahrungen im alltäglichen Ergehen nicht die christliche Grundstimmung verderben zu lassen. Die Qualifizierung ἐν κυρίῳ hebt die Freude aus einem bloßen psychologischen Kontrastverhalten heraus. Am Ende der Sequenz (V. 7) wird es heißen 'in Christus Jesus'. Damit weist Paulus auf den Ort, den Bereich hin, wo Christus die Herrschaft hat und wo sein Schutz gilt. Die Philipper werden damit an einen anderen Ort als den der römischen Kolonie, der sie belastet, gewiesen. Noch anders gewendet: Das himmlische Politeuma (3.20) übt zumindest im emotionalen Bereich schon jetzt seine Wirkung aus.

In V. 5a erfolgt ein erster Aufruf zum 'wissen lassen'; Empfänger sind hier 'alle Menschen'; ein wenig später (V. 6b) wird es Gott sein. In einer bedrängten Situation ist es wichtig, entscheiden zu können, wem man welche Informationen zukommen läßt. Objekt[19] in V. 5a ist τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν. Die Vokabel ἐπιεικής kommt im NT selten vor.[20] Das gut griechische Wort signalisiert das, was

16 Κύριος in VV. 4, 5b, θεός in VV. 6b, 7a. Wegen der hohen Christologie des Briefs (vgl. 1.6, 10, 11, 21, 23 u.a.), vor allem aufgrund der Klärung der Frage, wem die Herrschaft zusteht (2.11), legt sich eine prinzipielle Differenzierung zwischen Gott und Christus nicht nahe. In 4.7 freilich werden ihre Rollen und Aktivitäten unterschieden; Χριστός Ιησοῦς in V. 7b ist nicht handelndes Subjekt.

17 Hans Conzelmann, 'Χαίρω κτλ.', *ThWNT* 9.350–62, hier 351–3.

18 Ibid., 353–7 zu AT, Judentum, inkl. Philo. Bei Paulus steht χαρά nie für eine profane Stimmung (359, 14).

19 Das logische Subjekt von γνωσθήτω dürften die Philipper selber sein, dazu weitere anschließende Multiplikatoren.

20 Das Adjektiv noch 1 Tim 3.3; Tit 3.2; Jak 3.17; 1 Petr 2.18; das Nomen Apg 14.4; 2 Kor 10.1.

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

anständig, recht und billig ist, was sich gehört,[21] dann vor allem die Mäßigkeit, ja Milde im Rechtsverhalten.[22] Großzügigkeit und Nachsicht stehen im Gegensatz zu Härte und Gewalttätigkeit und parallel zur πραΰτης.[23] Milde gilt als Ausdruck von Hoheit und Würde, ist demnach Herrscherprivileg.[24] Zum Herrscherideal der Antike[25] gehören als vorzügliche Verhaltensweisen der 'Söhne Gottes', bezogen auf (1) die Macht: das Friedenstiften, Großzügigkeit gegenüber Feinden (darunter die clementia Caesaris[26]) und Milde; bezogen auf (2) den Besitz: Freigebigkeit, liberalitas; bezogen auf (3) Bildung: vor allem Weisheit.[27] Die jüdische und neutestamentliche Tradition teilt diese Auffassung über die Großzügigkeit der Herrschenden,[28] seien es Könige (Est 3.13; Joseph *Ant.* 10.83 u.a.), Mose und andere Gesetzgeber (Philo *Virt.* 81 u.ö.), Propheten (4 βασ [2 Kön] 6.3 u.a.), Würdenträger (Apg 24.4), verständlicherweise auch Gott (Ps 85.6 u.ö.) und Christus (2 Kor 10.1). Die noble, großzügige Gesinnung vermag Probleme ohne kleinliche Rechtsanwendung heilsam zu lösen. Wenn Paulus den Philippern anempfiehlt, gerade diese Einstellung den Menschen gegenüber solle jedermann bekannt werden, dann ruft er sie faktisch zu kaiserlichen Tugenden. Sie sollen in Hoheit und Würde auf die Unliebsamkeiten ihrer Umgebung reagieren. Dabei wird eine geradezu universale Dimension ('allen Menschen') anvisiert, wie sie

