

# Paulus und Polykarp an die Philipper

## Schlaglichter auf die frühe Rezeption des Basissatzes von der Rechtfertigung

*Michael Theobald*

Kann man den Brief des Apostels Paulus (beziehungsweise: seine *Briefe*) an die Philipper mit dem Brief des Bischofs Polykarp (beziehungsweise: seinen *Briefen*) an die Philipper überhaupt miteinander vergleichen?<sup>1</sup> Beide schreiben zwar an dieselbe Gemeinde in der *Colonia Iulia Augusta Phi-*

---

<sup>1</sup> Dass der uns überlieferte Polykarpbrief (Kap. 1–14) an seinem Ende in Kap. 13f. (oder eher nur in 13) ein ursprünglich selbständiges Schreiben (= 1 Phil) enthält, das 2 Phil (= die übrigen Kapitel) vorausging (so zum erstenmal P.N. HARRISON, *Polycarp's two epistles to the Philippians*, Cambridge 1936), besitzt hohe Plausibilität: vgl. zuletzt J.B. BAUER, *Die Polykarpbriefe* (KAV 5), Göttingen 1995, 18f.; skeptisch bleibt H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief* (HNT 18), Tübingen 1985, 112f.; ablehnend äußern sich W.R. SCHOEDEL, *Polycarp, Martyrdom of Polycarp, Fragments of Papias* (The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary Vol. 5), London 1967, 4.29.37, und P. HARTOG, *Polycarp and the New Testament* (WUNT II,134), Tübingen 2002, 148–169. – Noch komplexer stellt sich die Forschungslage bei Paulus dar (einen Überblick bietet L. BORMANN, *Philippi. Stadt und Christusgemeinde zur Zeit des Paulus* [NT.S 78], Leiden 1995, 108–118). Den Befürwortern der literarischen Einheit des Phil vor allem in der englischsprachigen Literatur (vgl. zuletzt M. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians* [BNTC], London 1997, 20–25; vgl. aber auch U.B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* [ThHK XI,1], Leipzig 1993, 8, der bei Phil 3, wie früher, mit der Hypothese [!] von Diktierpause und neuen Nachrichten arbeitet) stehen die Verfechter von Teilungshypothesen (vor allem in der deutschsprachigen Forschung) gegenüber (J. GNILKA, *Der Philipperbrief* [HThK X,3], Freiburg 1968, 6–11; N. WALTER, *Der Brief an die Philipper* [NTD VIII,2], Göttingen 1998, 17–20). Neigen letztere eher dazu, die unterschiedlichen Schreiben von Ephesus (Gefangenschaftsbrief: Phil 1,1–3,1c; 4,4–9.21–23) bzw. Korinth aus (Phil 3,1d–4,3) nach Philippi gerichtet zu sehen (zur chronologischen Einordnung von Phil 3 vgl. BORMANN, *Philippi*, 121 Anm. 49), so lokalisieren diejenigen, die an der Einheitlichkeit festhalten, den Brief eher in Rom. Da wir uns im folgenden nur mit dem Kapitel 3 befassen, das, abgesehen von V. 1, in seiner Einheitlichkeit unbestritten ist, brauchen wir uns diesen Fragen hier nicht eigens zuzuwenden. Ich verhehle aber nicht, dass mir sowohl beim Polykarpbrief wie beim Phil des Paulus angesichts der Schwierigkeiten, die beide Schreiben einer Lektüre unter Voraussetzung ihrer Einheitlichkeit bieten, die Annahme ihrer Teilung in unterschiedliche Schreiben nach wie vor der bessere Weg zu sein scheint.

*lippensis*<sup>2</sup>, aber die Christen, die Polykarp einige Generationen später in der Stadt vor Augen hat, haben doch ganz andere Probleme als ihre Vorfahren, obwohl Polykarp sie gleich dreimal in einem Atemzug mit diesen nennt<sup>3</sup> und auch auf „die Briefe“ des Apostels an sie Bezug nimmt<sup>4</sup>. Nein, ein umfassender Vergleich der Schreiben des Apostels und des Bischofs wird hier nicht angestrebt. Der Versuch ist viel bescheidener. Er knüpft an die Beobachtung an, dass einerseits Paulus in Phil 3,9 auf den *Basissatz von der Rechtfertigung* zurückgreift<sup>5</sup>, andererseits auch Polykarp diesen,

<sup>2</sup> Zu Philippi im ersten Jahrhundert siehe P. PILHOFER, Philippi. Bd. I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995, v.a. 49–113.

<sup>3</sup> Womit er ihnen seine Ehre erweist: vgl. 2 Phil 1,2; 3,2; 11,3.

<sup>4</sup> Was Polykarp genau meint, wenn er in 2 Phil 3,2 von „Briefen“ (im Plural!) an die Philipper spricht (der Text unten zu Beginn von Punkt 2.2), wird sich wohl nie klären lassen. Skepsis ist angebracht gegenüber der Sicherheit, mit der GNILKA, Philipperbrief (s. Anm. 1), 11, der Formulierung „einen eindeutigen Sinn“ zuschreiben möchte, nämlich dahingehend, dass Polykarp (im Sinne der heutigen Briefteilungshypothesen) „noch um die Existenz mehrerer Philipperbriefe gewusst hat“. BAUER, Polykarpbriefe (s. Anm. 1), 46, nennt die alte Vermutung, dass Polykarp die Existenz mehrerer Briefe des Paulus aus Phil 3,1 („euch dasselbe [wieder] zu schreiben“) *erschlossen* habe, erneut „ansprechend“. Weitere Erklärungen der Stelle bei SCHOEDEL, Polykarp (s. Anm. 1), 14f. Da Polykarp Phil nirgends zitiert, hält A. LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHTh 58), Tübingen 1979, 229, es sogar für „möglich“, dass er den Brief „nicht unmittelbar gekannt hat“; dagegen spricht aber die Liste von möglichen Anspielungen auf den Brief, die HARTOG, Polycarp (s. Anm. 1), 177, bietet, aus der 2 Phil 12,3: *pro inimicis crucis* (vgl. Phil 3,18: τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ) besonders signifikant ist.

<sup>5</sup> Vgl. Gal 2,16; Röm 3,28. Paulus hat den Satz wohl nicht selbst geschaffen, sondern zitiert ihn als Überlieferung der antiochenischen Gemeinde (in der er ja einige Jahre verbracht!), wo er zur Begründung der beschneidungsfreien Mission bzw. des ekklesialen Miteinanders von Juden und Heiden diente; vgl. den Nachweis in: M. THEOBALD, Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28). Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?, in: DERS., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 164–225. Zustimmung dazu signalisiert P. STUHLMACHER, Erfahrungen mit der Biblischen Theologie, in: DERS., Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze (WUNT 146), Tübingen 2002, 3–22, 13; DERS., Zum Thema Rechtfertigung, ebd., 23–65, 30f. J. ROLOFF, Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre biblische Grundlage, in: W. KRAUS/K.-W. NIEBUHR (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie (WUNT 162), Tübingen 2003, 275–300, 292–294, nennt meinen Versuch „aufschlussreich und überzeugend ... im einzelnen“ (292), liest ihn aber im Horizont seiner normativen Fragestellung (291: „Ist es berechtigt, die Rechtfertigungsaussagen des Paulus zumindest als *Mitte des Neuen Testaments* [wenn nicht der ganzen Bibel] zu bezeichnen?“), weshalb er die von mir durchgespielte Argumentationsfigur unter das Stichwort „*Traditionsbeweis*“ (292) subsumiert, womit er die katholische Position assoziiert: „Der Versuch, Grundmotive dieser (sc. der paulinischen) Botschaft durch den Nachweis, dass sie bereits von Anfang an Bestandteile kirchlicher Überlieferung waren, gleichsam zu kanonisieren, mag sich vordergründig vor allem deshalb empfehlen, weil [er] die Rechtfertigungsbotschaft von dem Verdacht entlastet, nichts weiter als ein durch subjek-

der inzwischen freilich als „Spitzensatz der Paulus-Tradition“<sup>6</sup> weiterentwickelt wurde, kennt und ihn am Ende seines Briefproömiums auch gezielt für seine Argumentation einsetzt (2 Phil 1,3c–f). Es gibt also einen Vergleichspunkt, der durchaus zentral ist. Daran anknüpfend, fragen wir nach den sich verändernden Rezeptionsbedingungen, die für die Weiterentwicklung dieses Satzes, aber auch für seinen theologischen Einsatz wichtig wurden, in der Annahme, dass solch eine literarhistorische Betrachtung die Sensibilität im Umgang mit der sog. „Rechtfertigungslehre“ heute nur erhöhen kann. Drei Schritte stehen an: eine Analyse (1) von Phil 3,9 im unmittelbaren Kontext von Phil 3, (2) von Polykarp, 2 Phil 1,3d–f als Leitsatz seines Mahnschreibens und schließlich (3) eine knappe Beschreibung der Transformation des Basissatzes, die dem bezeichneten hermeneutischen Interesse geschuldet ist.

## 1. Paulus an die Philipper

Aus den Briefen des Apostels für unser Vorhaben den an die Philipper zu wählen, ist schon deswegen reizvoll, weil es die Gemeinde ist, an die später auch Polykarp geschrieben hat. Eine Beschäftigung mit der Rechtfertigungsthematik im Philipperbrief lohnt überdies auch deshalb, weil man den Eindruck hat, Phil 3,9 besitze in den Darstellungen der paulinischen „Rechtfertigungstheologie“ gegenüber den anderen Zeugnissen des Apos-

---

tive Erfahrung eines Einzelnen konditioniertes Gedankengebäude zu sein. Angemessener und hilfreicher“ sei es „demgegenüber [,] von der *apostolischen Autorität des Paulus* auszugehen“ (292). M.E. schließt aber das eine das andere nicht aus; wichtig ist überhaupt erst einmal zu sehen, dass Paulus, auch bei seiner Rechtfertigungstheologie, auf Überlieferung aufruht, was man dann auch theologisch werten kann. Gleiches gilt im übrigen für die Überlieferung seiner Bekenntnis- und Glaubenssätze (vgl. 1 Kor 15,3–5.7 etc.), alte Tradition, die für ihn normativ war, weil sie (a) den Konsens der frühen Kirche widerspiegelte (vgl. 1 Kor 15,11), (b) er sie durch seine eigene apostolische Berufung verifiziert sah (vgl. 1 Kor 15,8). Dass diese „Sätze“ an das erinnern, „woran man sich halten kann“ (THEOBALD, Kanon, 141), ist gegen die Mutmaßung von J. ROLOFF konfessionell offen (man denke daran, dass H. CONZELMANN seinen „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments“ [München 1967] auf der Basis und am Leitfaden der christologischen Bekenntnisüberlieferung entwickeln konnte), weil es dann in einem weiteren Schritt erst noch darauf ankäme, zu erkunden, wie man mit dem Phänomen solcher Satz Wahrheiten, ihrer ekklesiologischen Einbettung, ihrer Pragmatik und Hermeneutik umzugehen hätte; dazu vgl. auch unten Punkt 3! Systematisch-theologische sowie philosophische Gesichtspunkte berücksichtigen die Beiträge in B.-J. HILBERATH (Hg.), Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, Tübingen 1999.

<sup>6</sup> LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 4), 222.

tels einen besonderen Rang<sup>7</sup>. Die knappe Äußerung dieses Verses zur Rechtfertigung steht zwar in der Regel im Schatten der ausgebauten rechtfertigungstheologischen Argumentationsgänge des Galater- und Römerbriefs, hat aber (zusammen mit Röm 10,3) für eine ganz bestimmte Paulusauslegung fast so etwas wie die Bedeutung eines Kronzeugen. Gemeint ist das immer noch einflussreiche Bild der paulinischen Gesetzeskritik, der zufolge das Gesetz, weil es Leistungen verlange, *per se* zur Selbstgerechtigkeit führe, die sich in der *καύχησις*, dem Gesetzesstolz, äußere. Beide Schlagwörter – *Selbstgerechtigkeit* und *Selbstvertrauen/Sich rühmen* können an Phil 3 anknüpfen, wie auch der folgende Ausschnitt aus der klassischen Darstellung von H. Schlier zeigt, ein hochproblematischer Text, der das Auslegungsproblem von Phil 3 grell beleuchtet:

„Die Juden – wohlgermerkt als Typus verstanden – denken und leben nämlich nicht nur in einer gewissen Selbstsicherheit, die sie zum Richter der anderen macht, wobei sie selbst dasselbe oder ungefähr dasselbe tun, sondern sie leben auch in einem seltsamen Selbstvertrauen, das zur Selbstgerechtigkeit führt. Das Selbstvertrauen – Paulus redet einmal im Blick auf seine judenchristlichen Gegner vom *ἐν σαρκὶ πεποιθέναι*, ‚auf das Fleisch vertrauen‘ Phil 3,3 – bezieht sich neben anderem etwa darauf, ein Glied des Volkes Gottes zu sein“. Dabei kommt „in diesem Selbstvertrauen, das zur Selbstgerechtigkeit führt, das zum Ausdruck (...), dass sie (*sc.* die Juden) nun, auch wenn sie das Gesetz erfüllen oder gerade wenn sie das Gesetz erfüllen, sich selbst die Gerechtigkeit zuschreiben, vor allem im Vertrauen darauf, dass sie das Gesetz erfüllen und, wie Paulus im Blick auf seine pharisäische Vergangenheit sagt (Phil 3,6b): ‚Was die Gerechtigkeit betrifft, die das Gesetz verlangt, bin ich untadelig gewesen.“

„Dieses Selbstvertrauen äußert sich in der Selbstgerechtigkeit, das ist fast wörtlich übersetzt, nämlich *ἡ ἰδίᾳ δικαιοσύνη* [= Röm 10,3], ‚die Eigengerechtigkeit‘; das meint die Gerechtigkeit, die man sich aus den Leistungen holt, *ἡ ἐμὴ δικαιοσύνη ἢ ἐκ νόμου*, meine Gerechtigkeit, die ich mir aus dem Gesetz hole (Phil 3,9). Nach ihm verstehen die Juden ihr Tun des Willens Gottes als Eigenleistung, die retten kann und retten wird. Im Tun der Werke, die das Gesetz fordert, liegt daher, wenn es als Suche nach der eigenen Gerechtigkeit verstanden ist, jenes schreckliche Rühmen, jenes Rühmen, das nichts anderes ist als das Nichtgeltenlassen der Gerechtigkeit, die Gott schenkt, ein Nichtwissen um sie und ein Nicht-sich-Unterwerfen unter sie“<sup>8</sup>.

Ziel der folgenden Analyse soll es auch sein, Phil 3 gegen diese systematisierende Deutung mit antijudaistischen Folgen zu schützen. Drei Fragen stehen an: (1) In welcher Form bezeugt Phil 3,9 den Basissatz von der

<sup>7</sup> Das spürt man auch bei der jüngsten *Kontroverse* zum Thema in: Zeitschrift für Neues Testament 14 (7. Jg., 2004) 41–48: H.-J. ECKSTEIN, „Gott ist es, der rechtfertigt“. Rechtfertigungslehre als Zentrum paulinischer Theologie?; ebd., 49–54: H. BROERS, Antwort auf H.-J. Ecksteins „Rechtfertigungstheologie“.

<sup>8</sup> H. SCHLIER, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 76f. Ebenso R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments (NTG), Tübingen <sup>6</sup>1968, 240 („die Grundsünde der Juden, dass sie – wenngleich vom *ζῆλος θεοῦ* getrieben – die *ἰδίᾳ δικαιοσύνη* aufrichten wollen“). Beide stehen hier in lutherischer Tradition.

Rechtfertigung? (2) Warum rekurriert Paulus hier auf ihn? Und (3): Was bedeutet er im Kontext von Phil 3?

### 1.1 Der Basissatz und seine Transformation in Phil 3,9b–d

Der engere Kontext von Phil 3,9 lautet:

- 1 d Euch dasselbe zu schreiben,  
e fällt mir nicht lästig,  
f geschieht es doch zu eurer Sicherheit:
- 2 a Gebt Acht auf die Hunde!  
b Gebt Acht auf die schlimmen Arbeiter!  
c Gebt Acht auf *die Zerschneidung!*
- 3 a Denn wir sind *die Beschneidung*,  
b die wir durch den Geist Gottes dienen  
c und uns rühmen in *Christus Jesus*  
d und nicht auf das Fleisch vertrauen,
- 4 a obgleich auch ich Vertrauen setzen könnte auf das Fleisch.
- b Wenn ein anderer meint, auf das Fleisch vertrauen (zu können),  
c ich (kann es) noch mehr:
- 5 a *am achten Tag beschnitten*,  
b aus (ἐκ) dem Geschlecht Israel,  
c dem Stamm Benjamin,  
d Hebräer von (ἐξ) Hebräern;  
e dem Gesetz nach (κατὰ νόμον) ein Pharisäer,
- 6 a dem Eifer nach (κατὰ ζήλος) ein Verfolger der Kirche,  
b der Gerechtigkeit nach (κατὰ δικαιοσύνην), der im Gesetz,  
[untadelig geworden.
- 7 a Aber was mir Gewinn war,  
b das habe ich *um des Christus willen* als Verlust (ζημίαν) angesehen (ἤγημαι).
- 8 a Aber ich halte (ἠγοῦμαι) sogar dafür,  
b dass *alles* Verlust (ζημίαν) ist wegen der *überragenden* Erkenntnis *Christi Jesu*,  
[meines Herrn,
- c um dessentwillen ich des allen verlustig ging (ἐζημιώθη);  
d und ich halte (ἠγοῦμαι) es für Kehrrecht,  
e damit ich *Christus* gewinne
- 9 a und *in ihm* (ἐν αὐτῷ) erfunden werde –  
b nicht meine Gerechtigkeit habend, die aus dem Gesetz (kommt),  
c sondern jene, die durch den Glauben an *Christus* (kommt),  
d die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens –,
- 10 a um ihn (αὐτόν) zu erkennen  
b und die Kraft seiner Auferstehung (τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ)  
c und die Gemeinschaft seiner Leiden (τῶν παθημάτων αὐτοῦ),  
d gleichgestaltet seinem Tode (τῷ θανάτῳ αὐτοῦ),
- 11 a ob ich etwa zur Auferstehung, der aus den Toten, gelange.

### 1.1.1 Syntaktische Beobachtungen

Syntaktisch ist zunächst von Bedeutung, dass 3,9b–d eine Parenthese darstellt, die den Zusammenhang von V. 8d–9a/10f. unterbricht: Der Finalsatz V. 8e.9a („damit ich Christus gewinne und in ihm erfunden werde“) findet erst im entsprechend final zu deutenden Infinitiv V. 10a („um ihn zu erkennen ...“) seine Fortsetzung<sup>9</sup>.

