

Paulus als *doulos* in Röm 1,1 und Phil 1,1

Die epistolare Selbstbezeichnung als Argument

Eve-Marie Becker

1. Vorüberlegung

In Entsprechung zu dem Tagungsthema, das die Anregung zu dem folgenden Beitrag gab,¹ werde ich mit einführenden Überlegungen zur Erforschung antiker Autoren und Autorrollen beginnen: Wie die gegenwärtige antike Autorforschung herausstellt, haben antike Autoren *many voices*, mit denen sie sich an ihre lesende oder zuhörende *audience* wenden. Das Phänomen der *many voices* ist nicht psycho-pathologisch signifikant, sondern ergibt sich aus dem literarischen Zusammenspiel von Form und Argument. Dorothea Frede (2013)² hat zuletzt die drei Stimmen, besser: Autorrollen untersucht, mit denen Aristoteles in seiner „Nikomachischen Ethik“ auftritt. Sie wählt mit Aristoteles einen Autor, der bei der Frage, wieweit die literarische Gestaltung eines Textes (im jeweiligen literarischen *genre* und innerhalb des *genres*) und der philosophische Gehalt miteinander verbunden sind, bisher eher ausgeblendet wurde.³ Frede unterscheidet drei verschiedene Autorrollen in der Nikomachischen Ethik: Aristoteles wird hier als systematischer Philosoph, als Forscher und Pädagoge greifbar. An jede Autorrolle ist eine spezifische Thematik und Sprechabsicht geknüpft.⁴ Aristoteles gibt zumeist nicht explizit zu erkennen,⁵ mit welchem Rollenmodell er jeweils operiert. Vielmehr erschließt sich das aristotelische Rollenkonzept darin, mit welchen literarischen Formen der Autor seine Argumente präsentiert und wel-

¹ Der vorliegende Beitrag führt dabei zugleich einige Beobachtungen zur paulinischen Semantik der „Demut“ im Philipperbrief aus, die ich im Blick auf die Begriffs- und Motivgeschichte der *ταπεινοφροσύνη* in Phil 2,3 gesondert dargestellt habe: Becker 2015.

² Frede 2013, 215–237.

³ Vgl. auch Rapp 2010, 283.

⁴ „There is Aristotle the systematic philosopher, who determines the subject matter, its principles, and the appropriate method(s). Then there is Aristotle, the researcher working out the substantive details by applying those method(s). And finally, there is Aristotle the pedagogue, the teacher of the subject-matter, trying to convince his audience of the appropriateness of his investigation and its results“, Frede 2013, 216.

⁵ Ausnahmen könnten die direkten Anreden an die *audience* sein, z. B.: Eth Nic 1,3,1095a2 ff.

che Methoden der Untersuchung und Darstellung er dabei nutzt.⁶ Die Analyse der *many voices* des Aristoteles kann, wie ich im Folgenden in weiterführender Übertragung auf Paulus zeigen werde, auch für die Analyse des Philipperbriefes methodisch anregend und fruchtbar sein. Im Unterschied zu Aristoteles legt Paulus jedoch, wie wir sehen werden, vielfach die von ihm gewählten Autorrollen offensiv offen.

2. Die Funktion der Autorrollen bei Paulus

Paulus wählt in seinen Briefen verschiedene Sprecher- oder Autorrollen, die er zumeist explizit macht. Diese Autorrollen erfüllen im Blick auf die Wirkabsicht seiner brieflichen Schreiben insgesamt drei Funktion: Sie dienen *erstens* der Autorisierung der Sprechabsicht, *zweitens* der Unterstützung oder Formulierung eines Arguments und *drittens* dem *self-fashioning* der Person (Stephen Greenblatt), das letztlich über die konkrete Briefsituation hinausweist.⁷ Diese drei Funktionen lassen sich jedoch nur in einem ersten Schritt gesondert betrachten, denn sie wirken zum Zwecke der Konfigurierung des sachlichen Arguments letztlich zusammen. Die Selbstbezeichnung des Paulus als *doulos* in Röm 1,1 und Phil 1,1 bringt dieses Zusammenwirken von Autorrolle und Argument pointiert zum Ausdruck.