21 Lt. Homer *Ilias* 19.21 sogar für die Werke der Götter; H. Preisker, 'ἐπιείκεια', *ThWNT* 2.585–7, hier 585–6.

22 Aristoteles *EthNic* 1137a (Milderung der strengen Rechtsverhältnisse unter Beachtung der besonderen Verhältnisse in Einzelfällen); Plato *Leg.* 6.757c; Thukyd 4.19.2; Isokrat 4.63; 18.34 (Nachsicht).

23 Plutarch *Perikl.* 39 (1.173c); Aristoteles *EthNic* 1108a, 6; 1125b–1126b; 1129b (zu 'Sanftmut'); Epiktet *Frgm.* 5.10; 2 Kor 10.1; Tit 3.2. Vgl. σκολιός = hart, übel in 1 Petr 2.18; ἄμαχος = unkämpferisch in 1 Tim 3.3; Tit 3.2. Preisker, 'ἐπιείκεια', 2.586; Hendrik Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum: Ein Beitrag zum Problem 'Moral und Gesellschaft'* (Groningen: Bouma, 1967, = Utrecht, 1939) 108, 140.

24 Vgl. Schenk, *Philipperbriefe*, 244.

25 Gerd Theißen, 'Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution', *NTS* 35 (1989) 343–60; Jochen Bleicken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches. Bd. I* (UTB 838; Paderborn: Schöningh, [4]1995) 79–94; zum Thema 'Kaiser als Gottheit' vgl. Manfred Clauss, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich* (Stuttgart: Teubner, 1999) 219–79.

26 Seneca *De clementia ad Neronem*: eine Kardinaltugend des Kaisers; Plinius *Panegyricus* 16.2 (über Größe und moderatio gegenüber dem Feind). Bleicken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, 89–90: Der Begriff *clementia* gehört in den Bereich des Strafrechts und bezeichnet Gnade gegenüber Gegnern. Die römische Republik kannte eine solche Rechtsinstitution noch nicht; sie ist eine neue Errungenschaft des Prinzipats. *Clementia* ist mehr als nur das Amnestierecht, nämlich eine Grundeinstellung.

27 Diese Eigenschaften notiert Jak 3.17 für die 'Weisheit von oben'; vgl. Wiard Popkes, *Der Brief des Jakobus* (ThHK 14; Leipzig: EVA, 2001) 253–4, und den Aufsatz 'Leadership: James, Paul and their Contemporary Background', *James, Paul, and Peter* (hg. von Bruce Chilton und Craig Evans; Arbeitstitel; erscheint 2004).

28 Walter, *Philipper*, 93 verweist u.a. auf Aristeas 188.

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

sonst nur der Spitze des Imperium Romanum zukommt. Zugleich wird jederlei Präferenzen und Cliquenbildung vorgebeugt. Die Christen in Philippi werden aufgefordert, nicht 'Böses mit Bösem zu vergelten', wie Paulus sich in Röm 12.17 und 1 Thess 5.15 ausdrückt. Die Terminologie in Phil 4 ist gewählter, nobler. Man soll sich wahrhaft kaiserlich verhalten ('noblesse oblige', vgl. ἀξίως, 1.27). Zu bewähren gilt es diese Haltung in der Reaktion auf das, was einem Sorge bereitet, nämlich die gesellschaftlichen Bedrängnisse und die politischen Gefährdungen.