Auch N. Walter versteht V. 9b–d als Parenthese, will aber schon V. 9a in diese einbezogen wissen. Deshalb übersetzt er: „damit ich (statt dessen) Christus gewinnen kann und in ihm *als einer* erfunden werde, *der ich nicht meine eigene Gerechtigkeit habe*, die aus dem Gesetz (stammt), *sondern die (Gerechtigkeit)*, die *durch den Christus-Glauben* (zustande kommt) ...“<sup>10</sup>. Damit wäre aber V. 9b–d syntaktisch bruchlos in den Zusammenhang integriert, was der Annahme einer Parenthese stracks zuwider liefe. Demgegenüber ist davon auszugehen, dass V. 8e und 9a semantisch zusammengehören, insofern die Gedankenlinie hier auf die endzeitliche Zukunft der Christugemeinschaft drängt, wie sie Paulus in seiner Berufung geschenkt bekam: „Nur darin kann der Sinn der singulären Form εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ gefunden werden, dass sie die Dauer, den Anspruch und das Durchhalten der Gemeinschaft ἐν Χριστῷ bis zu einem bestimmten Punkt, der nur mit dem Gericht identisch sein kann, umschreiben will“<sup>11</sup>. Dann aber ist der Perspektivwechsel zwischen V. 9a und V. 9b–d, der dem parenthetischen Charakter der Zeilen entspricht, eklatant: Diese blicken nicht auf eine Gerechtsprechung in der Zukunft, sondern fassen den *gegenwärtigen* Besitz, das „Haben der Gerechtigkeit“ jetzt schon im Glauben an Christus ins Auge.

### 1.1.2 V. 9b–d als Kurzformel

Ihrer Gestalt nach sind V. 9b–d eine „*Kurzformel*“, in der Paulus „präzise das Wesentliche seiner Rechtfertigungstheologie zum Ausdruck“ bringt, zeitnah vielleicht zur ausführlichen Darstellung im Römerbrief<sup>12</sup>. Aber ist

<sup>9</sup> Vgl. W. SCHENK, Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar, Stuttgart 1984, 306f.

<sup>10</sup> Vgl. WALTER, Philipper (s. Anm. 1), 73; vgl. ebd., 79f.: „Das Partizip ‚[nicht] habend‘ ist unmittelbar zum Verb ‚sich erweisen als‘ zu ziehen, auch wenn viele Ausleger in ‚erfunden werden in ihm‘ eine selbständige In-Christus-Formel sehen wollen“; andererseits: „Vers 9 lässt sich als eine Art Parenthese lesen; den Gedankengang von V.7–8 setzt Paulus in V.10 fort“

<sup>11</sup> GNILKA, Philipperbrief (s. Anm. 1), 193f., mit Hinweis auf PsSal 17,8; 1 Kor 4,2; Gal 2,17; Apk 20,15. Allerdings liegt im εὐρίσκειν „nicht der Gedanke des ‚Urteils‘ Gottes und des ‚letzten Gerichts‘“ (so SCHENK, Philipperbriefe [s. Anm. 9], 307f., kritisch zu GNILKA), und zwar deshalb nicht, weil die „pln. Gerichtsvorstellung (bezüglich) der Zukunft der Christen“ „nur ein Gericht der Werke“ sei (ebd.); doch ist GNILKA darin Recht zu geben, dass hier die „Dauer“ der Christugemeinschaft, wie sie in der Berufung bzw. der Taufe grundgelegt ist und mit der Parusie Christi zur Vollendung kommt (vgl. 3,12ff.), mit im Blick steht. „Das möchte Paulus ja: in allen diesen Bezügen, rundum immer, ‚in Christus‘ erfunden werden, also niemals aus dem endzeitlichen Urgeschehen Christi im Nachvollzug herausfallen“ (J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 348). So auch BOCKMUEHL, Philippians (s. Anm. 1), 208f.

<sup>12</sup> WALTER, Philipper (s. Anm. 1), 80.

deswegen V. 9b–d ein „Extrakt“ aus dem Römerbrief<sup>13</sup>? Wahrscheinlich verhält es sich folgendermaßen: Die „Rechtfertigungslehre“ des Römerbriefs stellt die Entfaltung des Basissatzes von der Rechtfertigung dar, der dort in der „architektonischen Mitte“ des Briefes steht (3,28), hier aber in Phil 3,9c–d nur reproduziert wird ohne jede weitere Ausführung. Zur Erinnerung: Die beiden Fassungen des Basissatzes im Galater- und Römerbrief lauten:

„Wir wissen (εἰδοότες):

Der Mensch wird nicht gerechtfertigt aufgrund (ἐξ) von Werken des Gesetzes – nur durch (διὰ) den Glauben an Jesus Christus“ (Gal 2,16).

„Wir halten dafür (λογιζόμεθα):

Der Mensch wird durch Glauben (πίστει) gerechtfertigt – ohne (χωρίς) Werke des Gesetzes“ (Röm 3,28).

Dass die Kurzformel Phil 3,9b–d den Basissatz aufgreift, ihn freilich syntaktisch und semantisch der neuen Umgebung angepasst hat, zeigen die folgenden Beobachtungen:

(a) Das Sprachspiel „Gerechtigkeit“ begegnet, abgesehen von V. 6b, wo bereits die negative Hälfte der Antithese V. 9c–d als Klimax der Siebenerreihe V. 5a–6b aufscheint, im Kontext von Phil 3 sonst nicht mehr. In V. 10f. wird das Sprachspiel abrupt von einem anderen, nämlich dem von *Jesu Tod und Auferstehung* abgelöst<sup>14</sup>. Das bedeutet, dass Paulus die Kurzformel als vollgültigen Ausdruck seiner rechtfertigungstheologischen Grundüberzeugung ansah, wobei er davon ausgehen durfte, dass seine Adressaten das verstanden<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> So ebd., 25.

<sup>14</sup> Das Wortfeld der „Gerechtigkeit“ begegnet im Philipperbrief sonst nur noch in 1,11 (δικαιοσύνη) und 1,7 („wie es *recht und billig* [δίκαιον] ist, dass ich so von euch allen denke“); 4,8 („was immer wahrhaft, edel, *recht* [δίκαιος] ... ist, darauf seid bedacht!“). In 1,11 („erfüllt mit der *Frucht der Gerechtigkeit*, die *durch Jesus Christus* [kommt], zum Preis und Liebe Gottes“) hält sich „das Verständnis der für Paulus so bedeutsamen δικαιοσύνη ... noch im Rahmen ihres atl. Bedeutungshorizontes und steht so für Recht tun. Diese Ebene aber wird sofort verlassen, indem τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ hinzugefügt wird. Es ist nicht der Mensch, der aus sich zu diesem καρπός gelangt, der Mensch empfängt die Gerechtigkeitsfrucht διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ“ (GNILKA, Philipperbrief [s. Anm. 1], 53). Man kann sich das Verhältnis von 3,9 zu 1,11 gut so vorstellen, dass Paulus in seinem späteren Brief (Kap. 3) an die Feststellung aus seinem früheren Schreiben (1,11) anknüpft und sie vertieft. Gleiches gilt auch für andere Motivaufnahmen (vgl. etwa 3,21 mit 1,20 [Stichwort σῶμα!] oder mit 2,10f. [Unterwerfung des Alls], 3,18 mit 2,8 [Stichwort σταυρός], eine Technik, die man m.E. auch in der Korrespondenz mit den Korinthern beobachten kann (man denke etwa an die mehrfache Behandlung des Themas *Leiden/Schwachheit*: 1 Kor 4,9–13; 2 Kor 1,6f.; 4,7–15; 6,4–10; 11,23–30 etc.).

<sup>15</sup> „Wenn Paulus das große Thema seiner Rechtfertigungsbotschaft in so knapper Parenthese anklingen lassen kann, wird man vermuten dürfen, dass die Philipper mündlich

(b) Die Struktur von V. 9b–d entspricht der von Gal 2,16 und Röm 3,28: In allen drei Fassungen wird der Satz von der Opposition *Gesetz – Glaube Christi* bestimmt, wobei der Gedanke der Rechtfertigung Gal 2,16; Röm 3,28 *verbal* (δικαιοῦσθαι), Phil 3,9 *substantivisch* formuliert ist („Gerechtigkeit haben“).

(c) Anzeichen der formelhaften Prägung von V. 9b–d ist auch die unscheinbare Beobachtung, dass es in V. 9c heißt: πίστις Χριστοῦ, obwohl nach dem ersten Χριστός im Finalsatz V. 8e in der unmittelbaren Umgebung der Parenthese nur noch das rückbezügliche Personalpronomen αὐτός Verwendung findet (in V. 9a.10a.b.c.d, jeweils am Ende des betreffenden Kolon); V. 9c *unterbricht* diese anaphorische Reihung.

### 1.1.3 Kontextuelle Ausformung des Basissatzes

Bemerkenswert sind die *Transformationen*, denen der Basissatz in Phil 3,9b–d unterliegt:

(a) Der Basissatz ist seiner Gattung als „Satz“ gemäß *infini*, *allgemeingültig* formuliert<sup>16</sup>. Er spricht vom „Menschen“ (ἄνθρωπος), sei er nun Jude oder Heide<sup>17</sup>. In Phil 3,9 bezieht Paulus den Satz aber auf sich selbst, wenn er ihn in der *Ich-Form* wiedergibt, was besagt, dass er ihn vom eigenen biographischen Hintergrund her verstanden wissen will. Allerdings deutet er diesen Hintergrund nur sehr diskret an, was damit zusammenhängt, dass er den persönlichen Glaubensweg als Modell auch für seine Adressaten darstellen möchte: „Das ‚Ich‘, das weiter die Sätze bestimmt, gleitet über“ – so J. Gnilka zu V. 8f. – „von einem bekenntnismäßigen zu einem exemplarischen“<sup>18</sup>. Bedenkt man, dass er als Jude zu Heiden spricht, dann sieht man, dass seine Sprechweise in V. 9 die Allgemeingültigkeit des Satzes nicht einschränkt, sondern *situationsbezogen* zur Geltung bringt.

---

darüber schon mehr, vielleicht beim zweiten Besuch, zu hören bekamen“ (GNILKA, Philippenerbrief [s. Anm. 1], 195).

<sup>16</sup> Vgl. H. LAUSBERG, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 41971, 167; vgl. Aristoteles, *Rhet.* 2.21. P. STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer* (NTD VI), Göttingen 21998, 105: „Im jüdischen (und hellenistischen) Schulbetrieb war es üblich, Lehrvorträge in behältlichen Merksätzen zusammenzufassen oder mit solchen zu beginnen. Das erleichterte das Lernen und gab dem Unterricht Prägnanz“. Ein Beispiel aus Epikur, KYPIAI ΔΟΞΑΙ, XVII: „Der Gerechte ist am wenigsten zu erschüttern; der Ungerechte ist von höchster Erschütterung durchdrungen“ (Epikur, *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, übers. u. hg. von H.-W. KRAUTZ [Universal-Bibliothek 9984/2], Stuttgart 1980, 70f.).

<sup>17</sup> Vgl. die entsprechende Explikation des Satzes in Röm 3,29f.; Gal 2,15.17ff.

<sup>18</sup> GNILKA, Philippenerbrief (s. Anm. 1), 193. Ebd., 194 bestätigt ihm die Parenthese, „dass Paulus seinen Fall als typischen verstanden wissen will“.

(b) Der Basissatz Gal 2,16/Röm 3,28 lässt mit seinem gnomischen Präsens „*wird gerechtfertigt*“<sup>19</sup> den *Zeitpunkt* der Rechtfertigung offen, weil es ihm im Blick auf die Zulassung zur Heilsgemeinde nur auf das Prinzip der Rechtfertigung ankommt. Röm 3,20a („*deshalb wird aufgrund von Werken des Gesetzes kein Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden*“) transponiert den Satz kontextbedingt in die Zukunft, womit deutlich wird, dass die Vorstellung des Gottesgerichts am Ende der Zeiten ursprünglicher Haftpunkt der frühchristlichen Rede von der „Rechtfertigung“ war<sup>20</sup>. Demgegenüber bietet Phil 3,9, wie die kontextuelle Einbettung des Basissatzes zeigt, eine *zeitlich-biographische* Verortung: Paulus begreift die Rechtfertigung als gegenwärtig schon vollzogenes Geschehen, das er an die ihm in seiner Berufung zuteil gewordene „Erkenntnis Christi Jesu“ (3,8b) gebunden sieht; seine heidenchristlichen Adressaten werden das auf ihre eigene Konversion zum Evangelium (vgl. Phil 1,5) bzw. ihre Taufe bezogen haben<sup>21</sup>. Auf dieses Verständnis führt die substantivische Fassung des Rechtfertigungsgedankens (mit *δικαιοσύνη*) in Verbindung mit dem Partizip *ἔχων*: „*ich, der ich im Besitz der Gerechtigkeit von Gott her bin*“<sup>22</sup>. Zu erwägen ist, ob die Parenthese, auch wenn sie syntaktisch für sich steht, se-

<sup>19</sup> Vgl. E.G. HOFFMANN/H. VON SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, 2., erg. und durchges. Aufl., Riehen Schweiz 1990, § 197b (S. 317): „Das ‚zeitlose‘, gnomische Präsens als Ausdruck einer allgemein gültigen Wahrheit oder Ordnung“.

<sup>20</sup> Vgl. auch im vorangehenden Textzusammenhang Röm 1,18–3,20 die Dominanz des Gerichtsthemas. Zum forensischen Charakter der Rechtfertigung vgl. K. KERTELGE, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA.NF 3), Münster 1967, 112ff.

<sup>21</sup> Zutreffend K.-W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992, 99: „... die Gerechtigkeitsterminologie in V.9 hat (wie in Röm 1,16f.; 3,21–30; Gal 2,16) Bezug zum Vorgang des Christwerdens“, was auch für den Abschnitt V. 7–11 insgesamt gelte, der den „Akt des Christwerdens (und seine Konsequenz hinsichtlich der Heilsteilhabe) im Blick“ hat, „noch nicht die Existenz als Christ“. Zur Taufe als Folie der thematisierten Wende in Phil 3 (man beachte besonders V. 3: „... wir sind die Beschneidung, die wir *durch den Geist Gottes* dienen ...“) vgl. BECKER, Paulus (s. Anm. 11), 349, außerdem grundsätzlich ROLOFF, Rechtfertigungslehre (s. Anm. 5), 285: „Indem die Taufe die Christgläubigen dem Wirken des Geistes unterstellte, eröffnete sie den Zugang zu dem Bereich des in Christus realisierten Heils und damit zum Gottesvolk der Endzeit. Darum war sie nach der Sicht des Paulus der Beschneidung, die den Zugang zum empirisch vorhandenen Verheißungsvolk Israels erschloss, als deren *endzeitliche Überbietung* überlegen“.

<sup>22</sup> Die Wendung *ἔχειν δικαιοσύνην* ist nicht nur bei Paulus und im sonstigen Neuen Testament singular, auch die Septuaginta sowie die profane griechische Literatur der Zeit bieten (laut *Thesaurus Linguae Graecae*) keine Parallelen. Das Muster *ἔχειν* + Abstraktum findet sich freilich auch sonst; vgl. z.B. *ἔχειν ἀγάπην* (1 Joh 4,16) oder *ἔχειν πίστιν* (Jak 2,14).

mantisch nicht an ἤγοῦμαι hängt, dem übergeordneten Verb des Hauptsatzes, mit der Konsequenz, dass sie *die entscheidende* Implikation des dort ausgesprochenen Urteils böte: „Ich halte (nun) alles für Kehrriecht“ (Präsens!)<sup>23</sup>, weil ich im Besitz der von Gott stammenden Gerechtigkeit bin<sup>24</sup>.

(c) Besonderer Sorgfalt bedarf es bei der Bestimmung der *Oppositionen* in Phil 3,9b–d, die der Struktur der drei Kola gemäß doppelt gestaffelt sind. Die *erste* Opposition kennen wir bereits aus dem Basissatz nach Gal 2,16 und Röm 3,28; sie lautet:

„nicht habe ich meine Gerechtigkeit,  
die aus dem Gesetz (ἐκ νόμου),  
sondern die durch den Glauben an Christus (διὰ πίστεως Χριστοῦ)“.

„ἐκ gibt den Ursprung an“<sup>25</sup>, διὰ die Instrumentalursache. Dieselben Präpositionen bietet auch schon Gal 2,16 mit dem Unterschied, dass es dort einerseits heißt: „aufgrund (ἐκ) von Werken des Gesetzes“, andererseits: „durch (διὰ) den Glauben an Jesus Christus“. Die Variante im negierten Vordersatz ist zu beachten. Nirgends spricht Paulus im Philipperbrief von den „Werken“, die das Gesetz fordert; wenn er von einem „Werk“ spricht, dann meint er immer das Wirksamwerden des Evangeliums<sup>26</sup>. Nun wird aber der Aspekt der Gesetzeswerke in der Rede von „meiner (nämlich der durch das *Tun der Werke* zuteil gewordenen) Gerechtigkeit“ bereits impliziert sein, aber in der negierten Formel liegt der Akzent zunächst auf der *Tora*. Das heißt: Die Basisopposition der Kurzformel blickt auf den *Ursprung* oder den Grund der Rechtfertigung: Dieser ist nicht in der *Tora* zu finden, sondern im *Glauben an Jesus Christus*. Richtet sich dieser auf das Christusgeschehen von Tod und Auferweckung, so ist die *Tora* Gabe vom Sinai. Freilich sagt das die Kurzformel so nicht, aber es ist nicht unwichtig zu betonen, dass *Tora* und Christusglauben hier *geschichtlich* bezogene Größen sind.

<sup>23</sup> ἤγοῦμαι V. 8d greift das Perfekt ἤγημαι V. 7b sowie das erste Präsens ἤγοῦμαι V. 8a auf. Zum Verständnis dieser Präsensformen vgl. NIEBUHR, Heidenapostel (s. Anm. 21) 99: Sie „sind als ‚adressatenorientierte Beispielmarkierung‘ [SCHENK, Philipperbriefe, 307] zu verstehen; mit ihnen signalisiert Paulus, dass sein in der Vergangenheit liegendes Verhalten für die Adressaten in einer analogen gegenwärtigen Situation als vorbildlich anzusehen ist“.

<sup>24</sup> „Als nichtindikativische Verbalform hat das Ptz. (ausser im Fut.) *grundsätzlich keine Zeitbedeutung* ... Andererseits lässt sich eine *allgemeine Tendenz* hinsichtlich des (grammatisch nicht ausgedrückten) *Zeitverhältnisses* zwischen dem Inhalt des Ptz. und dem des übergeordneten Verbs feststellen“, so beim Ptz. Präs. gewöhnlich die Tendenz zur *Gleichzeitigkeit* (HOFFMANN/VON SIEBENTHAL, Grammatik [s. Anm. 19], § 228 [S. 389f.]). Das dürfte auch für das ἔχων in seiner Relation zu ἤγοῦμαι gelten.