Im Einzelnen: Die explizite Verwendung der Autorrollen ermöglicht es Paulus *erstens*, die jeweilige Sprechabsicht darzulegen und diese mit dem Ziel der Autorisierung seiner Rede zum Einsatz zu bringen. So spricht Paulus in unterschiedlichen brieflichen Zusammenhängen als berufener Apostel (Röm 1), Gemeindegründer (1 Kor 1 ff.), Schriftausleger (Röm 9–11), Kontrahent (Gal; 2 Kor 10–13), Apokalyptiker (1 Kor 15; 2 Kor 12), Ratgeber (1 Kor 7), Gefangener (Phil 1), Briefeschreiber (2 Kor 2 f.7), intimer Freund (Phlm) – um nur einige der *many voices*, die Paulus selbst wählt, offenlegt und gestaltet, zu nennen. Diese Rollen sind *situativ* bedingt (historischer Kontext des Briefeschreibers und der Adressaten) und *sachlich-thematisch* (Fragen- und Problemstellungen) sowie *pragmatisch* (Wirkabsicht bei den Adressaten) definiert und funktionalisiert. Doch auch innerhalb eines Briefs oder Briefteiles kann es zu einem Rollenwechsel kommen. Wir werden das gleich in Phil 1–2 sehen. Meine These ist, dass die Rollenwechsel, die speziell im Philipperbrief zu beobachten sind, dazu dienen, *Form und Argument so zu konfigurieren, dass eine bestimmte Sprecherrolle selbst zum Argument*

⁶ So dient die „endoxic method“ der Präsentation als Philosoph: Die endoxische Methode ist von der induktiven Methode („what is [better] known to us“) zu unterscheiden: „The endoxic method is ... a procedure that uses ‘reputable’ or ‘common opinions’ as its starting point“, Frede 2013, 223.

⁷ Vgl. allgemein zum Begriff und Konzept: Greenblatt 1980.

wird, das zugleich auf die literarische und religiöse Selbstdarstellung des Paulus als *doulos* zurückwirkt.

Denn in Phil 1–2 wird *zweitens* die Rolle des *doulos* zu einem theologischen und ethischen Argument des Textes: Es dient der näheren Darstellung und Exemplifizierung dessen, was Paulus mit ‚Niedrig-Gesinnung‘ bzw. Demut (*ταπεινοφροσύνη*) in Phil 2,3 auf einen konzisen (ethischen) Terminus bringt. Der Begriff *doulos* ist zugleich ein verkürzender Ausdruck für die narrative Identität, die Paulus sich in seinem Briefeschreiben verschiedentlich gibt (vgl. Gal 1–2; 1 Kor 15). So rufen die Bezeichnungen als „Apostel“ (*ἀπόστολος*) oder eben als „Sklave“ (*δούλος*), die besonders in den brieflichen *superscriptiones* begegnen, wahlweise die spezielle *narrative Identität* des Gesandten oder des Untergeordneten auf, die Paulus in seinem Briefeschreiben an anderen Stellen ausführlicher narrativ ausgestaltet.⁸ Umgekehrt führen die Verwendung des Begriffs *doulos* in Phil 1–2 und seine dortige kontextuelle Prägung dazu, dass das Lexem neue semantische Merkmale hinzugewinnt: So wirken die *ταπεινοφροσύνη* sowie die historische Situation, unter deren Eindruck Paulus Phil 1–2 schreibt, und die pragmatische Funktion des gegenwärtigen Schreibens ihrerseits semantisch auf die Wortbedeutung von *doulos* zurück. Semantik, Form und Argument korrelieren.