Ohne logische Verknüpfung folgt V. 5b, ein Nominalsatz. Vom Sprachlichen her ist die Frage unentscheidbar, ob ἐγγύς zeitlich oder räumlich gemeint ist; beides ist möglich. Von der innerchristlichen Tradition her könnte sich die zeitliche Interpretation[29] anbieten, wie es Mk 1.15 heißt: Der Kairos ist erfüllt, ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Liest man die Aussage jedoch auf dem Hintergrund der politischen Verhältnisse in Philippi,[30] so fällt der Akzent auf die räumliche, jederzeit aktualisierbare Nähe des wahren Kyrios gegenüber dem in Rom regierenden. Durch Statuen,[31] Münzen, Dekrete und Institutionen verschiedener Art war der Kaiser ständig 'nahe', omnipräsent.[32] Die Kürze der paulinischen Formulierung und ihre Plazierung in diesem Kontext lassen den politischen Hintergrund wahrscheinlich werden. Soeben noch hatte Paulus die Freude mit ἐν κυρίῳ verbunden; jetzt konstatiert er die Erreichbarkeit dieses Kyrios für die Christen. Kontextuell paßt V. 5b durchaus als Bekräftigung der vorigen Aussagen in V. 4 und V. 5a, obwohl er auch als Einleitung für das Folgende[33] denkbar ist. Argumentative Priorität hat jedoch die Erinnerung daran,

29 So Müller, *Der Brief des Paulus*, 194–5: verwandt mit μαραναθά.

30 So etwa Tellbe, *Paul*, 258.

31 Clauss, *Kaiser*, 290–341 über 'Bilder des Kaisers' und 'Opfer und Kultfeier vor den Kaiserbildern'; Hans-Josef Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums. Bd. II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* (KStTh 9.2; Stuttgart: Kohlhammer, 1996) 64–5 (Bilder).

32 Clauss, *Kaiser*, 263–4 (Allgegenwart): Neque enim pars ulla terrarum maiestatis vestrae praesentia caret, etiam cum ipsi abesse videamini (*Panegyrici Latini* 11 [3] 13, 5). Die Lage in der Asia wird über die in Makedonien hinausgegangen sein. Trotzdem dürfte der ideologische Aspekt in den hellenistischen Städten zumindest vergleichbar sein. Vgl. Stephen J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John* (Oxford: Oxford University, 2001); Bert Jan Lietaert Peerbolte, 'To Worship the Beast: The Revelation of John and Imperial Cult in Asia Minor', *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft* (hg. von Michael Labahn und Jürgen Zangenberg; TANZ 36; Tübingen: Francke, 2002) 239–59: Angesichts der Weite des Reiches wurde die 'patron–client structure' hervorgehoben (244). In den üblicherweise dicht bevölkerten Städten des Reiches und bei den damit gegebenen sozialen Problemen war die 'representation of power' angebracht mit dem Zweck, daß 'people should respect the gods, the emperor and each other' (246, 248–9). Für die Städte selbst war das Wohlwollen Roms wichtig und nützlich; deshalb förderte man Loyalitätsbezeugungen, u.a. durch Tempel, Altäre usw. (245–8).

33 So Walter, *Philipper*, 93.

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

wem die κυριότης wahrhaft zusteht; der Christushymnus 2.6–11 wirft sein Licht auch auf die aktuelle Situation.