<sup>25</sup> GNILKA, Philipperbrief (s. Anm. 1), 194.

<sup>26</sup> Vgl. 1,6,22; 2,30.

Die zweite Opposition, die die Kurzformel bietet, hat keinen Anhalt am Basissatz Gal 2,16/Röm 3,28. Sie ergibt sich erst durch das dritte Kolon, welches deutlich macht, dass der negierte Vordersatz eigentlich zwei Aussageschichten besitzt, wobei die zweite erst durch die Opposition im dritten Kolon nachträglich hervorgehoben wird:

„nicht habe ich *meine Gerechtigkeit*, die aus dem Gesetz, sondern die durch den Glauben an Christus, die von Gott (stammende) *Gerechtigkeit* aufgrund (ἐπί) des Glaubens“.

Über die Basisopposition *Tora – Glaube Christi* legt sich hier eine *Qualifizierung*: die Gerechtigkeit aus dem Gesetz wäre die *eigene*, also die durch das Tun des Gesetzes *selbst erworbene*; dagegen stammt die durch den Glauben an Christus eröffnete Gerechtigkeit *aus Gott*. Jetzt wird auch klar, warum Paulus im Unterschied zur Urform des Basissatzes, wie sie in Gal 2,16/Röm 3,28 aufscheint, nicht *verbal*, sondern *substantivisch* formuliert<sup>27</sup>: Nur so konnte er diese oppositionelle Qualifizierung anbringen. Diese begegnet auch noch in Röm 10,1–4:

- 1 a Brüder, das Wohlgefallen meines Herzens und meine Bitte für sie (*sc.* meine jüdischen Stammesgenossen) bei Gott (richten sich) auf (ihre) Rettung.
- 2 a Denn ich bezeuge ihnen,
  - b dass sie Eifer um Gott (ζῆλον θεοῦ) haben,
  - c aber nicht gemäß (rechter) *Erkenntnis* (ἐπίγνωσιν).
- 3 a Denn indem sie *Gottes Gerechtigkeit* (τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην) nicht (an-)erkannten (ἀγνοοῦντες)
  - b und die *eigene Gerechtigkeit* (τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην) aufzurichten suchten,
  - c haben sie sich der *Gerechtigkeit Gottes* (τῆ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ) nicht unterworfen.
- 4 a Denn Endziel des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit *für jeden, der glaubt*.

Röm 10,1–4 und Phil 3 berühren sich in entscheidenden Punkten, so dass K. Haacker zu Recht den Philipperbrief-Text als „den wichtigsten ‚Kommentar‘ zu Röm 10,2f.“ bezeichnen kann<sup>28</sup>. Denn was Paulus Phil 3,6 von seiner eigenen jüdischen Vergangenheit sagt, dass sie nämlich von einem ganz bestimmten „Eifer“, einer religiösen Leidenschaft geprägt gewesen sei (die sich bei ihm in der Verfolgung der Ekklesia geäußert hat), das behauptet er *mutatis mutandis* hier (in V. 2b) generell auch von seinen jüdischen Stammesgenossen (wobei man fragen kann, woran er deren „Eifer“ im Kontext von Röm 9–11 festmacht). Wenn er sodann solche „neidlose Anerkennung wirklicher Frömmigkeit“ in Israel<sup>29</sup> in V. 2c dahingehend einschränkt, dass sie ein „*Erkenntnisdefizit*“ besäße<sup>30</sup>, dann bezieht er das *nicht* auf einen *immer schon* bestehenden Mangel derer, die im Gesetz leben<sup>31</sup>, sondern misst es an der im Evangelium sich offenbarenden, aber von vielen in

<sup>27</sup> Vgl. oben Punkt 1.1.2 unter (b) sowie Anm. 22!

<sup>28</sup> K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK VI), Leipzig 1999, 205.

<sup>29</sup> Ebd., 203.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> So aber wieder ROLOFF, Rechtfertigungslehre (s. Anm. 5), 289: „Israels Geschichte mit der Tora war *insgesamt* eine Geschichte des Scheiterns (Röm 9,31; 10,3f.)“ (Her-

Israel eben nicht *anerkannten* Gerechtigkeit Gottes (vgl. Röm 1,17; 3,21ff.); das aber entspricht seiner Rede von der „überragenden *Erkenntnis* Christi Jesu“ in Phil 3,8, mit der er auf seine Berufung anspielt, welche für ihn erst die Abkehr von seinem einstigen „Eifer“ brachte. Schließlich spricht auch Röm 10,3 (genau wie Phil 3,9) von der „*eigenen* Gerechtigkeit“, die der *Gottes* entgegensteht<sup>32</sup>, *nicht immer schon*, sondern streng bezogen auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes *im Evangelium*, dem sich nicht zu unterwerfen folglich heißt, die *eigene* Gerechtigkeit „aufrichten“ zu wollen<sup>33</sup>. Wir werden sehen, was diese innere Verwandtschaft der beiden Texte Röm 10 und Phil 3 für das Verständnis des Basissatzes speziell in Phil 3,9 bedeutet.

Nach unserer (bislang noch formalen) Analyse von Phil 3,9 enthält der „Kernsatz“ also zwei Oppositionen: (1) die mit Gal 2,16/Röm 3,28 übereinstimmende Basisopposition: *Gesetz – Glaube (Jesu) Christi*, sowie (2) die über die erste gelegte qualifizierende Opposition: *eigene Gerechtigkeit – Gerechtigkeit von Gott her*. Dieser (notwendigen) Differenzierung wird z.B. U. Schnelle nicht gerecht, wenn er jüngst schreibt: „Die Antithetik ἐκ νόμου – ἐκ θεοῦ in Phil 3,9 („aus dem Gesetz – aus Gott“) unterstreicht auch im Hinblick auf die Beschneidungsforderung der Gegner den neuen Ort des Heils: Er liegt bei Gott und kann vom Menschen nur empfangen

---

vorheb. v. mir). Dass *alle*, gerade auch die Juden, obwohl sie im Besitz der Tora sind, immer schon „unter der Sünde“ stehen, ist jedoch Gegenstand der Ausführungen des Paulus in Röm 1,18–3,20, dann auch in 5,12–21/7,7–25; in 10,3f. (wie in 9,31) geht es demgegenüber aber um die Konfrontation Israels konkret mit dem *Evangelium* (vgl. M. THEOBALD, Römerbrief. Kap. 1–11 [SKK.NT VI,1], Stuttgart 2002, 275f.281–284). Zutreffend D. ZELLER, Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre, ThPh 56 (1981) 204–217, 210f., wo auch er die Parallelstruktur von Phil 3 und Röm 10,1–4 andeutet und schreibt: Es sieht hier so aus, „als sei gerade korrekte Gesetzeserfüllung von Unheil. Das ist sie aber nur, *insofern sie an Christus vorbeiläuft*. So projiziert Paulus Röm 10,2 seine frühere Haltung auf die sich Christus verschließenden Volksgenossen ...“ (Hervorheb. v. mir).

<sup>32</sup> So zutreffend HAACKER, Römer (s. Anm. 28), 205: „Im engeren syntaktischen Kontext von V. 3 ist das Oppositum zu *λόγον ... θεοῦ*.“ Damit wendet er sich allerdings gegen R. LIEBERS, Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus, Zürich 1989, 55, dem zufolge Paulus hier mit der „*eigenen Gerechtigkeit*“ die spezifische Gerechtigkeit des Judentums meint im Unterschied zur Gerechtigkeit für *alle* Glaubenden im Evangelium; das sei deshalb zurückzuweisen, weil die „Einbeziehung der Nichtjuden ... zuletzt in 9,24 zur Sprache“ gekommen sei und erst „in 10,13 wieder bekräftigt“ werde (ebd., 205). Das stimmt so aber nicht, denn 10,11–13 expliziert nur die These von 10,4 („zur Gerechtigkeit für *jeden*, der glaubt“) und 10,4 begründet seinerseits 10,3 (vgl. des näheren THEOBALD, Römerbrief I [s. Anm. 31], 282f.). Dann aber ist der von LIEBERS zu Recht namhaft gemachte Gesichtspunkt in der Opposition „die *eigene Gerechtigkeit*“ *versus* „Gerechtigkeit *Gottes*“ doch enthalten!

<sup>33</sup> HAACKER, Römer (s. Anm. 28), 205, schlägt vor, *στήσαι* nicht (wie üblich) mit „aufrichten“, sondern mit „aufrechterhalten“ zu übersetzen. Das widerspricht aber der Bindung der Aussage an das Evangelium, dem Israel, mit ihm konfrontiert, den eigenen Weg in seinem Nein *entgegenzusetzen* sucht.

werden“<sup>34</sup>. Ist das plausibel, dass Paulus *Gott* und die *Tora* in Opposition setzt, wenn er dazu in zeitlicher Nähe im Römerbrief pointiert in Abwehr möglicher Missverständnisse vom „Gesetz *Gottes*“ spricht (Röm 7,22), das „geistlich“ (7,14) bzw. „heilig, gerecht und gut“ sei (Röm 7,12; vgl. V. 16)? Präzis muss die Antithese von Phil 3,9 deshalb als das Gegenüber *meiner*, d.h. durch mein *Tun* der Gesetzesweisungen erworbenen *Gerechtigkeit* und der *von Gott her* mir im Glauben an Christus gewährten *Gerechtigkeit* bestimmt werden. Darauf liegt der Akzent, der die spezifische Rezeption des Basissatzes in Phil 3,9 prägt.

In die Irre führt auch die Behauptung einer *chiastischen* Struktur der Parenthese durch W. Schenk:

A	μη ἔχων ἐμὴν		
B		δικαιοσύνην	
C			τὴν ἐκ νόμου
D			ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ
C'			τὴν ἐκ θεοῦ
B'		δικαιοσύνην	
A'	ἐπὶ τῇ πίστει		

Künstlich ist dieses Schema, weil es die *Syntax* der *drei* Kola zerstört. Verführerisch ist zwar aufgrund derselben Präposition die Gleichheit der Glieder C und C', doch steht syntaktisch dem ἐκ νόμου (C) das διὰ πίστεως Χριστοῦ (D) und dem ἐμὴν (= A) das ἐκ θεοῦ (= C') gegenüber (zum Ersten vgl. nochmals Gal 2,16/Röm 3,28, zum Zweiten Röm 10,3a,b). Vollends unmöglich wird das Schema bei den Gliedern A/A', die W. Schenk auf den Gegensatz „eingebildete Illusion“ *versus* „geschichtliche(r) Realitätsbezug“ als „das semantisch bestimmende Moment“ festlegen möchte<sup>35</sup>.

#### 1.1.4 Ergebnis

Halten wir als *Ergebnis* des ersten Analysegangs fest: Paulus greift in Phil 3,9 tatsächlich den Basissatz von der Rechtfertigung auf und verortet ihn in der eigenen Biographie, indem er die Erfahrung seiner Berufung, die sein Leben in zwei Hälften teilt, in Gestalt der Opposition *meine* Gerechtigkeit vs. Gerechtigkeit *von Gott her* in ihn einträgt. Gleichzeitig begreift er den Satz als Verstehensmodell auch für seine Adressaten.

#### 1.2 Warum rekurriert Paulus in Phil 3,9b–d auf den Basissatz?

Auf diese Frage sind zwei Antworten möglich: Eine erste blickt auf die Veranlassung des Kapitels Phil 3, eine zweite bedenkt die Verortung von Phil 3,9 im Argumentationsgang.

<sup>34</sup> U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken (GLB), Berlin 2003, 419.

<sup>35</sup> SCHENK, Philipperbriefe (s. Anm. 9), 313.

### 1.2.1 „Sitz im Leben“ von Phil 3

Paulus warnt in 3,2ff. seine Adressaten vor „Missionaren“ (= ἐργάται), die „heidenchristlichen“ Gemeinden (wie der von ihm in Philippi gegründeten) die Übernahme der Beschneidung aufdrängen wollten als Zeichen ihrer heilsnotwendigen Eingliederung in das Bundesvolk. Soweit besteht Konsens in der Forschung. Schwierig wird es, wenn man weiterfragt: Ging es um „judaisierende“ Jesus-Gläubige, „judenchristliche“ Missionare<sup>36</sup> oder um „Missionare des Judentums“, „die auf den Spuren einer anderen, eben der paulinischen, Mission die (in ihren Augen) erst halb Gewonnenen nun ganz für das Judentum zu gewinnen suchten“<sup>37</sup>? Waren diese „Missionare“ in die Gemeinde bereits eingedrungen, oder warnt Paulus bei Gelegenheit seines Schreibens nach Philippi seine Adressaten nur vor einer Gefahr, die auch sie unversehens treffen kann?<sup>38</sup> Was prägte das Profil der „Missionare“ über ihre Beschneidungsforderung hinaus? Konkret: Waren sie von einem „Vollkommenheitsenthusiasmus“ bestimmt, der „über Kreuz und Auferstehung hinweg sah“<sup>39</sup>, um sich am irdischen Jesus als einem göttlichen Heros zu orientieren<sup>40</sup>? Oder fließen in 3,10ff., worauf sich derartige Annahmen stützen, Erfahrungen des Apostels ein, die er andernorts, insbesondere in Korinth, gemacht hat, wo Phil 3 auch abgefasst sein könnte?<sup>41</sup>

Diese z.Zt. stark kontroversen Fragen können hier nicht im Detail diskutiert werden. Zwei Beobachtungen zur Frage nach der Herkunft der „Missionare“ müssen an dieser Stelle genügen. Einmal ist darauf hinzuweisen, dass der Terminus „Arbeiter“ (ἐργάται) offenkundig eine *christli-*

<sup>36</sup> So etwa GNILKA, Philipperbrief (s. Anm. 1), 211–218.

<sup>37</sup> So WALTER, Philipper (s. Anm. 1), 89. Vorsichtig bleibt NIEBUHR, Heidenapostel (s. Anm. 21), 92, nach dem es nicht „erkennbar“ sei, dass die Beschneidungsforderung der gegnerischen Agitatoren „ihrem Christusglauben entspricht oder diesem zugeordnet ist“; die Frage sei „nicht eindeutig zu beantworten (...)“ (93).

<sup>38</sup> So BOCKMUEHL, Philippians (s. Anm. 1), unter der Voraussetzung der literarischen Einheit des ganzen Schreibens, das wahrscheinlich durch die in Philippi ersehnte Heimkehr des Epaphroditus veranlasst worden sei (33: „no other pressing problem or subject stands out as requiring precisely this letter. Paul commends Epaphroditus, acknowledges the Philippian gift – and of course takes this welcome opportunity to bring his friends up to date on his own situation and to give them Christian encouragement in theirs. This letter, in other words, is indeed ‚more of a progress-oriented than a problem-solving letter‘ [WITHERINGTON]“). Paulus könnte in Rom, wo er den Brief in der Gefangenschaft verfasst habe, von judaisierenden Umtrieben in der Hauptstadt selbst gehört haben, dergleichen sei aber für Philippi unwahrscheinlich: „the attack is too unspecific in character, and unexpected news from Philippi would surely have been acknowledged as such“ (ebd., 183).

<sup>39</sup> GNILKA, Philipperbrief (s. Anm. 1), 214.

<sup>40</sup> Ebd., 218.

<sup>41</sup> So WALTER, Philipper (s. Anm. 1), 89f.: „Es ist wohl kein Zufall, dass wir uns von V.12 an mehrfach an Stellen aus dem 2. Korintherbrief erinnert fühlen“.

che Selbstbezeichnung von Missionaren war, wie neben 2 Kor 11,13 auch Mt 9,37f.; 10,10 belegen<sup>42</sup>. Zweitens ist wichtig, dass der Basissatz von der Rechtfertigung ursprünglich nicht gegen Juden an sich gerichtet war, sondern seine Prägung den christlichen Diskussionen in Antiochien um die Öffnung der dortigen Ekklesia zu den Heiden verdankt. Danach dürften wir es auch hier mit judaisierenden Christen zu tun haben<sup>43</sup>, was auch bereits die Antwort auf die Frage enthält, warum Paulus den Basissatz in Phil 3,9 (und nicht in 1/2 Kor) heranzieht: Er befürchtet für Philippi eine Situation wie die beim antiochenischen Zwischenfall und später dann auch in Galatien. Allerdings wird man die Alternative „Judenchristen“ oder „Missionare des *Judentums*“ nicht zu scharf zeichnen. Auch den „judenchristlichen“ Missionaren ging es um die Zugehörigkeit aller, die sich zu Jesus, dem Messias Israels, bekennen, zum Bundesvolk, also um dessen Identität und Integrität. Sie verstanden sich nicht im Gegenüber zur zeitgenössischen Synagoge, sondern als ein Teil von ihr, wobei wir voraussetzen müssen, dass die Trennungsprozesse zwischen den Gemeinden Jesu Christi und den Synagogen keineswegs überall synchron abliefen und in ihrem Richtungssinn für die Propagandisten der Beschneidung auch noch keineswegs entschieden waren.

### 1.2.2 Zur Argumentationsstruktur von Phil 3

Von der postulierten Situation in Philippi her ist demnach klar, dass Paulus den Basissatz in Phil 3,9 deshalb heranzieht, weil dieser präzise benennt, wovon die Zugehörigkeit zum eschatologischen Heil, der Gerechtigkeit, allein abhängt: vom Glauben an den Messias Jesus. Die Philipper sollen dem Ansinnen der judaisierenden Missionare, für sich die Beschneidung zu übernehmen, um so Vollmitglieder des Bundesvolkes zu werden, widerstehen, weil die Gerechtigkeit nicht die *Tora* zu ihrem Grund hat, sondern den Glauben an *Christus* (so die Basisopposition von Phil 3,9!). Dass Paulus den Basissatz mit dieser Zielsetzung aufgreift, zeigt auch der Argumentationsgang in Phil 3, in den er ihn eingefügt hat.

---

<sup>42</sup> So SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 34), 418; vgl. auch U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17) (EKK I,2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 81 mit Anm. 12. Wenn NIEBUHR, Heidenapostel (s. Anm. 21), 88 Anm. 48, feststellt, „dass [...] ἐργάται Selbstbezeichnung der philippischen Agitatoren gewesen sei, ist mir zweifelhaft, gerade weil Paulus in 2Kor 11,13 seine dortigen Gegner ebenfalls als ἐργάται bezeichnet, ohne dass sie mit denen des Philippenerbriefes identisch zu sein brauchen“, dann übersieht er die Belege bei Matthäus.

<sup>43</sup> So auch SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 34), 418: „Auch die an den Galaterbrief erinnernde Rechtfertigungsterminologie in Phil 3,9 legt es nahe, in den Gegnern militante Judenchristen zu sehen.“ Ob „militant“ das passende Wort ist, sei hier einmal dahingestellt.