Paulus nutzt die Selbststilisierung als *doulos* (Phil 1,1) *drittens* zum aktiven Zwecke des *self-fashioning*. Paulus erstrebt die unmittelbare Konformität mit dem *Kyrios* Christus (Phil 2,6–11) und ordnet diesem Streben die brieflich-literarische Beschreibung seiner apostolischen (und persönlichen) Existenz (Phil 3,10 f. 21) zu. Paulus schreibt sich sukzessive in die Konformität mit Christus hinein.⁹ So bringt die literarische wie religiöse ‚Selbststilisierung‘ des Paulus als *doulos* in grundlegender Weise das Selbstverständnis des Apostels, der nach Christus-Konformität sucht, zum Ausdruck. Die Selbstbezeichnung als *doulos* wird sogar zu einem *Personenmerkmal*,¹⁰ das zugleich für die *sachlich-theologische* Deutung wichtiger Paulusbriefe (Philipper- und Römerbrief, aber auch die korinthische Korrespondenz und Galaterbrief) konstitutiv ist. Umso erstaunlicher ist, dass gegenwärtige Paulus-Darstellungen diesem grundlegenden literarischen Motiv der paulinischen Selbststilisierung, anders als dem *ἀπόστολος*-Titel,¹¹ zumeist wenig oder gar keine gesonderte Aufmerksamkeit schenken¹²

⁸ Die *ἀπόστολος*-Rolle wird z. B. in 1 Kor 9.15 oder auch in Gal 1–2 extensiv entfaltet; wie die *δούλος*-Rolle der Argumentation des Römer- und Philipperbriefs unterliegt, skizziere ich in dem folgenden Beitrag (s. u.).

⁹ Vgl. dazu auch Becker 2015, 137.

¹⁰ Hierbei auch weiter auszuarbeiten, vgl.: Becker 2013a.

¹¹ Vgl. dazu etwa: Frey 2005/2009.

¹² In gegenwärtigen Paulus-Darstellungen wird das *doulos*-Motiv – besonders im Blick auf das Selbstverständnis (*self-understanding*) des Paulus – nicht weiter problematisiert, vgl. z. B. dazu: Wolter 2011; Schnelle 2014, 158 ff.; Wright 2013. Eine mangelnde motivische und sozialhistorische Ausleuchtung des Ausdrucks begegnet auch etwa in: Byron 2003a, der die Analyse

oder es vorschnell einer verkürzenden Deutung unterziehen. So wird das *doulos*-Motiv etwa als religiöser Ausdruck der „Erkenntnis des Auferstandenen als des Kyrios“,¹³ als allgemeine Replik auf das Selbstverständnis der Propheten als „Knechte Gottes“¹⁴ oder als eine spezielle Form der Rezeption von (Deutero-) Jesaja verstanden, die mit der Identifikation des Paulus mit dem Gottesknecht (bes. Jes 49,1 ff.) in Zusammenhang gebracht wird.¹⁵ Elias J. Bickerman versteht die *doulos*-Bezeichnung vor dem Hintergrund der altorientalischen Bedeutung von *ebed* als „title of honor“.¹⁶ Oder: „Paulus stellt seine Position als Mittler nach dem Modell jener Menschen dar, die Gott in den Dienst nimmt, um durch sie an seinem Volk zu handeln“.¹⁷ Gerhard Sass (1941) hatte der Untersuchung des Begriffes *δούλος* indes seinerzeit gesonderte Aufmerksamkeit geschenkt. Er schlug vor, die Verwendung von *doulos* in Phil 1,1, Röm 1,1 und Gal 1,10 als „Amtsbegriff“ zu verstehen, der sich nur in Teilen aus der hebräischen Vorstellungswelt herleiten lässt.¹⁸ Auch Robert Jewett (2007) spricht im Anschluss an Michael J. Brown (2001)¹⁹ dem Syntagma *δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* zuletzt eine eigenständige epistolographische Funktion zu. Er schlägt bei der Analyse der paulinischen Selbststilisierung in Röm 1,1 vor, diese als Auseinandersetzung des Paulus mit der römischen Machtpolitik zu verstehen.²⁰ Allerdings lässt Jewett bei seiner Deutung Phil 1,1 weitgehend außer Acht.

von Phil 1,1 äußerst kurz hält (z. B. 10f.). Er analysiert das *δούλος*-Motiv traditionshistorisch und deutet die paulinische Verwendung dann wie folgt als theologisches Konzept: „... When Paul used the expression to refer to himself or to others, he was declaring his association with the figure of Christ, his release from sin through the Christ event, his enslavement to God and his obedience to God through the imitation of the paradigmatic slave of God, Christ“, 263. Vgl. zur paulinischen Sklaven-Metaphorik auch Byron 2008.