Durch einen negativen Imperativ eingeleitet wird nur V. 6: μηδὲν μεριμνᾶτε. Der Skopus ist, ähnlich wie in V. 5a, universal, jetzt freilich neutrisch ('nichts') gefaßt. Es folgt alsbald das positive Pendant, wie in V. 5a als Aufruf zum 'wissen lassen' und wiederum indirekt-passivisch (γνωριζέσθω) formuliert. Objekt in V. 6b ist τὰ αἰτήματα ὑμῶν. Im übrigen ist der Vers geprägt von verschiedenen Gebetstermini. Sorgenfreiheit gehört aufgrund von Mt 6.25–34 zum frühchristlichen Existenzprofil.[34] Μεριμνᾶν bedeutet[35] im negativen Sinn ein schädliches, zersetzendes Sorgen, einen Akt der Selbstquälerei; man verharrt in Angst, belastet und zermartert sich selbst. Sorge ist dann zerstörerische Selbstfixierung, die einen gefangen hält. Paulus ruft dagegen zur Öffnung Gott gegenüber auf. Man soll Gott über seine Anliegen in Kenntnis setzen. Die αἰτήματα werden nicht näher beschrieben;[36] primär leiten sie sich hier von den Sorgen ab. Von der Semantik her ergibt sich lediglich der Aspekt 'Bitte', und zwar als Inhalt, während das Gebet das Geschehen bezeichnet.[37] Die Bitten können sich auf unterschiedliche Aspekte des Lebens beziehen, hier vermutlich Fragen der Lebensgestaltung und -bedingungen sowie der persönlichen Sicherheit. Wieder fällt eine umfassende Perspektive auf, soll das doch 'in jedem Gebet' geschehen. Προσευχή ist ein allgemeiner Ausdruck für Gebet im Sinne der Hinwendung zu Gott und des Suchens seiner Nähe. Δέησις bezeichnet das konkrete Aussprechen des Anliegens, wobei das Element der Höflichkeit gewahrt bleibt.[38] Hinzugefügt wird zudem noch 'mit Danksagung'; in μετὰ εὐχαριστίας klingt das χαιρεῖν von V. 4 nach; eine dankbare und wohlgemute Gebetskultur wird vor Augen gestellt. Die reiche sprachliche Entfaltung – bei Paulus in dieser Form singulär – scheint vom öffentlichen, ja kaiserlichen Zeremoniell eingefärbt zu sein, nicht zuletzt in der Verquickung von Bitte und Dank, wobei klassische Gebetselemente aufgenommen werden.[39] Paulus betont, daß der Christ ständig Audienz bei Gott suchen darf.

34 Auch Mt 10.19; Mk 4.19 parr; Lk 21.34; 1 Kor 7.32–3; 1 Petr 5.7. Die Semantik ist allerdings ambivalent; positives 'sorgen für/um' in Phil 2.20; 1 Kor 12.25; 2 Kor 11.28.

35 Dieter Zeller, 'μέριμνα', *EWNT* 2.1005–6. Die Grundbedeutung ist, 'daß existentiell Wichtiges das Herz in Beschlag nimmt'.

36 Schenk, *Philipperbriefe*, 246 setzt sie vorschnell mit den νοήματα von V. 7 ineins (s. dazu u.).

37 Walter Radl, 'αἰτέω', *EWNT* 1.102–3.

38 Vgl. Ulrich Schoenborn, 'δέμαι', *EWNT* 1.687–9 (unter Bezugnahme auf W. Bauer): προσευχή bezeichnet das Allgemeine, δέησις das Spezielle (688).

39 Die Literatur beschäftigt sich wenig damit. So hebt Klauck, *Die religiöse Umwelt*, 62–3 (über Opfer und Gebete) einseitig auf die Frage ab, ob diese den lebenden Kaisern zuteil wurden, behandelt Vorgang und Inhalt jedoch praktisch nicht. Mehr zur Sache bietet Clauss, *Kaiser*, 320–8: 'Opfer und Kultfeier vor Kaiserbildern, b) Dankopfer – *supplicatio*'. Bitt- und Dankopfer, als 'geläufigste Form römischer Opferhandlung, die von Privatpersonen ebenso durchgeführt wurde wie von staatlichen Beamten', hängen 'aufs engste zusammen' (321).

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

Die hoheitsvolle Ausgestaltung der Gebetsdidache deutet dabei in eine bestimmte Richtung, nämlich die Überbietung der religiösen Praxis im Imperium Romanum.