Angelpunkt des Ganzen ist der Rekurs des Apostels in V. 7f. auf die ihm in seiner Berufung zuteil gewordene *Erkenntnis Christi, seines Herrn*. Diese sein Leben umstürzende Erfahrung<sup>44</sup> sagte ihm, dass Gott den Zugang zum Heil – zum Leben und zur Auferstehung – nun eschatologisch-  
endgültig an seinen Christus und den Glauben an diesen gebunden hat<sup>45</sup>. So gesehen bezeichnet V. 7f. die entscheidende Kehre im Text.

Diese Kehre ist biographischer Natur. Kollektiv gefasst prägt sie allerdings schon den Übergang von der scharfen Warnung vor den fremden Missionaren V. 2 hin zur Beschreibung des allein durch Christus, ohne die Eingliederung in Israel erlangten Heilsstatus der Gemeinde in V. 3: „... wir sind die Beschneidung, die wir durch den *Geist Gottes* dienen und uns rühmen *in Christus Jesus* und nicht auf das Fleisch vertrauen“. Dass hier Paulus das Pochen der Missionare auf der Heilsnotwendigkeit der Beschneidung als ein „Vertrauen *auf das Fleisch*“, das heißt: auf eine *irdisch-vorläufige* Wirklichkeit bezeichnen kann, ist eine Wertung, die er aus der Erfahrung der eschatologischen Wirklichkeit des *Geistes Gottes* abgeleitet hat, wie sie der Gemeinde „in Christus Jesus“ (V. 3) jetzt zuteil wurde<sup>46</sup>. Genau denselben Vorgang – die Umwertung alles Bisherigen im Licht der Erkenntnis Christi – vollzieht auch die biographische Kehre von V. 7f.

Aufgrund seiner Berufung hält Paulus also das, was ihm bis dahin Gewinn war, für Verlust, genauer: um Christi willen büßte er *alles* ein!<sup>47</sup> Warf er

---

<sup>44</sup> Eine durchgängige Deutung von Phil 3 unter dem Gesichtspunkt solcher die Biographie umstürzender Erfahrung bietet CH. STRECKER, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive (FRLANT 185), Göttingen 1999, 112–137; nach ihm liegt dem ganzen Text ein „Initiationszenario“ zugrunde mit drei Phasen: dem Rückblick auf die Vergangenheit, der Separation von dieser, was eine andauernde Liminalität (Grenzziehung) bedingt, und der „Aggregation“ in eine neue Position.

<sup>45</sup> Treffend SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 34), 419, dem zufolge hier „die Kategorien der *Zugehörigkeit* und *Teilhabe*“ maßgebend seien: der Teilhabe an Christus bzw. der neuen Wirklichkeit des πνεῦμα in der eschatologischen Heilsgemeinde *oder* aber der Zugehörigkeit zum vorfindlichen Gottesvolk, zu Israel, wie es sich durch das Bundeszeichen der Beschneidung definiert.

<sup>46</sup> Zur Taufe als Hintergrund dieser Aussagenreihe vgl. oben Anm. 21.44. Vgl. auch 1 Kor 12,13: „*Durch den einen Geist* (ἐν ἐνὶ πνεύματι) sind wir alle in den *einen* Leib hineingetauft, seien wir Juden, seien wir Griechen ...“

<sup>47</sup> Dreimal spricht er von „Verlust“ (V. 7b.8b.c), in V. 8b überbietet er noch V. 7, wenn er feststellt, er sei um *alles* gebracht worden. Vielleicht deutet er damit an, dass der Christusweg für ihn auch den Verlust mancher Privilegien bedeutete, die mit der Zugehörigkeit zur Synagogengemeinschaft verbunden waren. Die Adressaten werden gewusst haben, wovon er sprach: Sich nicht in die Synagogengemeinschaft eingliedern zu lassen, bedeutete die Absage an den sozialen, rechtlichen und politischen Schutz, welchen die Synagogen im Römischen Reich besaßen. Wenn Paulus in 3,20 betont, „unser Gemeinwesen (πολίτευμα) ist in den Himmeln“, dann könnte er genau darauf abheben: „Der mit dem Eintritt in das himmlische Politeuma verbundene Gewinn ist den Christen bereits zuteil geworden, ohne dass sie durch Annahme der Beschneidung Glieder eines irdischen (jüdischen) Politeuma und Nutznießer der damit verbundenen Privilegien und sozialen Absicherungen geworden sind“ (NIEBUHR, Heidenapostel [s. Anm. 21], 102). Zu den

damit sein bisheriges Judentum überhaupt über Bord, um „Christ“ zu werden? Was meint er genau mit seiner Metaphorik von *Gewinn und Verlust*, die er in V. 8d mit vulgärer Redeweise („Kehricht“) noch drastisch steigert? Um das beantworten zu können, sind V. 4b–6 in Augenschein zu nehmen, besonders die Liste seiner jüdischen Vorzüge V. 5f.<sup>48</sup>

Hier vergleicht sich Paulus nach Ausweis des Obersatzes V. 4b offenkundig mit den Missionaren, die sich ihrer jüdischen Herkunft rühmten: Ihr Selbstbewusstsein artikulierte sich im Gefälle und Gegenüber zu den Heiden, die sie durch Übernahme der Beschneidung auf ihr eigenes Niveau bringen wollten, eben durch Eingliederung in das Bundesvolk Israel. Im Blick auf sie meint Paulus, dass er noch viel mehr Gründe zu einem derartigen Israel-Stolz hätte, wobei er die Wertung des Obersatzes von V. 4b – dort nennt er solches Vertrauen ein Setzen „auf das Fleisch“ – in seiner anschließenden Liste der Vorzüge beiseite lässt, um den Philippern sein einstiges jüdisches Selbstverständnis ohne Ironie<sup>49</sup>, unter Absehen von seiner Christus-Kehre, gleichsam von innen her (eine Perspektive, die ihm als Juden wohl anstand) vor Augen zu stellen, und zwar in einer siebengliedrigen (!) Liste. Wie ist diese angeordnet und was besagt sie?

Vorweg steht der Verweis auf seine Beschneidung am achten Tag (V. 5a; vgl. Gen 17,12; 21,4; Lev 12,3). Das überrascht zunächst, weil die Beschneidung den Aussagen über seine Herkunft V. 5b–d sachlich eigentlich nachzuordnen wäre. Paulus hat sie aber vorgezogen und an die Spitze der Liste gestellt, weil es in der Debatte zentral um sie ging: Als Bundeszeichen markiert sie die Unterscheidung zwischen Israel und der nichtjüdischen Umwelt.

Eine *Dreierreihe* von Vorzügen, die von der Präposition ἐκ bestimmt ist, also seine *Herkunft* thematisiert, schließt Paulus an. Es ist seine makellose jüdische Abstammung aus dem Geschlecht Israel, dem Volk der Hebräer, konkret aus dem Stamm Benjamin, wobei die hier gehäuften religiös getönten Ehrenbezeichnungen den Gedanken der Erwählung anzeigen, die dieses Geschlecht seit Anbeginn trägt und von den Heiden abhebt.

Zählt Paulus in der ersten Dreierreihe somit das auf, was er *von Gott* durch Eltern und Geburt *geschenkt* bekam – die Teilhabe an der Erwählung des Bundesvolkes –, so sagt er in der sich anschließenden *zweiten Dreierreihe*, die von der Präposition κατά bestimmt ist, dass er in seinem persön-

sozialen Dimensionen der Argumentation in Phil 3 vgl. M. TELLBE, *The Sociological Factors behind Philippians 3,1–11 and the Conflict at Philippi*, JSNT (1994) 97–121.

<sup>48</sup> Zu dieser Liste vgl. insbesondere die Auslegung, die NIEBUHR, *Heidenapostel* (s. Anm. 21), 103–109, ihr zuteil werden ließ.

<sup>49</sup> Richtig SCHNELLE, *Paulus* (s. Anm. 34), 419: „Keineswegs karikiert Paulus die jüdische Existenz, sondern er benennt präzise sein Selbstbewusstsein und Selbstverständnis als eifernder Pharisäer“. Von „ironischer Selbstdarstellung“, gar „bitterer Ironie“ (zu V. 6a), spricht aber WALTER, *Philipper* (s. Anm. 1), 77.

lichen jüdischen Lebensentwurf jener Vorgabe der Erwählung auch *entsprochen* habe<sup>50</sup>, und zwar, wie er ehrlich meint, in ausgezeichneter Weise. So bringt das dritte und zugleich letzte Glied der ganzen Siebenerreihe seine Lebensantwort auf die Erwählung auf den Punkt seiner *tadellosen Gerechtigkeit*, gemessen an dem von Gott gesetzten Maßstab der Tora (V. 6b)<sup>51</sup>. Wenn er vorweg seinen Eifer für das Gesetz dahingehend zuspitzt, dass er die Kirche Gottes verfolgt, also die Tora aushöhlende Tendenzen bei Jesus-Gläubigen massiv bekämpft habe, dann zeigt das, dass er die Bewahrung der *identitätsstiftenden Merkmale* der Tora (konkret der Beschneidung, der Reinheitstora und damit auch der vom Tempel in Jerusalem ausstrahlenden Heiligkeit des Bundesvolkes) mit dem Toragehorsam *insgesamt* eng zusammensah.

Weil Paulus sich in V. 5f. mit den judenchristlichen Missionaren misst, dürfen wir davon ausgehen, dass er seinem Vergleich mit diesen einen Maßstab zugrunde legt, der auch für sie verbindlich war: nämlich die Treue zu einem Judentum, das sich ganz von der Erwählung Gottes her begreift und dieser Vorgabe durch einen Lebensstil gemäß der Tora zu entsprechen sucht, also darum bemüht ist, *Gerechtigkeit* als die dem Bund Gottes konforme Lebensgestalt zu praktizieren<sup>52</sup>.

Von hierher wird dann klar, was Paulus aufgrund seiner Erkenntnis Christi von seiner jüdischen Vergangenheit auf der Verlust-Seite buchen musste. Schloss für ihn die Teilhabe an Erwählung und Bund immer auch schon die Teilhabe am Heil ein, so weiß er nun, dass Gott dessen Gewährung letztgültig an den Glauben an Jesus Christus gebunden hat. Was er verloren hat, ist also nicht sein Judentum überhaupt, auch nicht sein Glauben an die Erwählung Israels als solche, sondern präzise die Überzeugung, die Teilhabe an dieser bedeute auch schon die Gewissheit von Rettung und Heil. Den Verlust *dieser* Überzeugung begründet er hier aber nicht mit dem Aufweis innerer Aporien eines exklusiv verstandenen Erwählungsglaubens<sup>53</sup>, sondern damit, dass Gott selbst in Jesus Christus *neu* gehandelt

<sup>50</sup> Vgl. O. BETZ, Paulus als Pharisäer nach dem Gesetz. Phil 3,5–6 als Beitrag zur Frage des frühen Pharisäismus, in: DERS., Jesus, der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen 1990, 103–113, 104: „Paulus zählt zunächst das auf, was ihm von Gott gegeben wurde (V. 5), während die eigene Leistung in V. 6 gleichsam als Antwort auf Gottes zuvorkommende Gnade, als Bewahrung der Erwählung (vgl. 2.Petr 1,10) zu verstehen ist“.

<sup>51</sup> ἐν νόμῳ bezeichnet „den Geltungsbereich der δικαιοσύνη als Maßstab“ (NIEBUHR, Heidenapostel [s. Anm. 21], 101); anders WALTER, Philipper (s. Anm. 1), 73, der übersetzt: „was Gerechtigkeit angeht, wie sie aus dem Gesetz (kommt): ich war tadellos“.

<sup>52</sup> Das entspricht der jüngeren Sicht des frühjüdischen Gesetzesverständnisses („covenantal nomism“), wie sie besonders E.P. SANDERS, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977, entworfen hat.

<sup>53</sup> Dazu vgl. Röm 2,1–29; 9–11.

und damit auch *sein* Leben in seiner Berufung auf einen *neuen* Grund gestellt hat. Damit sind wir soweit, nach der Bedeutung von Phil 3,9 zu fragen, das heißt: zu erkunden, mit welcher Aussageabsicht Paulus den Basissatz von der Rechtfertigung hier aufgegriffen hat.

### 1.3 Was bedeutet der Basissatz im Kontext von Phil 3?

(1) Dass die Siebenerreihe der Vorzüge in V. 6b mit dem Hinweis auf die tadellose Gerechtigkeit im Gesetz endet, ist kein Zufall. Damit bereitet Paulus die Kurzformel V. 9 vor, deren negative Hälfte an V. 6b anknüpft. Allerdings unterscheiden sich V. 6b und V. 9b nach der oben gebotenen Übersetzung nicht unwesentlich. Charakterisiert Paulus in V. 6b seinen einstigen Wandel im Gesetz, *ohne ihn zu werten*, so steht V. 9b unter dem Vorzeichen der Kehre von V. 7f. Die Differenz, die man nicht verwischen darf, wird deutlich am Wechsel der Präpositionen vom  $\acute{\epsilon}\nu$  in V. 6b, das den Geltungsbereich der Gerechtigkeit angibt, hin zum  $\acute{\epsilon}\kappa$  von V. 9b, das die Herkunft oder den Grund der Gerechtigkeit angibt<sup>54</sup>. In V. 6b geht es um die Tora als *Maßstab* für ein gerechtes, das heißt: dem Erwählungshandeln Gottes *entsprechendes* Leben, in V. 9 aber um die Tora als mögliche Quelle oder Grund des Gerechtheits vor Gott, also um sie in *soteriologischer* Hinsicht. Wenn Paulus ihr in der Kurzformel jegliche *heilsbegründende* Funktion abspricht, dann kann er das nur von der Warte der *Position* der Formel aus: Weil nach dem Willen Gottes der Mensch allein durch den Christus-Glauben der Gerechtigkeit und damit des Heils teilhaftig wird, kann die Tora, insofern sie die Erwählung Gottes dokumentiert und der Jude ihr in seinem bundesgemäßen Handeln, der Gerechtigkeit, zu entsprechen sucht, eine heilsbegründende Funktion *nicht* haben.

(2) Nun legt sich aber, wie oben unter Punkt 1.1.3 deutlich wurde, über die Basisopposition *Gesetz-Glauben an Christus* noch eine weitere qualifizierende Entgegensetzung: *meine* bzw. die *von Gott* her kommende Gerechtigkeit. Auch diese Entgegensetzung ist allein auf dem Grund des Christusglaubens möglich. Der Glaubende erkennt an, dass *Gott* es war, der *in Christus* gehandelt und jetzt sein Heil an *ihn* gebunden hat. Sich dem Evangelium zu verschließen, um auf dem Weg der Tora zu beharren, würde bedeuten, diese *eigenmächtig* zu besetzen. Solche Eigenmächtigkeit im Umgang mit ihr ist aber erst angesichts des Evangeliums möglich – als Widersetzlichkeit gegen die *von Gott* durch den Glauben an *Christus*

<sup>54</sup> So NIEBUHR, Heidenapostel (s. Anm. 21), 101: „Der Gedankenfortschritt [in V. 9] gegenüber V. 6 besteht darin, dass Paulus dort auf der Ebene des hypothetischen ‚Vertrauens im Fleisch‘ unter Absehung von seiner Christuserfahrung formuliert (vgl. V. 3f.), während er in V. 9 diese voraussetzt und ihre Konsequenzen für die Zuwendung der Gerechtigkeit darlegt.“

kommende Gerechtigkeit<sup>55</sup>. Wenn Paulus in V. 9 erklärt, dass er in Christus der *eigenen* Gerechtigkeit im Sinne solcher Eigenmächtigkeit eine Absage erteilt habe, dann will er damit indirekt seinen Adressaten signalisieren, sie sollten auf die Propaganda jener judenchristlichen Missionare nicht hereinfließen. Diesen zu folgen und sich mit der Übernahme der Beschneidung der Tora zu unterstellen, würde nämlich heißen, die Gerechtigkeit aus dem Gesetz als *eigenen* Heilsweg *gegen Gottes* Heilsentscheid in Christus aufrichten zu wollen.

(3) Grundlegend für das Verständnis der Rechtfertigungsthematik in Phil 3 ist die Differenzierung zwischen V. 9 einerseits und V. 3ff. andererseits. Das „Vertrauen auf das Fleisch“, von dem Paulus in V. 3ff. spricht, ist nicht der auf die eigenen Werke sich stützende Gesetzesstolz, der selbstgerechte Ruhm vor Gott (H. Schlier), sondern meint das Vertrauen auf Gottes Erwählung, dem der Jude durch „Gerechtigkeit im Gesetz“ zu entsprechen sucht; nach Paulus ist das allerdings ein „Vertrauen auf das Fleisch“, markiert durch das Bundeszeichen der Beschneidung, weil es das Setzen auf eine vorläufige Wirklichkeit (σάρξ) ist – die exklusive Beanspruchung der Erwählung und des Bundes für die Beschnittenen –, also eine Einstellung, die Gott selbst in Jesus Christus wie die durch ihn eröffnete Wirklichkeit des πνεῦμα eschatologisch überholt hat.

Die Rückprojektion von V. 9 in den vom Kontext der Verse 5f. isolierten V. 6b missachtet aber diese Differenzierung. Sie erkennt zwar an, dass die Aussagen Pauli zum Gesetz gnoseologisch an seinen „christlichen“ Standort gebunden sind, behauptet aber, dass V. 6 in Verbindung mit V. 9 das Gesetz *grundsätzlich* als Ursache von Selbstgerechtigkeit und Selbstruhm vor Gott hinstelle<sup>56</sup>. Bei der Behauptung solcher *Grundsätzlichkeit* wird jedoch einerseits vom Vorzeichen der Erwählung und des Bundes *abstrahiert*, unter dem V. 5e–6b ja doch stehen, und andererseits wird übersehen, dass die Aufrichtung der *eigenen* Gesetzesgerechtigkeit, von der V. 9 spricht, auf den Versuch der jüdischen Missionare gemünzt ist, den Heiden(christen) das Gesetz als Weg der Eingliederung in das Bun-

<sup>55</sup> Dazu passt genau die Aussageabsicht von Röm 10,1–4, wie wir sie oben (unter Punkt 1.1.3) dargelegt haben.

<sup>56</sup> Voraussetzung dieser Deutung ist u.a. die Übersetzung von V. 6b analog zu V. 9b (vgl. oben Anm. 51). Dementsprechend schreibt WALTER, Philipper (s. Anm. 1), 78, im Kommentar zu V. 6: „Paulus kann auch sagen, dass das Gesetz den Menschen von vornherein (...) grundsätzlich auf den falschen Weg, nämlich den Weg des Selbstruhms vor Gott, den Weg der ‚eigenen Gerechtigkeit‘ führt (Phil 3,9; Röm 9,31f.; 10,2–3), der der ‚Gottesgerechtigkeit‘ geradezu widerspricht, so dass das Gesetz den Menschen gerade *um das* bringt, was es ihm eigentlich hätte *bringen* sollen: das Leben (Röm 7,9f.)“. Dem fügt N. WALTER aber hinzu: „Dies alles aber sind erst Aussagen des *Christen* Paulus; sie setzen also eine kritische Wertung des Gesetzes voraus, die für einen frommen Juden (auch für Paulus früher) undenkbar wäre“.

deskollektiv Israel *eigenmächtig* wieder aufzuoktroyieren, eigenmächtig deshalb, weil sie die Illusion haben, „der von *Gott* kommenden Gerechtigkeit“ allein in Christus „die *eigene* Gerechtigkeit aus dem Gesetz als *Heilsweg* entgegengesetzt zu können.