¹³ Kraus 2013, 233 – mit Hinweis auf Blank 1968, 203 ff. und Zeller 2010, 301.

¹⁴ So etwa Lohse 1996, 121 f.

¹⁵ Vgl. Kraus 2013, 233 f. – mit Hinweis auf Wilk 1998, z. B. 367 ff., aber auch 287 ff.. Nach Wilk reflektiert das Jesajabuch in paradigmatischer Weise das „Ereignis seiner (= der paulinischen) *Berufung*“; ferner „gibt das Jesajabuch Auskunft über das Wesen der paulinischen *Verkündigung*“; „Einsatzpunkt der Anwendung von Jesajaworten auf die eigene Person ist für Paulus die *Offenbarung Jesu Christi*“ (367 f.). Die Frage nach der konkreten Identifizierung des sog. Gottesknechtes in Jes 42 ff. bei Paulus lässt Wilk jedoch offen; wieweit Phil 1,1 und Röm 1,1 durch implizite Jesaja-Motivik inspiriert sein können, wird ebenfalls nicht weiter untersucht. Wilk sieht allerdings grundsätzlich im Philipperbrief Jesaja-Rezeption vorliegen, so z. B. hinter Phil 2,15 f. Jes 49,4 durchscheinen (301 f.).

¹⁶ Bickerman 1986, 148. – Ich verdanke diesen speziellen Literaturhinweis Albert I. Baumgarten (Bar-Ilan University).

¹⁷ Wolter 2014, 80.

¹⁸ Sass 1941, 32.

¹⁹ Vgl. Brown 2001, 737: Das Syntagma „is a technical term alluding to the *Familia Caesaris*“.

²⁰ „Paul is ... introducing his ‘persona’ with proper credentials as an agent of Christ Jesus, using the technical term for a ‘king’s official’ or an imperial bureaucrat ... The proximity between ‘slave of Caesar’ and ‘slave of Jesus Christ’ sets an agenda pursued throughout the letter concerning whose power is ultimate, whose gospel is efficacious, and whose program for global pacification and unification is finally viable“: Jewett 2007, 100 f. – unter Hinweis auf: Hester 2004, 85 ff.

Um der genannten komplexen Funktionalität der Autorrollen und speziell der Stilisierung des Paulus als *doulos* genauer auf die Spur zu kommen, betrachten wir zunächst die Rollenwechsel, die Paulus in Phil 1–2 vollzieht (3.), und gehen dann der Frage nach, welche literarische und religiöse Funktion speziell der paulinischen Selbststilisierung als *doulos* im Philipperbrief (und darüber hinaus) angesichts der antiken Wortbedeutung als sozialer und/oder religiöser Begriff (4.) zukommen kann (5.). Ich meine, in der *doulos*-Rolle letztlich einen übergeordneten Aspekt des paulinischen Selbstverständnisses erkennen zu können, dem Paulus nicht zufällig im Philipperbrief die deutlichsten Konturen verleiht.

3. Rollenwechsel in Phil 1–2

Im Präskript des Philipperbriefs bezeichnen Paulus und sein Mitarbeiter Timotheus sich als *δοῦλοι Χριστοῦ* (Phil 1,1). Die *sender* des Briefs verwenden eine Selbstbezeichnung, die Teil eines größeren semantischen Feldes ist, das im Brief mehrfach begegnet:²¹ In Phil 2,22 wird Timotheus als jemand bezeichnet, der im Dienst für das Evangelium steht (*ἔδούλευσεν* ...). Im Blick auf seine eigene Situation in Gefängnishaft (1,12 ff.) und den missionarischen Einsatz seines Mitarbeiters Epaphroditus (1,30) entfaltet Paulus darüber hinaus narrativ, was *δουλεύειν* sachlich bedeutet. Insgesamt haben wir es bei *doulos* mit einem auf *einen* Begriff gebrachten *self-fashioning* des Paulus zu tun, das die Argumentation des Philipperbriefs leitet. Die Rolle des Paulus als *doulos* wird zum textübergreifenden *Argument* hinter den wechselnden Autorrollen, die der Apostel besonders in den beiden ersten Kapiteln des Philipperbriefs wählt.