Der 'Friede Gottes' wird in V. 7a sogleich als 'überragend' qualifiziert; wieder kommt die umfassende Perspektive zum Ausdruck: er überragt πάντα νοῦν. Die Sprache ist räumlich, komparativisch und in der Sache zugleich superlativisch. Das Verb ὑπερέχειν zeigt Maß und Größe an: hinausragen über, vortrefflich und vorzüglich sein.[40] Der Friede Gottes wird damit in ein Konkurrenzverhältnis gerückt. Wieso überragt Gottes Friede ausgerechnet 'jedes Verstehen'? Νοῦς erscheint im Philipperbrief nur hier (das Verb νοεῖν fehlt). Worauf zielt νοῦς? Semantisch betrachtet, geht es um 'das intellektuell-rationale Verstehen'.[41] Nimmt man das lateinische Äquivalent 'ratio' hinzu, wird der weltanschauliche Konflikt mit der römischen Umwelt evidenter. Weshalb wählt Paulus gerade dieses Wort, und zwar in Verbindung mit 'Friede'? Der Kontrast zur pax Romana ist unübersehbar. In 1 Thess 5.2 tritt er am klarsten zutage; die römische Reichsideologie brüstet sich mit 'pax et securitas', εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια.[42] Beides beruht auf der römischen Staatsräson, auf politischer Ratio. Ausgerechnet diesem stolzen Anspruch setzt Paulus entgegen, Gottes Friede überrage jede Ratio.

Das Verb in V. 7b steht im Futur, nicht im Konjunktiv. Mehr als ein frommer Wunsch, nämlich eine Zusage und Verheißung wird den Philippern zuteil. Der Friede Gottes wird ihre Herzen und νοήματα bewahren. Καρδίαι nimmt Bezug auf die im vorigen angesprochenen Gefühle, ist doch das Herz der Sitz von Empfindungen und tiefen Steuerungsfaktoren der Person. Auffällig ist νοήματα, semantisch das Ergebnis des Denkens.[43] Das Wort erscheint im NT nur bei Paulus,

---

Staatstempel standen den Bürgern zur Verfügung, 'wenn sie die Gottheiten um Hilfe bitten oder ihnen danken wollten' (322). Zum 'antiken Gebet' vgl. Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Rom: Päpstliches Bibelinstitut, 1954) 468–89, in 'Römertum und Kaiserzeit' (476–7). Prümm unterscheidet als 'Grundgattungen des antiken Gebets' (480–3) (a) Anbetung, d.h. Huldigung, Lob; (b) Dank, oft mit Lob verbunden, inkl. Aretologie; (c) Bitte, bezogen auf alle Dinge des alltäglichen Lebens; (d) Sühnopfer als Abbitte der Schuld. Abgesehen vom Sühnopfer, sind das genau die Elemente, die auch Phil 4.6 erwähnt.

40 Vgl. 'ὑπερέχω', *EWNT* 3.953. Vgl. Phil 3.8, τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως, das Unüberbietbare an Erkenntnis.

41 So Alexander Sand, 'νοῦς', *EWNT* 2.1176; er fügt hinzu 'mit pejorativem Akzent'. Letzteres scheint mir nicht unbedingt sicher zu sein.

42 Horsley, *Politics*, 25, 31, 81; drs. (Hg.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity, 1997) 161–2; dort 158–66 Helmut Koester, 'Imperial Ideology and Paul's Eschatology in 1 Thessalonians'; Eberhard *Faust, Pax Christi et Pax Caesaris: Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24; Fribourg/Göttingen: U.V./Vandenhoeck & Ruprecht, 1993); Klaus Wengst, *Pax Romana: Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum* (München: Kaiser, 1986).

43 'νόημα', *EWNT* 2.1155.