Auf Phil 3 kann sich demnach das Bild vom Gesetz als einem System der Selbstgerechtigkeit und des Selbstruhms *nicht* stützen<sup>57</sup>. Paulus hat den Basissatz von der Rechtfertigung auch in Phil 3,9 im Horizont der Frage nach der Identität der Ekklesia rezipiert: Genügt der Glaube an Jesus Christus für das Heil, oder müssen die Heiden erst Juden werden, um vollwertige Mitglieder der Heilsgemeinde zu werden? Jeder Versuch, Letzteres zu urgieren, wäre nach Paulus eine Eigenmächtigkeit, welche die „Erkenntnis Christi“ als die Anerkenntnis des letztgültigen Heilshandelns *Gottes* in ihm verdunkeln würde.

## 2. Polykarp an die Philipper

Kommt man von Paulus her zu Polykarp, dann betritt man eine andere Welt. „Kein Werk hoher Theologie“, beeilt sich J.B. Bauer schon im ersten Satz seines Vorworts zum Kommentar festzustellen<sup>58</sup>. Doch dass Polykarp an „die Weisheit des seligen und glorreichen Paulus“ nicht heranreicht, das weiß er selbst und erklärt es auch freimütig in seiner Bescheidenheit (2 Phil 3,2). Warum sollte man ihn also am Völkerapostel messen?<sup>59</sup> Was

---

<sup>57</sup> Zutreffend auch STRECKER, *Theologie* (s. Anm. 44), 126, nach dem es hier „grundsätzlich nicht um Selbstgerechtigkeit durch Werke (geht)“, vielmehr um eine „exklusive Beanspruchung“ des Bundesstatus Israels, „d.h. die darin implizite Ausgrenzung der Heiden bzw. der damit verbundene Anspruch, Heiden könnten nur qua Bescheidung und damit als Juden Gerechtigkeit erlangen ...“ Zu diesem Ansatz vgl. man auch J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids/Cambridge 1998, 369–371.

<sup>58</sup> BAUER, *Polykarpbriefe* (s. Anm. 1), 5. Es ist schade, dass J.B. BAUER in § 9 seiner Einleitung, überschrieben mit „Die Eschatologie bei Polykarp“, lediglich den Beitrag von BOVON-THURNEYSSEN (siehe die nächste Anm.) wiedergibt, ohne ein kritisches Wort dazu.

<sup>59</sup> Das tut A. BOVON-THURNEYSSEN, *Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des Polycarp von Smyrna*, ThZ 29 (1973) 241–256, wenn sie ihre Studie zur Ethik des Schreibens sogleich unter die Fragen stellt: „Dabei stellt sich sofort die Frage nach der Bedeutung des Heilsgeschehens in Christus: Steht hinter der Aufforderung zum tadellosen Wandel, die den ganzen Brief durchzieht, die eschatologische Dialektik von Indikativ und Imperativ? Weiß der Verfasser noch etwas von der Tatsache, dass in Christus das Ende schon seinen Anfang genommen hat?“ Um ein ausgewogenes Urteil bemüht sich E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979, 149–158, 158: „Gewiss nicht in kongenialer Weise, aber doch entsprechend seinen Möglichkeiten hat Polykarp auch theologisch Paulus als Autorität der Kirche proklamiert in einer Zeit, in der der Apostel auch in rechthgläubigen Kreisen nicht

er vorlegt, ist ein nobles Schreiben mit pastoralem Einfühlungsvermögen, ein Mahnbrief, der dem *genus deliberativum* gehorcht und auf einen konkreten Rat an seine Adressaten hinaus will. Gut zu raten aber, im Geist Jesu, auf der Basis solider theologischer Überzeugungen – verdient das keine hohe Wertschätzung?<sup>60</sup>

Drei Schritte stehen an: (1) eine Analyse der Rezeption des paulinischen Spitzensatzes in 2 Phil 1,1–3, (2) eine Antwort auf die Frage nach den Gründen für dessen Transformation, und (3) Beobachtungen zur Bedeutung des Satzes für das Schreiben insgesamt: Hat auch Polykarp ihn als *Basissatz* verstanden?

### 2.1 2 Phil 1,3c–f und die Einbindung des Satzes in das Briefproömium Kap. 1

Entsprechend griechisch-hellenistischer Briefkonvention lässt Polykarp dem *Präskript* zunächst in 1,1–3 ein *Proömium* folgen, bevor er dann in 2,1–3 zum *Thema* seines Briefes (3,1–3) überleitet. Wenn er das Proömium mit dem Ausdruck seiner Freude über die Adressaten eröffnet, dann ist das guter Briefstil<sup>61</sup>, erinnert von fern aber auch an die brieferöffnenden Dank-sagungen des Paulus. Denn seine Freude richtet sich nicht nur darauf, dass die Philipper Ignatius und seine Gefährten auf ihrem Weg zum Martyrium nach Rom brüderlich bei sich aufgenommen und ihnen für ihre Weiterreise jegliche Hilfe haben zuteil werden lassen (1,1)<sup>62</sup>, sondern – damit zusam-

---

unangefochten war, und hat so dazu beigetragen, dass ihn die kirchliche Verkündigung nicht vergessen hat“.

<sup>60</sup> Ohne Bestimmung der Pragmatik des Schreibens urteilt DASSMANN, Stachel (s. Anm. 59), 150, im Anschluss an die ältere Forschung über die literarische Qualität: Der Brief „ist blass, ertrinkt in Zitaten und literarischen Reminiscenzen und enthält kaum einen originellen Gedanken“. – Wichtig für eine Urteilsbildung scheint mir aber, dass man die klare rhetorische *Disposition* des Briefs durchschaut, die ganz auf seine Pragmatik abgestimmt ist: Präskript; Proömium (1); Überleitung (*transitio*) (2); *Thema (propositio)* (3); 1. *Hauptteil* (4–6): Pflichtenkatalog/Haustafel: Männer/Frauen/Witwen (4); Diakone (5,1f.); die jungen Männer und Frauen (5,3); Presbyter (6,1) mit Mahnung (6,2f.) und Warnung vor Irrlehrern (7); Abschluss mit Entsprechung zur *propositio* (8). – 2. *Hauptteil* (9–13): *παράκαλιώ*-Satz (9); Hinführung zum Briefanliegen (9f.); Anlass des Briefs: Der Fall des Valens und seiner Frau und der *Rat* des Polykarp in dieser Angelegenheit (11,1–12,1). – *Briefschluss* (12,2–13): Gebet (12,2–3); Schlussnotizen (14). – Die Adressaten redet Polykarp da mit „Brüder“ an, wo er das Briefthema einführt (3,1) und seinen Rat an sie formuliert (11,4).

<sup>61</sup> Vgl. H.-J. KLAUCK, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2022), Paderborn 1998, 45, mit Hinweis auf 2 Joh 4 und 3 Joh 3f.; vgl. auch Ignatius, Mg 1,1; Trl 1,1; Pol 1,1 etc. Vgl. auch HARTOG, Polycarp (s. Anm. 1) 112f.

<sup>62</sup> Auf Ignatius und seine Gefährten kommt Polykarp dann ausdrücklich in 2 Phil 9,1 zu sprechen.

menhängend – vor allem darauf, dass ihr *Glaube* „seit alten Zeiten“, d.h. seit Paulus in ihrer Stadt missioniert hat, „bis heute“ Frucht trägt, wie man an der zuvor erwähnten Anteilnahme am Geschick ihrer Mitchristen ersehen kann. Der Dank für den Heilsstand der Adressaten, ihren *Glauben*, bildet aber den Kern der *paulinischen* Danksagungen (vgl. Röm 1,8; 1 Thess 1,2f.; Phlm 4f.; Kol 1,3f.), wie auch die *captatio benevolentiae*, dass solcher Glaube überall verkündet werde, zu deren Repertoire gehört. Dem entspricht bei Polykarp das Lob an seine Adressaten, dass man ihren Glauben seit alten Zeiten kundtue, wobei diese Formulierung sich an Röm 1,8 anzulehnen scheint. F. Schnider und W. Stenger bemerken zu den paulinischen Proömien zu Recht, dass ihnen zufolge die von Paulus jeweils gerühmten Glaube und Liebe seiner Adressaten „keine Privatsache“ wären, sondern „ekklesiale Funktion“ hätten: „Sie verbinden die Gemeinden untereinander und mit dem Apostel“<sup>63</sup>. Ähnliches trifft auch für das Proömium des Polykarp-Briefs zu, wenn man sieht, dass hier die Gastfreundschaft der Philipper wie das von ihnen Ignatius und seinen Gefährten gewährte Wegeleit als Ausdruck ihres ekklesial fruchtbringenden Glaubens gelten. Diesen bestimmt Polykarp sodann im Blick auf denjenigen, auf den er sich richtet, „unseren Herrn Jesus Christus“ (1,2e–h), charakterisiert ihn als einen Glauben, der nicht sieht (was aber nicht ausschließt, dass er mit einer unaussprechlichen Freude gepaart ist), und benennt schließlich – die Klimax des Proömiums! – den Grund solcher Freude, nämlich das Wissen darum, „aus Gnade gerettet zu sein“! Das paulinische Kolorit des Proömiums ist also offensichtlich<sup>64</sup>. Der Text lautet:

- 1,1 a Ich freue mich mit euch sehr (συνεχάρην)<sup>65</sup> in unserem Herrn Jesus Christus,  
 b weil ihr die Abbilder der wahren Liebe aufgenommen (δέξαμένους)  
 c und Geleit gegeben habt (προπέψασαυ)  
 – wie es euch zukam –  
 den Trägern der heiligen Fesseln,  
 d welche die Diademe der wahrhaft von Gott und unserem Herrn Auserwählten sind;
- 1,2 a und weil die feste Wurzel eures Glaubens (τῆς πίστεως ὑμῶν),  
 b von der man seit alten Zeiten spricht (καταγγελλομένη),  
 c bis heute Bestand hat (διαμένει)  
 d und Frucht trägt (καρποφορεῖ) für unseren Herrn Jesus Christus,

<sup>63</sup> F. SCHNIDER/W. STENGER, Studien zum neutestamentlichen Briefformular (NTTS 11), Leiden 1987, 48.

<sup>64</sup> Allerdings ist nicht zu übersehen, dass Polykarp sich auch an andere frühchristliche Schriften anlehnt (vgl. u.a. V. 2h mit Act 2,24, V. 3a mit 1 Petr 1,8, V. 3b mit Mt 13,17 und 25,21.23).

<sup>65</sup> Diesem Ausdruck der teilhabenden Freude (vgl. Paulus, Phil 2,17: συχαίρω πᾶσιν ὑμῖν; 4,10) entspricht im 2. Hauptteil die zweifache Bekundung großer Trauer wegen Valens (11,1: *nimis contristatus sum pro Valente*; 11,4: *valde ergo, fratres, contristor pro illo* ...).

- e der es auf sich nahm (ὑπέμεινεν),  
 f für unsere Sünden bis in den Tod zu gehen,  
 g den Gott auferweckte,  
 h nachdem er die Wehen des Hades gelöst hat;  
 1,3 a an ihn *glaubt* ihr (πιστεύετε),  
 ohne ihn gesehen zu haben,  
 mit unaussprechlicher und verklärter Freude (χαρῆ),  
 b in die viele einzugehen begehren,  
 c *wissend* (εἰδότες),  
 d dass ihr durch Gnade (χάρτι) gerettet worden seid,  
 e nicht auf Grund von Werken (ἐξ ἔργων),  
 f sondern nach dem Willen Gottes durch (διὰ) *Jesus Christus*.

(1) Der Satz von der Rettung aus lauter Gnade am Ende des Proömiums entspricht dem paulinischen Basissatz von der Rechtfertigung, knüpft allerdings an dessen gewandelte nachpaulinische Fortschreibung an. Beachtung verdient zunächst das εἰδότες (3c), das an Gal 2,16 und Röm 3,28 erinnert. Polykarp bedient sich in seinem Brief des öfteren eines solchen εἰδότες + ὅτι, das in der Regel aus der Schrift geschöpftes Basiswissen anzuzeigen scheint, wie er es bei seinen Adressaten als bekannt voraussetzen konnte<sup>66</sup>. Außer 1,3d–f sind das die folgenden Belege:

- 4,1: „*wissend nun* (εἰδότες οὖν),  
 dass wir nichts in die Welt hineingebracht haben,  
 aber auch nichts hinauszunehmen haben (1 Tim 6,7) ...“  
 5,1: „*wissend nun* (εἰδότες οὖν),  
 dass Gott seiner nicht spotten lässt (Gal 6,7) ...“  
 6,1: „*wissend* (εἰδότες),  
 dass wir alle Schuldner der Sünde sind (vgl. Mt 6,12; Röm 3,9)<sup>67</sup> ...“  
 11,2: „Oder *wissen* wir nicht (*aut nescimus*),  
 dass die Heiligen die Welt richten werden,  
 wie Paulus lehrt (*sicut Paulus docet*)?“<sup>68</sup>  
 4,3: „*sie* (*sc.* die Witwen) *sollen erkennen* (γνωσκοῦσας),  
 dass sie ein Altar Gottes sind ...“

<sup>66</sup> Zur Zitatmarkierung mit εἰδέναι vgl. auch Röm 3,19; 8,28; 14,14; 1 Tim 1,8f. etc.

<sup>67</sup> Zur Ausdrucksweise ὀφείλεται ἁμαρτίας verweist BAUER, Polykarpbriefe (s. Anm. 1), 56, noch auf Lk 13,2.4, „wo den zuerst genannten ἁμαρτωλοῖ dann gleicherweise ὀφείλεται entspricht“. Bei 2 Phil 6,1 hat man stark den Eindruck, dass Polykarp sich hier auf einen selbständig gewordenen katechetischen Satz bezieht, denn die Formulierung deckt sich mit den neutestamentlichen Texten nicht.

<sup>68</sup> BAUER, Polykarpbriefe (s. Anm. 1), 66: „ein ausdrückliches Zitat aus 1 Kor 6,2, bloß die zweite Person ist in die erste Person Plural geändert worden“; auch der Vorrang (*aut nescimus*) stammt also im Unterschied zu den anderen Belegen aus Paulus. – Ab 10,1 ist das Schreiben nur in lateinischer Übersetzung überliefert (vgl. ebd., 13–18).

Zwar entsprechen die zitierten Sätze in 1,3; 4,1; 5,1 (ungefähr auch 6,1) der *Schrift*, und das εἰδοτες + ὅτι kann man als Zitatmarkierung deuten; doch Polykarp verweist nicht explizit auf sie, weswegen man nicht ausschließen kann, dass sich die herangezogenen Sätze als geprägter Wissensschatz, der auch in der Katechese abrufbar war, bereits verselbständigt haben.

1,3d–f lehnt sich an Eph 2,5.8f. an. χάριτί ἐστε σεσωσμένοι heißt es Eph 2,5b zunächst parenthetisch in einer dem Heilswirken Gottes gewidmeten Satzfolge, Eph 2,4–7 („*Gott aber, reich an Gnade ...*“), bevor dann Eph 2,8f. formelhaft das paulinische Basiswissen (in Ausführung dieser Parenthese) wiedergibt:

- 8 a<sup>1</sup> „Aufgrund der Gnade seid ihr gerettet (τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι)  
 a<sup>2</sup> durch Glauben (διὰ πίστεως)  
 b und das (τοῦτο) nicht aus euch (ἐξ ὑμῶν),  
 c Gottes Gabe (ist es) (θεοῦ τὸ δῶρον);  
 9 a nicht aufgrund von Werken (ἐξ ἔργων),  
 b damit sich niemand rühmt (καυχῆσθαι).“

2 Phil 1,3d.e entspricht fast exakt Eph 2,8a<sup>1</sup> + 9a, wobei aber zu beachten ist, dass diese Zitatfragmente bei Polykarp zu einem wohlgeformten, eigenständigen Satz weitergebildet sind: Der Obersatz steht voran („*durch Gnade seid ihr gerettet*“), eine nachfolgende Antithese in Form von (präpositional angebundene) Nominalphrasen expliziert ihn: „*nicht aufgrund von Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Jesus Christus*“<sup>69</sup>. Man kann sich gut vorstellen, dass ein solcher Satz sich entweder von seiner ursprünglichen Schriftbasis in Eph 2,8f. gelöst und im Gedächtnis der frühen Christen als paulinischer Spitzensatz festgesetzt hat oder aber von Anfang an als eigenständige Paulustradition existierte, die schon in Eph 2,8f. als solche zitiert wird<sup>70</sup>. Polykarp verband den Satz gewiss mit dem Namen des Apostels Paulus<sup>71</sup>, der für sein ganzes Schreiben ja eine wichtige Rolle spielt.

(2) Mit dem Proömium ist der Basissatz in verschiedener Hinsicht verknüpft, was verrät, wie Polykarp ihn verstanden wissen wollte:

(a) Vom *Glauben* spricht der Basissatz (im Unterschied zu Gal 2,16; Röm 3,28; Eph 2,8a<sup>2</sup>) nicht, doch wird dieser in der διὰ-Ἰησοῦ-Χριστοῦ-Formel am Ende implizit enthalten sein. Jedenfalls thematisiert das Pro-

<sup>69</sup> Wie in Gal 2,16; Röm 3,28; Eph 2,9a/8a<sup>2</sup> lauten die Präpositionen ἐκ und διὰ!

<sup>70</sup> So A. LINDEMANN, Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief (StNT 12), Gütersloh 1975, 134f.; vgl. DERS., Paulus (s. Anm. 4), 222.

<sup>71</sup> LINDEMANN, Paulus (s. Anm. 4), 223, verweist noch darauf, dass Polykarp dem Satz auch noch betont πιστεύειν V. 3a zuordnet; vgl. auch die Rede von der πίστις in V. 2a.

ömium vorweg den Christus-Glauben der Philipper (ab 1,2a) und begreift auch das im Basissatz explizierte Wissen als Entfaltung dieses Glaubens. Konkret dürfte das Scharnier zwischen dem Basissatz und der vorangehenden Feststellung, dass die Adressaten „mit einer unaussprechlichen und verklärten Freude“ glauben, darin zu suchen sein, dass eben ihr Wissen um Rettung aus lauter Gnade der Grund ihrer unaussprechlichen Freude ist<sup>72</sup>. Das Perfekt „ihr seid gerettet“ meint gewiss den Heilsstand der Gemeinde, der sich auf die Taufe gründet und damit, wie die Schlussformel „durch Jesus Christus“ signalisiert, auf das Heilswerk seiner Selbsthingabe in den Tod.