In 1,3–11, literarisch-formal gesprochen: der Danksagung des Briefs, stellt sich Paulus, der nun in der ersten Person Singular schreibt, als *Beter* in Gefangenschaft dar, der um das Wohl der Gemeinschaft besorgt ist. Paulus befindet sich in der religiösen Rolle des Beters vor Gott. In 1,12–26 lässt Paulus die Adressaten am Status seiner Gefangenschaft, das heißt besonders an den äußeren und inneren Bedingungen seiner Haft teilhaben. Er stellt die Ungewissheit seiner persönlichen Situation und den offenen Ausgang des Prozesses in den Vordergrund seiner Darstellung. Paulus spricht als *Gefangener*, der ein Prozessurteil zu erwarten hat. Bei der Beschreibung seiner äußeren und inneren Situation spielt Paulus auf die Niedrigkeit seines gegenwärtigen Aufenthaltsortes an. Von 1,27 an – vielleicht bis 2,18 – präsentiert sich Paulus dann als *ethischer Lehrer* der ekklesialen Gemeinschaft, der das rechte *πολιτεύεσθαι* der Adressaten zum Thema macht und, um die einheitliche Gesinnung der Gemeinde zu stärken, für das *Ethos* der ‚Niedrig-Gesinnung‘ wirbt, das er an der Beispiel-Erzählung über den freiwilligen Statusverzicht Jesu exemplifiziert (2,6–11). Gerade das Verhalten

²¹ Vgl. zum Folgenden auch: Becker 2015, 120 ff.

des Paulus unter den Bedingungen der Haft soll vorbildhaft erscheinen, weil der Apostel eine von ihm selbst gewählte Haltung der Niedrig-Gesinnung übt. Er ist bereit, seine Fürsorge für die Philipper permanent in den Vordergrund seiner Lebenshaltung zu stellen und seine eigenen persönlichen Wünsche diesem Vorhaben unterzuordnen (1,22 ff.).²²

Die verschiedenen Sprecherperspektiven konvergieren sachlich in der im Präskript schon programmatisch eingeführten Rolle des Paulus als *doulos*. Paulus zeigt mit dieser Rollenbeschreibung an, dass er sich dem göttlichen Handeln unterordnet. In Phil 1–2 legt er im Einzelnen dar, wie er diese Unterordnung konkret leistet. Er ist äußerlich unfrei, sorgt für die Gemeinde und bringt in eindrücklicher Weise die Niedrigkeit seiner Lebensumstände zum Ausdruck. Im Lichte des Christus-*exemplum* (2,6–11) betrachtet, bringt die äußere Situation Paulus allerdings nur noch nachdrücklicher auf den von ihm selbst gewünschten Weg der Christus-Konformität (3,10 f.).

Wie Paulus diese Rolle als *doulos* im Sinne metaphorischer Sprache deutet und sie letztlich sogar zum *leitenden sachlichen und literarischen Argument* seines Schreibens macht, soll gleich umfassend und über Phil 1–2 hinaus erläutert werden. Zuvor wollen wir das „Sozialmorphem“²³ δούλος Χριστοῦ noch sozialhistorisch und motivgeschichtlich betrachten, um seine semantischen Konnotationen, die dem metaphorischen Sprachgebrauch zugrunde liegen, beschreiben zu können.