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

durchweg im Plural und (sonst) immer in malo sensu; negative Gedanken und Entschlüsse, ja Anschläge werden damit bezeichnet. In militärischer Metaphorik heißt es 2 Kor 10.5, daß alle menschlichen Anschläge gegen Christus gefangen genommen und zur Unterwerfung gebracht werden. Die Aussage berührt sich mit dem Verb φρουρεῖν, das die Konnotationen bewachen, bewahren, behüten, in Gewahrsam halten hat und der militärischen Metaphorik zumindest nahesteht.[44] Auch in Phil 4 ist an Bewahrung und Schutz zu denken. Dem entspricht eben die negative Qualität der νοήματα. Sie gefährden ihre Träger und bedürfen des Gewahrsams. Die in V. 6a angesprochenen Sorgen könnten sich in Gedanken der Revanche und des Zurückschlagens verkehren, statt daß man mit Großzügigkeit reagiert. Vor diesem gefährlichen Konfliktpotential müssen – und werden – die Christen bewahrt werden, das heißt: vor sich selbst. Denn der Friede Gottes schließt sie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ wie in einer Festung ein (vgl. ἐν κυρίῳ in V. 4). Hier sind sie sicher, vor ihren eigenen Problemen und vor den Anfeindungen von außen.

III. Theologische Strategie

Ernst Lohmeyer erkannte im Philipperbrief ein Schreiben eines Märtyrers an Märtyrer.[45] Diese Lageeinschätzung geht sicher zu weit, sowohl im Blick auf den Verfasser als auch die Empfänger. Trotzdem liegt sie nicht völlig fernab von dem, was den situativen Hintergrund betrifft. Daß Paulus seinerseits in kaiserlich geprägter Umgebung[46] dem Tod ins Auge sehen muß, geht aus Kap. 1 eindeutig hervor. Züge des Freundschaftsbriefs, die den Brief bzw. Teile desselben charakterisieren[47] und eine trotz aller Probleme eher entspannte Atmosphäre signalisieren, verdecken leicht die notvolle Lage, der sich auch die Adressaten ausgesetzt finden. Aufs Ganze gesehen, dient der Brief der Stärkung der Gemeinde nach innen und außen; die Tendenz heißt Wachsen (vgl. 1.9–11; 2.2), nicht Korrektur. Was kann Paulus der von römischer Reichsideologie umgebenen Gemeinde über eine bloße Gegenideologie hinaus an Stärkung und Hilfe anbieten?

Sein Programm notiert er zunächst einmal in Phil 2.1–18. Er kann auf ihrer Agape aufbauen (vgl. 1.9). Er bittet um Zunahme der Einheit und Eintracht. Die Gemeinde wird damit als konkrete Gegengesellschaft gefördert. Als Programm

44 Vgl. 2 Kor 11.32 in bezug auf die Stadttore; Gal 3.23: im Gefängnis halten.

45 Ernst Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (KEK 9/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [13]1964) 3–5; vgl. Oates, *Philippians*.

46 S. besonders πραιτώριον 1.13. Die Angabe, die sich in Mk 15.16 (par. Mt 27.27) auch für Jerusalem und in Apg 23.35 für Caesarea Maritima findet, beweist nichts für eine Lokalisierung der Abfassung in Rom. Ich gehe eher von Ephesus ca. i.J. 54 aus.

47 Walter, *Philipper*, 21: der Philipperbrief kommt ‘unter den Paulusbriefen einem Freundschaftsbrief am nächsten’.

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

und Perspektive der Gemeinde wird Jesus Christus in seiner Erniedrigung und Erhöhung selbst vor Augen geführt. Wie in 4.7 findet sich in 2.5 das für Paulus so bedeutsame ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Aus dieser Position heraus soll sich ihre Einstellung (φρονεῖν) bestimmen, ebenso aus der Zusage, daß die Frage der rechten κυριότης eschatologisch geklärt und entschieden ist. Eschatologisch ausgerichtet und zugleich im Gegenüber zur Kaiserideologie interpretierbar ist auch σωτῆρ in 3.20;[48] die Formulierung von 3.20–1 weist zudem auffällig viele Berührungen mit dem Christushymnus auf: σῶμα τῆς ταπεινώσεως (vgl. 2.8), μετασχηματίσει (2.7), σύμμορφον (2.6–7).[49] Die eschatologische Perspektive wird an mehreren Stellen deutlich; so 1.6; 2.20–1; 3.10–11, 20–1. Die theologische Strategie des Apostels zielt also, von 2.1–18 her betrachtet, zunächst einmal auf die Ekklesiologie.[50] Die Gemeinde soll und kann ihr himmlisches πολίτευμα leben.[51] Sie existiert unter den Bedingungen einer 'dual citizenship'.[52] Darin könnte sie evtl. teilweise[53] bereits an ein Erbe der Judenschaft in der Diaspora anknüpfen; dort kam es gelegentlich zum 'Anspruch auf eine eigene, lokale Politeia, die mit der jeweils gastgebenden griechischen Polis in einem rechtlich definierten, gleichrangigen Verhältnis koexistieren sollte'.[54] Zweifellos war die christliche Gruppe in Philippi viel zu wenig bedeutend und zahlreich, als daß sie faktische politische Ansprüche hätte geltend machen können. Zudem war ihr jüdischer Anteil gering.[55] Dennoch können sich Züge des ideologischen Selbstverständnisses