(b) Da Polykarp in 1,2e–h im Anschluss an die Rede vom „Fruchtbringen für unseren Herrn Jesus Christus“ dessen Heilstat mit altem Formelgut vorweg umschrieben hat, ist das δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ am Ende des Basissatzes inhaltlich gefüllt. Polykarp denkt, wenn er von Jesus Christus spricht, 1,2e–h zufolge vor allem an zwei Dinge: Was *Jesus* selbst betrifft, so „nahm dieser es auf sich (ὑπέμεινεν), für unsere Sünden bis in den Tod zu gehen“<sup>73</sup>; was *Gott* betrifft, so hat er ihn „auferweckt, nachdem er die Wehen des Hades gelöst hat“. Wird das Thema der Auferweckung im unmittelbaren Anschluss an das Proömium im Übergang zum Hauptteil des Briefs in 2,2 wieder aufgegriffen, um sich im weiteren Verlauf als wesentliches Strukturmoment der Paränese des Autors zu erweisen<sup>74</sup>, so gilt Ver-

<sup>72</sup> An dieser Stelle ist auch daran zu erinnern, dass Polykarp den Glauben in der *propositio* seines Schreibens 3,2 als Gabe, Geschenk bezeichnet; vgl. u. Anm. 79!

<sup>73</sup> Dieser Satz hat programmatische Bedeutung für das Schreiben; vgl. u. Punkt 2.3, dort (1)!

<sup>74</sup> Vgl. 5,2; 7,1; 9,2; 12,2. Das auch deshalb, weil Polykarp 2 Phil 7,1 zufolge mit Irrlehrern rechnete, die Auferstehung und Gericht leugneten: „Denn jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist ein Antichrist (vgl. 1 Joh 4,2f.; 2 Joh 7; auch 1 Joh 2,18.22); und wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, ist aus dem Teufel (vgl. 1 Joh 3,8; Joh 8,44); und wer die Worte des Herrn nach seinen eigenen Begierden verdreht und weder Auferstehung noch Gericht lehrt, der ist der Erstgeborene des Satan“. Offenkundig hat Polykarp diese Irrlehren bereits in 2,1f. im Blick (vgl. 7,2: τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας mit 2,1: τὴν κενὴν ματαιολογίαν καὶ τὴν τῶν πολλῶν πλάνην), so dass seine dortigen Akzentuierungen der Glaubensüberlieferung (Auferweckung Jesu; seine Inthronisation, verbunden mit der Unterwerfung der ganzen Schöpfung unter seine Hoheit; sein Kommen als Richter der Lebenden und Toten) auf diese reagieren dürften. Was zeichnete diese Irrlehren aus? Ein christologischer Doketismus, verbunden mit einer Abwertung des Leiblichen; Leugnung der Auferstehung, weil man wohl der Meinung war, die Glaubenden seien schon auferweckt, vgl. 2 Tim 2,18; Verdrehung der „Worte des Herrn“ (man berief sich wohl nicht auf Paulus [vgl. u. Anm. 80], sondern legitimierte sich durch eine bestimmte Deutung der Jesus-Tradition [ob hier die johanneische Linie eine Rolle spielte?]). Das erinnert sehr an die Gegner, mit denen auch Ignatius zu tun hatte. Der Brief macht aber nicht den Eindruck, diese Irrlehren hätten auch in Philippi Sympathisanten, viel eher spricht Polykarp sie an, weil sie ihn im eigenen kleinasiatischen Umkreis beunruhigten.

gleichbares auch für die Todesformel<sup>75</sup>, mit dem Unterschied, dass diese bereits für das Verständnis des Basissatzes am Ende des Proömiums von entscheidender Bedeutung ist. Dass Jesus „für unsere Sünden in den Tod ging“, heißt nichts anderes, als dass sein Tod (als Sühne) die Vergebung unserer Sünden bewirkte. Die aus Gnade geschenkte Rettung, von welcher der Basissatz spricht, meint dann diese Vergebung, die den Christen in der Taufe zugeeignet wurde und jetzt Grund ihrer „unaussprechlichen Freude“ ist, aber noch nicht das volle und ewige Leben, das ihnen erst in der zukünftigen Auferweckung zuteil werden wird<sup>76</sup>.

(c) Erkennt man die christologische Füllung des Basissatzes, dann wird auch klar, was mit dem οὐκ ἔξ ἔργων gemeint sein muss. Jedenfalls nicht mehr „die Werke des Gesetzes“ (wie bei Paulus), sondern (ähnlich wie in Eph 2,9a und Tit 3,5) die Gott wohlgefälligen „Werke“ überhaupt, die diejenigen, denen durch Jesus Christus die Vergebung ihrer Sünden zuteil wird, eben nicht (oder nicht in genügendem Maße) vorzuweisen haben. Andernorts, in 6,1, ruft Polykarp aus dem katechetischen Grundwissen der Gemeinden den erstaunlichen, paulinisch klingenden Satz ins Gedächtnis, dass „wir alle Schuldner der Sünde (d.h. Schuldige) sind“, womit er zum Ausdruck bringt, dass wir auch alle der Sündenvergebung „durch Jesus Christus“ bedürfen. Damit zeigt sich aber schon die Ausstrahlung des Basissatzes 1,3d–f auf das Corpus des Briefes, der wir unter Punkt 2.3 eigens nachgehen müssen. Zunächst aber steht die Frage an, warum Polykarp in seiner Fassung des Basissatzes nicht mehr die paulinische Sprache der Rechtfertigung spricht, sondern sich dem nachpaulinischen Sprachspiel von der Rettung durch Gnade angeschlossen hat. Lassen sich Gründe für diese Transformation auch schon im Epheser- und Titusbrief finden, so bietet der Polykarpbrief doch ein beeindruckendes Zeugnis für den Wandel der Sprache in der nachapostolischen Zeit, dem sich sein Autor nicht entziehen konnte.

## 2.2 Das Sprachspiel der Gerechtigkeit im Polykarpbrief<sup>77</sup>

(1) Nach dem Proömium Kap. 1 und einer ersten programmatischen Paränese im Übergangsstück Kap. 2 formuliert Polykarp das *Thema seines Schreibens (propositio)*<sup>78</sup>: „Dies, Brüder, schreibe ich euch über die Ge-

<sup>75</sup> Vgl. 8,1; 9,2.

<sup>76</sup> Vgl. aber 8,1: ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ (dazu unten Punkt 2.2, dort [4])!

<sup>77</sup> Vgl. HARTOG, Polycarp (s. Anm. 1), 135–147 („The Theme of ‚Righteousness‘ in *Philippians*“); P. STEINMETZ, Polykarp von Smyrna über die Gerechtigkeit, *Hermes* 100 (1972) 63–75; W.-D. KÖHLER, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus (WUNT II,24), Tübingen 1987, 103f. („Verständnis des Begriffs δικαιοσύνη“). – Siebenmal kommt der Terminus δικαιοσύνη in 2 Phil vor: 2,3; 3,1.3; 4,1; 8,1; 9,1.2.

<sup>78</sup> Vgl. o. Anm. 60!

*rechtigkeit* (περὶ τῆς δικαιοσύνης) nicht aus eigenem Antrieb, sondern nachdem ihr mich aufgefordert habt“ (3,1), und er fügt hinzu: „Denn weder ich noch ein anderer meinesgleichen vermag an die Weisheit des seligen und berühmten Paulus heranzureichen, der, als er unter euch war – im Angesicht der Menschen von damals – genau und zuverlässig das Wort von der Wahrheit gelehrt hat, der euch auch, als er abwesend war, Briefe geschrieben hat, durch die ihr, wenn ihr euch in sie vertieft, erbaut werden könnt zu dem *Glauben, der euch gegeben wurde* (εἰς τὴν δοθείσαν ὑμῖν πίστιν)“ (3,2)<sup>79</sup>. Polykarp entschuldigt sich hier beinahe dafür, dass er den Philippnern ausgerechnet „über die Gerechtigkeit“ schreibt, war das doch das Thema des „seligen und hochberühmten Paulus“, an dessen Weisheit er, Polykarp, nicht heranreicht<sup>80</sup>. Wenn er ihnen dennoch etwas dazu schreibt, dann nur deswegen, weil sie ihn darum gebeten haben.

Aber worum genau haben sie ihn denn gebeten? Um einen Traktat „über die Gerechtigkeit“? Um Auskunft darüber, wie man die Ausführungen des Paulus über die Gerechtigkeit, etwa im Galaterbrief oder im Philipperbrief, zu verstehen habe? Weder das eine noch das andere! Sehr wahrscheinlich wollten sie Rat vom angesehenen Bischof, den sie auch schon persönlich bei sich zu Besuch hatten (vgl. 2 Phil 11,3), in einer ganz bestimmten Angelegenheit, die heikel genug war: Ein Presbyter mit Namen Valens und seine Frau müssen sich zum Schaden ihrer Gemeinde finanzielle Unregelmäßigkeiten geleistet haben (vgl. 2 Phil 11,1)<sup>81</sup>, und jetzt wollten sie wissen, wie man in dieser Sache zu verfahren habe, was die *gerechte* Antwort

---

<sup>79</sup> BAUER, Polykarpbriefe (s. Anm. 1), 47, meint zwar zur Stelle: „Während bei Paulus stets die Gnade ‚gegeben‘ ist (vgl. Röm 12,3,6; 1Kor 1,4; 2Kor 8,1, vgl. 2Tim 1,9), ist es hier der Glaube wie Jud 3, ‚die den Heiligen ein für allemal anvertraute πίστις‘ (wofür 2Petr 2,21 ἐντολή steht)“. Allerdings spricht Jud 3 von τῇ ἅπασα παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει, gemeint ist die *fides quae creditur*, der *überlieferte* Glaube. Hier, in 2 Phil 3,2, scheint eher das *Geschenk*, glauben zu können, gemeint sein, zumal sich die Worte anschließen: „er (sc. der Glaube) ist ja unser aller Mutter, wobei *die Hoffnung* folgt, *die Liebe* zu Gott, Christus und zum Nächsten vorangeht“.

<sup>80</sup> So kann man 3,2 im Anschluss an 3,1 verstehen. Das Bild des Apostels als Theologe der Gerechtigkeit war, wie 1 Clem 5,7 zeigt (δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον), schon zum Topos geworden. Von der Paulus geschenkten „Weisheit“ spricht auch 2 Petr 3,15, dort allerdings verbunden mit der Warnung vor „Unwissenden und Leichtfertigen“, welche die schwer zu verstehenden Briefe des Apostels „verdrehen würden“ (3,16); dass bei Polykarp Vergleichbares nicht steht, deutet daraufhin, dass Paulus in seinem Umfeld unstrittig in Geltung stand und auch die Vertreter „fälscher Lehren“ (2 Phil 7,2) sich für ihre Anschauungen nicht der paulinischen Briefe bedienten.

<sup>81</sup> „Sehr traurig bin ich wegen Valens, der bei euch einst zum Presbyter gemacht wurde (*presbyter factus est aliquando apud vos*), weil er die ihm verliehene Stelle so verkennt (*sic ignoret is locum, qui datus est ei*)“.

auf ein solches gemeindeschädigende Verhalten sei<sup>82</sup>. Möglicherweise hatten sie Valens bereits aus seinem Amt entfernt<sup>83</sup>, so dass es jetzt für sie um die Frage ging, ob er mit seiner Frau aus der Gemeinde zu exkommunizieren sei oder nicht. Der Rat, den Polykarp ihnen am Ende seines Schreibens (11,4b) erteilt, vielleicht zur Überraschung der Rigoristen unter ihnen, warnt vor diesem letzten Schritt:

*Sobrii ergo estote et vos in hoc;  
et non sicut inimicos tales existimetis,  
sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate,  
ut omnium vestrum corpus salvetis.  
Hoc enim agentes vos ipsos aedificatis.*

Seid also auch ihr besonnen in dieser Angelegenheit und betrachtet solche *nicht als Feinde*, sondern ruft sie als leidende und irrende Glieder zurück, um den *Leib von euch allen* gesund zu machen! Denn wenn ihr dies tut, erbaut ihr *euch selbst*.<sup>84</sup>

„Damit spricht Polykarp sich klar für den Verbleib des *Valens* und seiner Frau in der christlichen Gemeinde aus. Dem (vielleicht schon erfolgten) Ausschluss aus dem Amt des Presbyters soll sich auf keinen Fall auch der

---

<sup>82</sup> So hat STEINMETZ, Polykarp (s. Anm. 77), mit guten Gründen den Anlass des Schreibens bestimmt, wobei er aber einschränkt: „Die Einzelheiten der Verfehlung bleiben im Dunkeln ... Man könnte an Verfehlungen denken wie die des Ananias und der Sapphira, eher vielleicht noch an Bestechung oder Unterschlagung im Amt, möglicherweise auch an die Ausnützung der christlichen Liebe, wie sie sich nach der Darstellung Lukians Peregrinos in seiner christlichen Zeit hat zuschulden kommen lassen“ (ebd., 67, mit Hinweis auf Lucian, *De morte Peregrini* 11ff.). Eine Verfehlung schließt Steinmetz jedoch sicher aus: „Valens ist kein Häretiker“ (ebd.), auch sind keine Verbindungen seinerseits zu MARKION ersichtlich (vgl. zu derartigen Vermutungen PILHOFER, *Philippi I* [s. Anm. 2], 219). Dass 7,1 gegen MARKION polemisiert, vermag ich nicht zu sehen; dafür sind die Angaben auch zu undeutlich (vgl. o. Anm. 74).

<sup>83</sup> Ein Indiz dafür entnimmt man seit A. VON HARNACK dem *aliquando* von 11,1. PAULSEN, Polykarpbrief (s. Anm. 1), 123: „Aus dem *presbyter factus est aliquando apud vos* wie aus der Art und Weise, wie Pol die Sache verfolgt, lässt sich wohl schließen, dass Valens das Amt verloren hat ..., jedoch noch zur Gemeinde gehört“; so auch H.F. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* in den ersten drei Jahrhunderten (BHT 14), Tübingen <sup>2</sup>1963, 158 Anm. 4. Anders STEINMETZ, Polykarp (s. Anm. 77), 65 Anm. 2, der auf das Präsens *ignoret* (= ἀγνοεῖ) hinweist, sowie BAUER, Polykarpbriefe (s. Anm. 1), 65: „Aus diesen wenigen Worten geht nicht hervor, ob Valens nicht schon abgesetzt worden ist ...“

<sup>84</sup> Diesen Sätzen geht aber eine scharfe Abfuhr voraus an die Adresse derjenigen, die andere Lehren, was sie selbst nicht beherzigen (11,2), sowie das Drängen auf *Metanoia* bei Valens: „Gar sehr betrübe ich mich also, Brüder, wegen jenes (Sünders) und wegen seiner Frau, *denen der Herr wahre Buße verleihen möge* (*quibus det dominus paenitentiam veram*)“ (11,4a).

Ausschluss aus der Gemeinde anschließen, damit der ganze Leib der Gemeinde (*omnium vestrum corpus*) gerettet werde“<sup>85</sup>.

(2) Die Noblesse des Mahnbriefts besteht nun nicht nur darin, dass Polykarp diesen seinen Rat erst gegen Ende erteilt und ihn durch seine Hinweise zu dem, was „Gerechtigkeit“ im Geist Jesu ist, theologisch von Anfang an vorbereitet, um nicht mit der Tür in ein fremdes Haus zu fallen, sondern auch darin, dass er den Fall des Presbyters und seiner Frau nicht isoliert betrachtet, sondern das Laster der Habgier als eine Gefahr darstellt, die *allen* in der Gemeinde droht. Seine Mahnungen im ersten Hauptteil des Briefs, die an die Männer, Frauen, Witwen, Diakone und Presbyter ergehen, stehen unter der Überschrift: „*Anfang alles Schlimmen ist die Geldgier* (φιλαργυρία)“ (4,1; vgl. 1 Tim 6,10), und auch im Einzelnen zeigen diese Worte, worum es ihm geht (4,1–6,2). Das ist nicht ungeschickt, weil Polykarp auf diese Weise einerseits den *Ernst* der durch die Verfehlung des Valens und seiner Frau entstandenen Lage der Gemeinde vor Augen führen kann, die nicht verharmlost werden darf<sup>86</sup>, andererseits aber mit der Erinnerung der Presbyter an den Satz: „*wir alle sind Schuldige der Sünde*“ (6,1) Verständnis für seinen Rat erwirken kann. Denn wenn das gilt, ist dann nicht Barmherzigkeit im Umgang mit denen angebracht, die sich verfehlt haben und zur Umkehr bereit sind?<sup>87</sup> Doch was heißt Gerechtigkeit im Geist Jesu?

(3) Bevor Polykarp in 3,1 das Thema seines Schreibens benennt, mahnt er seine Adressaten unter programmatischem Rekurs auf die „Lehre des Herrn“, sich von jeglicher „*Ungerechtigkeit, Habsucht, Geldgier ...*“ zu enthalten, vor allem nicht „*Böses mit Bösem, Schmähung mit Schmähung ... zu vergelten*“ (2,2; vgl. 1 Petr 3,9; Röm 12,17a), vielmehr sich der Worte des Herrn zu „*erinnern*“: „*Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet; verzeiht, und es wird euch verziehen werden; erbarmt euch, damit ihr Barmherzigkeit findet; mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird euch widergemessen werden; und: Selig sind die Armen und die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Reich Gottes*“ (2,3). Unmittelbar daran schließt sich die oben zitierte Themenangabe des Briefs („*über die Gerechtigkeit*“) an.

Der Kontrast von 2,2 („*Böses mit Bösem vergelten ...*“) und 2,3 („*verzeiht, und es wird euch verziehen werden ...*“) ist für das *Sprachspiel der Gerechtigkeit*, das hier vorherrscht, höchst aufschlussreich. Polykarp gibt

<sup>85</sup> PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 2), 224; VON CAMPENHAUSEN, Amt (s. Anm. 83), 158 Anm. 4, zieht dagegen eine Option auf „Exkommunikation“ des Presbyters und seiner Frau als im Raum stehend nicht in Erwägung.

<sup>86</sup> Vgl. Anm. 84!

<sup>87</sup> Voraussetzung ist freilich, dass sich die Hoffnung auf die *paenitentia* der Sünder erfüllen würde (vgl. Anm. 84).

damit nämlich zu erkennen, „dass er im allgemeinen Wesen und Aufgabe der Gerechtigkeit darin sieht, dass sie dem Mitmenschen nach Verdienst zuerteile. Insofern versteht er sie also ganz im Sinne der hellenistischen Philosophie“<sup>88</sup>. Die Matrix dieser Begrifflichkeit füllt er dann aber christlich aus, im Geist Jesu, der ihm neben den „Aposteln“ und den „Propheten“ (vgl. 6,3) die entscheidende Norm für sein Glaubensverständnis darstellt.