48 Tellbe, *Paul*, 258: 'Loyal colonists of Philippi greeted imperial visitors from Rome as savior and lord.' Vgl. Karl Hermann Schelkle, 'σωτήρ', *EWNT* 3.782–3. Skeptisch: Jung, *ΣΩΤΗΡ* 24–34, 348–9.

49 Oates, *Philippians*, 147–8 verknüpft 2.9–11 mit 3.20–1.

50 Vgl. Ibid., 77–102 ('Suffering and unity') und 175ff. ('Christ and the Philippians', zu 2.1–4 und 2.6–11).

51 Alfred Suhl, *Paulus und seine Briefe: Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie* (StNT 11; Gütersloh: Mohn, 1975) 199: 'terminus technicus zur Bezeichnung einer selbständig innerhalb der übrigen Bürgerschaft existierenden Kolonie von Ausländern', mit Hinweis auf Schürer III⁴ 71–2 (= 'New Schürer' [Vermes/Millar/Goodman] 3/1, 88–9).

52 Tellbe, *Paul*, 258; vgl. Pilhofer, *Philippi*, 127–34, der πολίτευμα als 'Bürgerrecht' interpretiert (130).

53 Pilhofer, *Philippi*, 132–4 sieht darin eine Gefährdung der Heidenchristen durch die jüdischen Gegner, 'sich vor möglicher Bedrohung in das (irdische) πολίτευμα der Juden [zu] flüchten' (Zitat von Suhl, *Paulus*, 199).

54 Faust, *Pax Christi*, 95 unter Bezugnahme auf A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt* (TSAJ 17; Tübingen: Mohr, 1985). Eine andere Frage ist, wie weit sich solche Beobachtungen auf Makedonien übertragen lassen. Die jüdische Gemeinde in Philippi selbst war eher unscheinbar; s. Pilhofer, *Philippi*, 134, 231–4. Zur Rechtslage der jüdischen Gemeinden s. Karl Leo Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat: Minderheitenpolitik im antiken Rom* (Darmstadt: WBG, 1996) 76–90: Häufig waren die Städte in bezug auf Privilegien 'nur das Minimum zu tun bereit' (90).

55 Vgl. Pilhofer, *Philippi*, 133 Anm. 25.

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press

u.U. übertragen. Paulus baut jedenfalls stark auf die ekklesiologische Zusammengehörigkeit der Christen vor Ort.

Die theologische Strategie wird in Phil 4 (nicht nur in VV. 4–7, sondern auch im Kontext, ganz gleich, wie man ihn epistolarisch einordnet) – folgerichtig – in die Ethik hinein verlängert. Die von uns notierten Aussagen sind Hinweise darauf, wie man sich in und gegenüber einer problematischen Umgebung christlich überzeugend verhält, indem man sie nämlich ethisch überbietet und ihre Werte (sofern sie akzeptabel sind, s. 4.8) positiv verwendet, um so in den gesellschaftlichen, politischen und ideologischen Auseinandersetzungen bestehen zu können.

https://doi.org/10.1017/S0028688504000153 Published online by Cambridge University Press