Was also ist es, das der Christ dem Anderen gerechterweise zuteilen muss? Die verzeihende Liebe. Aufgabe der christlichen Gerechtigkeit ist es, „nicht nach irgendeinem Maßstab zu vergelten, sondern zu verzeihen“<sup>89</sup>.

(4) Jetzt begreift man auch, warum Polykarp den paulinischen Basissatz von der Rechtfertigung des Menschen, wenn er ihm denn als Alternative zur Fassung als Satz der rettenden Gnade verfügbar gewesen wäre, unmöglich so hätte rezipieren können, war er doch mit seinem Sprachspiel von der Gerechtigkeit nicht vereinbar. Nun stand er ihm in jener paulinischen Ursprungsgestalt wohl auch gar nicht zur Verfügung, sondern lag ihm in einer Transformation vor, die offenkundig bereits auf andere und neue Verstehensbedingungen reagierte. Die Bedeutung des Polykarpbriefs besteht demnach darin, dass er so klar wie kein anderes Schreiben der nachapostolischen Zeit den erfolgten Wandel des Sprachspiels von der Gerechtigkeit bezeugt. Umso mehr wird man sich davor hüten, Polykarp an Paulus zu messen und dabei unwillkürlich Merkmale der paulinischen Begrifflichkeit in die des Polykarp einzutragen.

Das betrifft insbesondere 2 Phil 8,1, wo es heißt: „Halten wir also unablässig fest an unserer Hoffnung (τῆ ἐλπίδι ἡμῶν) und dem Unterpfeiler unserer Gerechtigkeit, das Christus Jesus ist, der unsere Sünden an seinem Leibe hinauftrug auf das Holz, der keine Sünde beging, und in dessen Mund kein Trug erfunden war (vgl. 1 Petr 2,22.24); vielmehr erduldet er alles (πάντα ὑπέμεινεν) unsertwegen (δι' ἡμᾶς), damit wir in ihm leben (ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ).“ Umstritten ist hier zunächst, ob mit δικαιοσύνη „die dem Menschen von Gott verliehene Gerechtigkeit“ gemeint ist<sup>90</sup> oder der Terminus, wie an allen anderen Stellen auch, ethisch zu verstehen ist<sup>91</sup>. Letzteres scheint wahrscheinlicher, weil kein klares sprachliches Signal in die paulinische Richtung deutet. Wenn man das doch gerne hätte, hängt das mit Paulus zusammen, von dessen Warte aus man zumeist 2 Phil ansieht. Zweitens ringt man um die *Wertung* der Passage. Deziert ist die Position von

<sup>88</sup> So STEINMETZ, Polykarp (s. Anm. 77), 69; ebd., Anm. 4, erläutert er das dahingehend, „dass der Grieche Polykarp den Begriff Gerechtigkeit unwillkürlich griechisch versteht, ihn aber christlich füllt“ (s.o.!).

<sup>89</sup> Ebd., 69. Vgl. 2 Phil 6,2: „Wenn wir also den Herrn bitten, dass er uns verzeihe, so sind auch wir schuldig zu verzeihen ...“ (vgl. Mt 6,12.14f.; 18,35).

<sup>90</sup> So KÖHLER, Rezeption (s. Anm. 77), 104; auch BOVON-THURNEISEN, Ethik (s. Anm. 59), 251: „Gerechtigkeit vor Gott“.

<sup>91</sup> So P. STUHLMACHER, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen 21966, 12.

A. Bovon-Thurneysen<sup>92</sup>, die zu der paulinisch klingenden Wendung ὁ ἀρραβῶν τῆς δικαιοσύνης (bei Paulus auf den Geist bezogen: 2 Kor 1,22; 5,5; Röm 8,23; Eph 1,14) feststellt: „Dieser Austausch bedeutet, dass Christus mit seinem Tod ‚nur‘ die erste Anzahlung für unsere Gerechtigkeit vor Gott geleistet hat, dass es aber von jetzt an von uns und unserem gerechten Wandel abhängt, ob wir das Heil erlangen werden. Mit diesem ‚Nur‘, das Polykarp vor das Heilswerk Christi stellt, ist unsere Hoffnung auf das Heil zu einer halben Hoffnung geworden. Sie ist an die Bedingung unserer guten Werke geknüpft und ist als solche verfügbar, aber damit auch verlierbar“. Dagegen wendet E. Dassmann zu Recht ein: „Löst man den Brief aus seiner geschichtlichen Situation und vergleicht man ihn mit ebenfalls abstrakt betrachteten Aussagen, lassen sich solche Folgerungen vielleicht ziehen. Aber auf soteriologische Konsequenzen, die sich aus einzelnen ethischen Forderungen ergeben könnten, ist Polykarp keineswegs aus ... Was Polykarp will, ist davor zu warnen, das ‚Angeld‘ zu verlieren durch Habsucht und Geiz ...“<sup>93</sup> Ob Christi Heilswerk zur Hälfte rettet, die andere auf das Konto der Leistung des Menschen geht, ist eine Frage, auf die man von Polykarp eine dogmatisch relevante Antwort erst erwarten könnte, wenn sie ihm expressis verbis gestellt würde“<sup>94</sup>. – Versteht man δικαιοσύνη ethisch, dann bedeutet das: Jesus hat durch seinen Sühnetod (vgl. die anschließenden Aussagen) uns die Vergebung unserer Sünden erwirkt (das ist der ἀρραβών!), die uns instand setzt, Gerechtigkeit zu üben. Im *chriastisch* organisierten Text nimmt übrigens die Schlusswendung „damit wir in ihm leben“ das erste Stichwort *Jesus „unsere Hoffnung“* auf: Signalisiert das nicht die Grundlegung des christlichen Lebens in Jesus? – Nach P. Stuhlmacher zeigt der Vers des Polykarp, „dass er also nicht mehr genuin paulinisch zu denken vermag“, womit der Text für ihn erledigt ist<sup>95</sup>.

### 2.3 Die Bedeutung des Basissatzes für das Briefanliegen

Dass Polykarp das Proömium seines Schreibens in den Basissatz von der Rettung durch die Gnade einmünden lässt, ist wahrlich kein Zufall. Alles, was er im Proömium sagt und wie er es sagt, ist bereits vom Ziel seiner Mahnrede her bestimmt und muss auf dieses Ziel hin verstanden werden. Dazu drei Beobachtungen:

(1) Nicht grundlos stellt Polykarp die *Glaubensformel von Tod und Auf-erweckung Jesu* in 1,2e programmatisch unter das Stichwort ὑπέμεινεν: Jesus „nahm es auf sich“, „hielt es aus, für unsere Sünden bis in den Tod zu gehen“. ὑπομένειν und ὑπομονή besitzen im Brief wichtige Leitfunktion. An der Schaltstelle vom ersten paränetischen Hauptteil des Briefs hin zum παρακαλῶ-Satz 9,1, mit dem Polykarp auf seinen Rat in der Angelegenheit des Valens zusteuert<sup>96</sup>, heißt es in Entsprechung zum Proömium

<sup>92</sup> BOVON-THURNEYSEN, Ethik (s. Anm. 59), 251.

<sup>93</sup> Ist die ökonomische Metapher „Angeld“ also angesichts des Themas „Habsucht“ als Kontrapunkt gewollt?!

<sup>94</sup> DASSMANN, Stachel (s. Anm. 59), 157f.

<sup>95</sup> STUHLMACHER, Gerechtigkeit (s. Anm. 91), 12.

<sup>96</sup> Die παρακαλῶ-Formel (SCHNIDER/STENGER, Studien [s. Anm. 63], 172, sprechen im Anschluss an J.L. WHITE von der „Ersuchensformel“) begegnet auch in der griechischen Papyrusbriefliteratur (in offiziellen Petitionen, auch in Privatbriefen) sowie bei Paulus (vgl. 1 Thess 4,1; 1 Kor 1,10; 2 Kor 10,1; Phlm 9f., Röm 12,1; Eph 4,1; vgl. auch 1 Petr

über Jesus: δι' ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπέμεινεν – „um unse-retwillen, damit wir in ihm leben, *hat er alles auf sich genommen/ge-tragen*“ (8,1); mit dem πάντα fasst Polykarp das zusammen, was er zuvor unter Rückgriff auf 1 Petr 2,22.24 (vgl. Jes 53,4.9.12) von Jesus so gesagt hat: „der unsere Sünden an seinem Leibe hinauftrug auf das Holz, der kei-ne Sünde beging, und in dessen Mund kein Trug erfunden wurde“. Unmit-telbar an 8,1 (siehe oben!) schließt er sodann die Aufforderung an, der er sich auch selbst unterstellt: μμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ – „Werden wir also Nachahmer *seiner Geduld*, und wenn wir um seines Na-mens willen zu leiden haben, wollen wir ihn preisen.“ So ist Jesus ὁ ὑπόγραμμος – *das Vorbild* (8,2 Ende; vgl. 1 Petr 2,21) der ὑπομονή. Aber nicht nur er, auch an Ignatius, Zosimus und Rufus, vor allem an Paulus und den „übrigen Aposteln“, die „in Glaube und *Gerechtigkeit*“ gelebt haben, kann man ersehen, was ὑπομονή ist, sozusagen die gelebte δικαιοσύνη<sup>97</sup>. So lautet auch der Inhalt des παρακαλῶ-Satzes in 9,1: „Ich bitte euch also alle, dem Wort der *Gerechtigkeit* zu gehorchen beziehungsweise (καί) *alle Ge-duld zu üben* (ὑπομένειν πᾶσαν ὑπομονήν), die ihr ja vor Augen hattet (!)“ – und jetzt schließt sich der Hinweis auf Paulus, Ignatius und alle übrigen Märtyrer an, die persönlich kennenzulernen sie das Glück gehabt hätten.

ὑπομονή: *tapferes Standhalten, Ertragen, Geduld aufbringen*, das ist für Griechen eine hochstehende Tugend<sup>98</sup>, von Polykarp jetzt aber jesuanisch gefüllt (wie die δικαιοσύνη)! Wenn er seine Adressaten zu ihr ermahnt<sup>99</sup> und schon im Proömium auf das Urbild der ὑπομονή verweist, Jesus, dann heißt das für sie: Lasst euch auch im Umgang mit Valens und seiner Frau von dieser ὑπομονή bestimmen!

(2) Der Basissatz von der Rettung aus lauter Gnade, „nicht aufgrund von Werken“, ist, wie die Perfektform des σεσωσμένοι zeigt<sup>100</sup>, von Haus aus an der Taufe, an Initiation und Sündenvergebung orientiert. Doch

2,11). Zumeist weist die Formel auf das Anliegen des jeweiligen Briefs hin. Vgl. ausführlich dazu C.J. BJERKELUND, Parakalo. Form, Funktion und Sinn der parakalo-Sätze in den paulinischen Briefen, Oslo 1967. – Zur Disposition des Briefs vgl. o. Anm. 60!

<sup>97</sup> Auch in 1 Clem 5,6f. wird Paulus als „Beispiel der ὑπομονή“, und zwar „größtes“, gepriesen (ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός); zum engen Verhältnis von 2 Phil zu 1 Clem vgl. BAUER, Polykarpbriefe (s. Anm. 1), 28–30.

<sup>98</sup> Vgl. F. HAUCK, Art. ὑπομένω, ὑπομονή, ThWNT IV (1942) 585–593, 585: „in der Reihe der griech. Tugenden“ hat ὑπομονή „eine hervorragende Stelle bekommen“; sie „schließt den tätigen und angespannten Widerstand gegen die feindliche Macht ein, ohne dass es zugleich eine Aussage über den Erfolg solchen Widerstandes enthielte“.

<sup>99</sup> Vgl. auch das Gebet 12,2: „... er selbst, der ewige Hohepriester, der Sohn Gottes Jesus Christus, erbaue euch in Glaube und Wahrheit, in aller Sanftmut, ohne Zorn, *in Geduld (in patientia)*, in Langmut, Nachsicht und Keuschheit ...“

<sup>100</sup> HOFFMANN/VON SIEBENTHAL, Grammatik (s. Anm. 19), § 200 (S. 328): „ein Geschehen der Vergangenheit wirkt in der Gegenwart nach (resultativer Aspekt des Perfektstammes ...).“

reicht seine Gültigkeit darüber hinaus, bestimmt das Christenleben insgesamt, was Polykarp mit der Platzierung des Satzes als Klimax seines Proömiums andeuten möchte: Durch Gnade gerettet zu sein – nicht aufgrund von Werken –, darum zu wissen, schließt von vornherein einen moralischen Rigorismus aus, der aufgrund eigenen rechten Verhaltens meint, sich in strengem Urteil über andere zum Richter aufspielen zu können<sup>101</sup>. Die Konsequenz für den Fall des Valens und seiner Frau liegt auf der Hand!

(3) „Gerettet nicht auf Grund von Werken, sondern nach dem Willen Gottes (θελήματι θεοῦ) durch Jesus Christus!“ θελήματι θεοῦ meint den Heilswillen Gottes zur Rettung der Menschen, wie er sich „durch Jesus Christus“ in der Vergebung der Sünden kraft seines Todes bzw., wie es in 2,1 heißt, seines „Blutes“, verwirklicht hat. In 2,2 greift Polykarp die Rede vom θέλημα wieder auf: „Der aber ihn (sc. Jesus) von den Toten auferweckt hat, wird auch uns auferwecken, wenn wir seinen Willen tun (ἐὰν ποιῶμεν αὐτοῦ τὸ θέλημα) und in seinen Geboten wandeln und lieben, was er geliebt hat, uns fernhaltend von jeder *Ungerechtigkeit* ...“. Konditioniert hier Polykarp wieder das Heil? Doch ist eine Mahnrede an Getaufte, die auf den Verlust des Heils im Gericht bei Ungerechtigkeit und Untreue im Glauben verweist, schon Verrat an der Gnade Gottes? Wohl nicht. Polykarp jedenfalls konnte angesichts alarmierender moralischer Verfallerscheinungen – ein leitender Presbyter veruntreut das Geld der Gemeinde! – unmöglich Heilsgewissheit predigen, sondern sah sich gezwungen, den „Willen Gottes“, wie er sich „durch Jesus Christus“ grundlegend zum Heil hin definiert hat, in den daraus aber auch erwachsenden Konsequenzen für ein Leben in „Gerechtigkeit“ den Adressaten klar vor Augen zu stellen<sup>102</sup>. Ein pastorales Mahnschreiben ist kein dogmatischer Traktat, sondern will an dem Ziel gemessen werden, das zu erreichen es sich vorgenommen hat!

### 3. Polykarp und Paulus – Transformationsfaktoren bei der Weitergabe des Basissatzes

Theologische Sätze, die mit dem Anspruch auftreten, die Wahrheit des Glaubens sachgemäß in Worte zu fassen, bewahren ihren Sinn im Wandel der Zeiten womöglich nur so, dass man sie im Wissen um die sich verän-

<sup>101</sup> Vgl. auch STEINMETZ, Polykarp (s. Anm. 77), 68, der auf den Übergang zu 2,1 verweist: „Das Gnadengeschenk des Glaubens erlaubt weder, die Verurteilung der Sünder sich anzumaßen noch in Selbstzufriedenheit auf die Ankunft des Herrn zu warten.“

<sup>102</sup> Hinzu kommt, dass Polykarp, wie oben (Anm. 74) bereits deutlich wurde, angesichts grassierender Irrlehren an Gericht und Auferstehung erinnern *musste*, weil man diese zugunsten eines übersteigerten, präsentischen Heilsbewusstseins abgeblendet oder gar geleugnet hat.

dernden Situationen auch fortschreibt, im Vertrauen darauf, dass das kein Verrat an ihrem Ursprungssinn ist. Ein Vergleich von Polykarps Satz von der rettenden Gnade – „nicht aufgrund von Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Jesus Christus“ – mit dem entsprechenden paulinischen Basissatz von der Rechtfertigung kann die Faktoren erhellen, die für eine Transformation solcher Sätze in der frühen Kirche verantwortlich waren.

(1) Paulus hat den Satz der antiochenischen Gemeinde auch im Philipperbrief im Horizont der Frage rezipiert, ob seine *heidenchristlichen* Gemeinden schon allein aufgrund des Glaubens an Jesus Christus Anerkennung verdienten oder ob sie sich dafür zuerst durch Beschneidung in das Gottesvolk *Israel* zu integrieren hätten. Dementsprechend lautet bei ihm die Opposition des Basissatzes auch: „aufgrund von Werken des Gesetzes“ bzw. „durch den Glauben an *Jesus Christus*“, und nicht wie bei Polykarp (vgl. aber auch schon Eph 2,9 etc.) lediglich „aufgrund von *Werken*“ bzw. „durch die Gnade“.

Polykarp hat den Satz in einer kirchlichen Situation rezipiert, in der es längst klar war, dass die Beschneidung keine Bedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche sein könne. So war auch die Positionierung der Gemeinden Jesu in der Nachbarschaft des jüdischen Synagogenverbandes nicht mehr das beherrschende Thema. Der Ablösungsprozess der Kirche von der Synagoge, wohin der Basissatz von der Rechtfertigung ursprünglich gehörte, war prinzipiell gelaufen und aus dem Gesichtsfeld jedenfalls des Polykarp verschwunden. Dafür bestimmte ihn jetzt eine andere Sorge, nämlich die, dass das Zeugnis der Gemeinden in ihrer *heidnischen* Umgebung nicht verdunkelt würde, dass es seine Klarheit und Eindeutigkeit behalte. Deshalb schmerzte ihn auch der Fall des Valens so sehr und er schreibt (2 Phil 11,2): „Hält sich einer von der Habsucht nicht fern, so wird er vom *Götzendienst* befleckt (vgl. Kol 3,5; Eph 5,5) und gleichsam *inmitten der Heiden* gerichtet werden (*tamquam inter gentes iudicabitur*<sup>103</sup>), die das Gericht des Herrn nicht kennen. Oder wissen wir nicht, dass *die Heiligen* die Welt richten werden, wie Paulus lehrt (vgl. 1 Kor 6,2)?“<sup>104</sup> Der Problemhorizont

<sup>103</sup> Dem entsprach im griech. Urtext wohl ein ὡςπερ ἐν τοῖς ἔθνεσιν κριθήσεται (vgl. PAULSEN, Polykarp [s. Anm. 1], 124); theoretisch denkbar wäre auch ein λογισθήσεται (vgl. VON CAMPENHAUSEN, Amt [s. Anm. 83], 158 Anm. 4), was zu der Übersetzung führen würde: „er wird unter die Heiden gerechnet“ (vgl. dazu Mt 18,17), d.h. aus der Gemeinde ausgeschlossen (vgl. aber o. Anm. 85). Doch liegt die obige Übersetzung näher, weil es im Kontext um das zukünftige Gericht geht. Polykarp will sagen, dass der habstüchtige Christ „zusammen mit den Heiden gerichtet werde“ (BOVON-THURNEYSEN, Ethik [s. Anm. 59], 245).

<sup>104</sup> Ganz am Ende seines Briefes, in 12,3, fordert Polykarp seine Adressaten auf, das liturgische Fürbittegebet *für alle* zu leisten (alle Heiligen, Könige und Machthaber, Verfolger der Gemeinde, die Feinde des Kreuzes), „auf dass eure Frucht *unter allen* offenbar

gegenüber Paulus hat sich also völlig verschoben<sup>105</sup>. Es tauchte die Gefahr einer „Verweltlichung“ der Gemeinde auf, die eine eigene Antwort erforderte, zu der auch die Erinnerung an das Gericht Gottes gehörte<sup>106</sup>.

(2) Bei Paulus ist der Basissatz am Anfang des „Christwerdens“ orientiert, für welchen er gemäß seiner Pragmatik die Beschneidung als *conditio sine qua non* ausschließen möchte. Auch die theologische Entfaltung des Basissatzes im Galater- und Römerbrief, die einerseits durch den Rekurs auf die Schrift, andererseits durch das Bemühen gekennzeichnet ist, ihn abzuschirmen gegen falsche Schlussfolgerungen hinsichtlich der doch weithin bleibenden Gültigkeit des Gesetzes, aber auch der Israel gewährten Verheißung(en), hält an der Orientierung des Sprachspiels der Rechtfertigung und der Gerechtigkeit an diesem Anfang fest. Von einer „Rechtfertigungslehre“ als einer Totaltheorie des Christlichen kann noch keine Rede sein.

Auch bei Polykarp ist der Satz von der rettenden Gnade zunächst auf die Anfänge des Christwerdens bezogen, die Taufe. Beachtlich ist allerdings, dass in der Perspektive des Gesamtschreibens, insbesondere in Verbindung mit 6,1 („*wir alle sind Schuldner des Herrn*“), die Kraft der rettenden Gnade angesichts fehlender Werke jetzt auch im Blick auf eine spätere Buße im Christenleben wie den *Umgang mit Sündern in der Gemeinde* gesehen wird<sup>107</sup>. Voraussetzung dafür war die Ablösung der „Werke“ von ihrer ursprünglichen Tora-Bezogenheit, ausschlaggebend aber die schmerzliche Erfahrung, dass die Heiligkeit der Gemeinde massive Einbrüche

---

sei, auf dass ihr in jenem (Christus) *vollkommen* seid (*ut fructus vester manifestus sit in omnibus, ut sitis in illo perfecti*)“. Damit rundet sich der Brief, denn vom „Fruchtbringen“ des Glaubens sprach Polykarp bereits im Proömium 1,2d. Wichtig ist ihm, dass dies *vor allen* geschieht.

<sup>105</sup> Paulus vermochte noch mit der realen Möglichkeit einer heiligen, von der Sünde befreiten Kirche zu rechnen, die erfahrbar und sichtbar von der Macht des Geistes durchwaltet ist (vgl. 1 Kor 3,16f.). Freilich brachte das in Einzelfällen, wie das 1 Kor 5,1–8 zeigt, auch Probleme mit sich. Vgl. H. UMBACH, In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus (FRLANT 181), Göttingen 1999.

<sup>106</sup> Wobei wir nicht vergessen dürfen, dass die Gerichtsthematik auch für Paulus weiterhin eine Rolle spielte; dazu ROLOFF, Rechtfertigungslehre (s. Anm. 5), 287: „Auch der Glaubende steht unter dem Gericht Gottes – vielleicht sogar er in besonderer Weise, weil er den heiligen Willen Gottes kennt. Er weiß, dass er vor dem lebendigen Gott Rechenschaft über sein Leben und sein Tun wird ablegen müssen. Aber er weiß auch, dass er in diesem Gott einen barmherzigen Richter finden wird ...“

<sup>107</sup> Es ist beachtlich, dass der „Hirt des Hermas“ (ca. 140–155 n. Chr.), der die Frage einer zweiten Buße ausdrücklich diskutiert, in die zeitliche Nachbarschaft des Polykarpbriefs (= 2 Phil: nach BAUER, Polykarpbriefe [s. Anm. 1], 5: 2. oder 3. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts) gehört; vgl. N. BROX, Der Hirt des Hermas (KAV VII), Göttingen 1991, 23.

erleiden konnte. Musste sich der Satz von der rettenden Gnade dann aber nicht neu bewähren, und wie vermochte er das? Polykarp antwortet darauf in beeindruckender Weise, die zeigt, wie der Basissatz sich in neuen Erfahrungshorizonten des Christlichen zu bewähren vermochte.

(3) Es gibt auch sprachliche Faktoren im Transformationsprozess, auf die einzelne Autoren nicht einfach Zugriff haben, wenn sie denn verständlich bleiben wollen. Dazu gehörte offenkundig der Wechsel im Sprachspiel von der Gerechtigkeit im Sinne der hellenistischen Tugendethik, der sich Polykarp zwar nicht sklavisch unterworfen, deren Matrix er aber im Geist Jesu neu gefüllt hat; dennoch verbat ihm diese, den Basissatz im alten paulinischen Sprachgewand weiterzureichen, weil sich die Botschaft von der rettenden Gnade „durch Jesus Christus“ so nicht mehr sagen ließ. Ist er dem Ursprungssinn des Satzes deshalb untreu geworden? Wohl nicht.

(4) Fragt man nach den *normativen* Instanzen, denen Polykarp sich verpflichtet weiß, dann sind das an erster Stelle die Worte des „Herrn“, an die Polykarp „erinnert“ (2 Phil 2,3; 6,3), sodann „die Apostel“ und „die Propheten“ (2 Phil 6,3)<sup>108</sup>, letztere unter dem Gesichtspunkt der auf Christus hinweisenden messianischen Weissagungen im Alten Testament. Wie „der Herr“ und „die Apostel“ als normative Größen präsent werden, lässt sich im Einzelfall jeweils nur schwer sagen. Polykarp kann auf Überlieferungen rekurren<sup>109</sup>, bezieht sich aber auch auf neutestamentliche Schriften. Ob er in 12,1, wo er seinen Adressaten bescheinigt, sie seien „in den heiligen Schriften“ (*in sacris literis*) gut bewandert, auch schon neutestamentliche Schriften einbezieht (hier den Epheserbrief, den er unmittelbar danach zu zitieren scheint) oder ausschließlich auf das Alte Testament abhebt, lässt sich kaum eindeutig klären<sup>110</sup>.

So sehr Polykarp also Paulus schätzt, ein exklusiver Paulinismus (wie ihn die Pastoralbriefe kennen) wäre für ihn undenkbar gewesen<sup>111</sup>. Sein

<sup>108</sup> Möglicherweise nimmt das Bezug auf Eph 2,20, wo dieselbe Trias vorkommt („auf dem Fundament der Apostel und Propheten“ – „Christus Jesus, der Eckstein“), wobei dann Polykarp die später geläufige Deutung der Stelle auf die Propheten des *Alten*, nicht des *Neuen* Bundes sehr früh bezeugen würde.

<sup>109</sup> Vgl. nur die oben unter Punkt 2.1, dort (1), zitierten „*wir-wissen*“-Sätze! Sehr wahrscheinlich wird man auch mit eigenständigen bzw. selbständig gewordenen „Herenworttraditionen“ zu rechnen haben, deren Herkunft aus Mt nicht auszuschließen ist (zum Problem vgl. BAUER, Polykarpbriefe [s. Anm. 1] 44f.). 2 Phil 7,2 mahnt Polykarp, sich „dem uns von Anfang an überlieferten (παράδοθέντα) Wort zuzuwenden“ (vgl. I Clem 7,2).

<sup>110</sup> Dazu vgl. LINDEMANN, Paulus (siehe Anm. 4), 227f.; PAULSEN, Polykarp 124f. Insgesamt vgl. auch noch C.M. NIELSEN, Polykarp, Paul and the Scriptures, AThR 47 (1965) 199–216.

<sup>111</sup> Schon daran scheitert die Annahme von H.F. VON CAMPENHAUSEN, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe, in: DERS., Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1963, 197–252, Poly-

Autoritätsmaßstab sind „*die Apostel*“, weswegen für ihn Matthäus genauso wichtig ist wie Paulus<sup>112</sup>. Was das Sprachspiel der „Gerechtigkeit“ betrifft, kann er die eigene Terminologie sogar viel besser an den ersten Evangelisten anschließen als an Paulus: „Selig sind die Armen und diejenigen, die *um der Gerechtigkeit willen* (ἐνεκεν δικαιοσύνης) Verfolgung leiden, denn ihrer ist das Reich Gottes“ (2,3), wobei der hier zitierte erste und achte Makarismus die ganze matthäische Tafel umgreifen<sup>113</sup>. Die Lage, vor die sich Polykarp gestellt sah, nimmt also diejenige vorweg, vor die sich schon sehr bald die Christen gestellt sehen sollten, als ihnen das apostolische Zeugnis in der kanonischen Gestalt des Neuen Testaments entgegentrat. Paulus war und ist für sie nur *eine* Stimme im Konzert „der Apostel“, wenn auch wohl die markanteste! Matthäus *und* Paulus? Aber dann wie?<sup>114</sup> In keinem Fall: Paulus *oder* Matthäus!<sup>115</sup> Das wäre der frühen Kirche, jedenfalls in ihrem breiten Hauptstrom, nie in den Sinn gekommen.

---

karp könnte die Pastoralbriefe verfasst bzw. ihre Niederschrift veranlasst und in den kirchlichen Gebrauch eingeführt haben.

<sup>112</sup> KÖHLER, *Rezeption* (s. Anm. 77), 97–110, bietet eine genaue Analyse aller möglichen Bezugnahmen des Polykarp auf Mt, womit er den „in neuerer Zeit nahezu allgemeinen Konsens“ bestätigt, „dass Polykarp das Mt gekannt hat“ (110).

<sup>113</sup> Auch KÖHLER, *Rezeption* (s. Anm. 77), 103f., sieht eine „deutliche Affinität zum Mt gegeben, die es als möglich erscheinen lässt, dass Polykarp sein Verständnis von Gerechtigkeit dem Mt verdankt. In die Nähe des Mt weist auch, dass die *δικαιοσύνη* bzw. die *ἐντολή δικαιοσύνης* in c. 4,1 formal als *ἐντολή κυρίου* und in c. 3,3 inhaltlich als Liebe zu Gott, zu Christus und zum Nächsten verstanden wird: wie im Mt wird die als Erfüllung des Willens des Herrn verstandene Gerechtigkeit inhaltlich interpretiert als Erfüllung des doppelten Liebesgebotes.“

<sup>114</sup> Vgl. den Absatz „Matthäus und Paulus“ bei U. LUZ, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993, 163–170, der mit den Worten schließt: „So stehen Matthäus und Paulus in einer fruchtbaren Spannung. Sie sind keine Antipoden. Sie sind auch nicht einfach nur Brüder. Sie können komplementär zueinander sein, indem sie durch ihre Stärken die jeweiligen Schwächen des anderen deutlich machen. Vor allem: Sie können durch ihre Verschiedenheit, zusammen mit allen anderen verschiedenen Entwürfen des Neuen Testaments, einen leichtfertigen Biblizismus verhindern und uns heutige Rezipient/innen zwingen, im Gespräch mit ihnen unseren Glauben *selbst* zu verantworten“ (170). Dieses Schlusswort *aus hermeneutischer Distanz heraus* relativiert das scharfe *historische Urteil*, Matthäus sei „noch weiter von Paulus entfernt“ als Jakobus, der immerhin „den entscheidenden Schritt weg von dem Juden und Heiden unterscheidenden Ritualgesetz bereits getan“ habe (ebd., 164). „Das matthäische Prinzip der Erfüllung des Gesetzes und das paulinische Prinzip der Freiheit von Gesetz sind nicht miteinander vereinbar“ (ebd., 169). Vgl. auch M. REISER, *Hat die spirituelle Exegese eine eigene Methode?*, GuL 77 (2004) 430–443, 431f.

<sup>115</sup> ROLOFF, *Rechtfertigungslehre* (s. Anm. 5), 296, bringt „seine (d.h. des Matthäusevangeliums) Differenz zu Paulus“ auf die knappe Formel, „dass es – wie auch der Jakobusbrief – die Bewahrung des Heils nicht als durch die im Glauben empfangene Gerechtigkeit Gottes bewirkt sieht, sondern sie von der Gesetzeserfüllung abhängig sein lässt.“ Ebd., 298: „Ob die berufenen Jünger und Jüngerinnen in das zukünftige Heil ein-

Paulus und Polykarp: Schlaglichter auf die frühe Rezeption des Basis-satzes von der Rechtfertigung! Welche Faktoren bestimmten dessen Transformation und Deutung? Neue Situationen, andere Fragen, Veränderungen der Sprachspiele, das Wissen, an das ganze Zeugnis der „Apostel“ gebunden zu sein. Kontextuell geprägt ist aber nicht nur Polykarp, auch die Rechtfertigungstheologien eines *Thomas von Aquin* oder eines *Martin Luther* sind perspektivisch begrenzte Versuche, die Botschaft der Schrift neu für ihre Zeit zur Sprache zu bringen, damit sie in *deren* Konfliktlagen *greifen* konnte<sup>116</sup>. Sie in ihrer historischen Standortbezogenheit wahrzunehmen

gehen, das nämlich hängt *allein* [v. mir hervorgehoben] von ihrem Verhalten und Handeln ab“. „Weil das Heil an Bedingungen geknüpft ist, kann es Heilsgewissheit für sie nicht geben“. Dann etwas vorsichtiger: „... *Eher hat es den Anschein*, als sei *allein* (v. mir hervorgehoben) das Handeln des Menschen, sein Gehorsam, die Bedingung für den endgültigen Eingang in das eschatologische Heil“. Zwar weiß Mt, „dass gnädiges Gottes-handeln *allein* [v. mir hervorgehoben] bewirkt, dass Menschen auf den Weg zum Heil gelangen. Jedoch ob er darüber hinaus auch eine ‚sekundäre Konditionierung des Heils‘ [CH. LANDMESSER] durch Gott voraussetzt, ist zumindest *nicht deutlich erkennbar* [v. mir hervorgehoben]“. Das Hauptmanko dieser Darstellung sehe ich darin, dass hier unter der Hand matthäische Gerichtsparänese in eine soteriologische Lehre umgewandelt wird, ohne dass dieser Gattungswechsel, mit dem auch ein Wechsel der Pragmatik der Redeformen einhergeht, reflektiert bzw. überhaupt erst einmal konstatiert wird. ROLOFF begründet seine Matthäusdeutung mit dem Hinweis auf ein „nahezu völlige(s) Fehlen auf die Kirche bezogener *Geistaussagen* bei Matthäus sowie – damit zusammenhängend – (...) die Eindimensionalität seiner *Ekklesiologie*. Jesus selbst ist zwar bei Matthäus durchweg als Geistträger gezeichnet; nirgends aber erfahren wir etwas von Geistbegabung und Geistbesitz der Jüngerinnen und Jünger“ (mit Ausnahme von Mt 10,20). Zur Stützung dieses Urteils merkt ROLOFF, ebd., Anm. 58, an: „So fehlt in Mt 28,18–20 jeder [!] Hinweis auf den Geist – ein bezeichnender Unterschied zu den sachlich verwandten Sendungsszenen Joh 20,19–23 und Apg 1,6–8 (vgl. auch Lk 24,49)“. Doch was sagt der Auferweckte? „... Geht hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und *des heiligen Geistes* (τοῦ ἁγίου πνεύματος)“! Vgl. dazu auch Mt 3,11: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ὕδατι. Bei der Geisttaufe durch Jesus wird Mt daran gedacht haben, „dass Jesus selber Geistträger war (12,18,28) und dass die Taufe mit der triadischen Taufformel von ihm befohlen wurde (28,19)“ (U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus [Mt 1–7] [EKK I,1], Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn<sup>5</sup>2002, 208). Darf man das minimalisieren, zumal ekklesiologisch bezogene Geist-Aussagen in der Jesus-Überlieferung von Haus aus keinen Ort hatten und Lukas seine pneumatologische Ekklesiologie vor allem in seinem zweiten Buch, der Apostelgeschichte, entwickelt hat (vgl. aber schon Lk 11,13; 12,12 par. Mt 10,19f.)? Die Einwände, die man gegen J. ROLOFF erheben kann, treffen genauso auch die Darstellung von CH. LANDMESSER, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9–13 (WUNT 133), Tübingen 2001; vgl. dort insbes. 141ff. („die sekundäre Konditionierung des Heils“ bei Matthäus).

<sup>116</sup> Vgl. O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967. Beachtlich ist die Auslassung von ROLOFF, Rechtfertigungslehre (s. Anm. 5), 278, der die in den lutherischen Bekenntnisschriften formulierte Rechtfertigungslehre „als in sich kohärentes

befreit nicht nur vom Zwang, sie in Paulus selbst zurückzuprojizieren, was zur Folge hätte, die Konturen sowohl des Apostels wie die seiner späteren Streiter für sein Erbe zu verwischen, es öffnet auch den Blick für die uns heute in ökumenischer Partnerschaft aufgegebene Frage, in welcher Weise die Rechtfertigungsbotschaft die befreiende und beglückende Antwort auf die Not und das Elend *unserer* Zeit sein könnte.

## Summary

Paul received the basic statement of justification (Gal 2:16; Rom 3:26) as a tradition from the Antioch community. He took it over also in Phil 3:9, though with variations associated with the context, which are informative. His comment about “a righteousness of my own” in opposition to “righteousness from God” should not be taken out of this context and should not be taken as an opportunity to caricature the Torah as provoking self-glorification and self-justification. The horizon of the reception of the basic statement in Phil 3:9 is also the question about the identity of the ecclesia in view of Israel.

Polycarp also knows the basic statement, either as oral tradition or from Paul’s epistles themselves. The high esteem in which he held it for his theological truth is demonstrated in that he made it the foundation for his letter of admonition, which some still today reject – unjustly – as a betrayal of Paul’s fundamental intent.

A comparison of Polycarp’s statement about saving grace – “not on the basis of works, but according to the will of God through Jesus Christ” – with Paul’s basic statement of justification can shed light on the factors that were responsible for a transformation of such statements in the early church and at the same time creates sensitivity for hermeneutical dealings with Paul’s theology of justification today.

---

gedankliches und begriffliches System“ charakterisiert (ohne auf dessen Zeitindex einzugehen) und dann feststellt: „Im Fall der Rechtfertigungslehre, die nach ihrem Selbstverständnis exemplarisch *das Verständnis der Schrift als norma normans* herausstellen wollte, hat sich de facto *die Lehre der Kirche als norma normans* etabliert.“