4. *Doulos* sozialhistorisch und motivgeschichtlich betrachtet

Der Begriff δούλος wird in der griechisch-römischen Welt in erster Linie sozio-kulturell verwendet, begegnet aber auch als literarischer Topos.²⁴ *Doulos* ruft zunächst gemein-antike Assoziationen von dem unfreien, tendenziell niedrigen sozialen Status der Sklaven auf (vgl. auch 1 Kor 12,13; Gal 3,28).²⁵ Der Begriff wird nicht religiös verwendet, sondern dient primär der Abgrenzung „des griechischen Selbstbewußtseins gegenüber allem ... , was unter den Begriff δουλεύειν fällt“.²⁶ Das gilt für die griechisch-hellenistische wie auch für die römische Sprach- und Denkwelt (vgl. Stoiker), sogar für die des Philo.²⁷ Warum und wie aber macht sich Paulus die Bezeichnung als *doulos* bei seinem *self-fashioning* in Phil 1 zu Eigen? Wir haben mit einer *synthetisierenden Adaption* verschiedener

²² Vgl. dazu: Becker 2013b.

²³ Baltzer 2000, 1224.

²⁴ Vgl. Dinter 2013, 177–193. – Zur frühchristlichen Bedeutung (besonders bei Paulus) vgl. Martin 1990; ders. 1991; Byron 2003a; Turner 2013.

²⁵ Vgl. Alföldy 2011, 179 ff.; Ebel 2013, 80 ff.

²⁶ Rengstorff 1935, 264.

²⁷ Vgl. z. B. Spec Leg 2,69: ἀνθρώπος γὰρ ἐκ φύσεως δούλος οὐδεὶς. – Zum Vergleich Paulus-Seneca, vgl. Brookins 2017.

Motivbereiche zu rechnen, die sozialhistorisch (griechisch-römische und früh-jüdische Welt) und traditionsgeschichtlich (vor allem Septuaginta-Rezeption) determiniert sind.

(a) Grundsätzlich findet sich im paulinischen Sprachgebrauch eine eigentliche Verwendung des Begriffs, die mit dem griechisch-römischen Sprachgebrauch vertraut ist und auch in der hellenistisch-jüdischen Welt begegnet.²⁸ Die eigentliche Verwendung des Begriffes wird gerade im Philipperbrief verschiedentlich konkretisiert. Im brieflichen Proömium (1,3ff.) schildert Paulus seine gegenwärtige Situation „in Fesseln“ (1,7; vgl. auch 1,13f.17). Mit dieser Situationsbeschreibung stellt Paulus den ihn in seinem selbständigen Handeln einschränkenden Freiheitsentzug und den allgemein bekannten (vgl. Epiktet, Diss 2,6,25 ff.) negativen Status des Ortes heraus, an dem der Apostel „zur Apologie des Evangeliums *liegt*“ (1,16).²⁹ Die hierbei aufgerufenen Vorstellungen von der Rolle des Sklaven entsprechen auch über die aktuelle Situation der Gefängnishaft hinaus, in der sich Paulus befindet, der konkreten Lebenswirklichkeit des Apostels in der sozio-kulturellen Welt der frühen Kaiserzeit.

Eben dieser Aspekt des paulinischen Sprachgebrauchs von *doulos* wird in der gegenwärtigen Paulus-Forschung durchaus gerne als Beitrag zur sozialhistorischen Rekonstruktion der paulinischen Gemeinden in den Vordergrund gestellt,³⁰ dabei aber äußerst unterschiedlich gedeutet und bewertet,³¹ gerade auch, was die Frage der Freilassung von Sklaven betrifft.³² Unumstritten ist: Sklaven zählten vielfach zu den Mitgliedern der paulinischen Gemeinden.³³ In verschiedenen Briefen kommt Paulus auf sie zu sprechen. So nimmt er auf die soziale Stellung der Sklaven Bezug (z.B. 1 Kor 7,21; zu Phlm s.u.) und greift die Sklaverei als ein zeitgeschichtliches Phänomen auf. Dabei werden unterschiedliche paulinische Haltungen erkennbar. *Einerseits* deutet der Apostel die Rolle der Sklaven im Rahmen seiner ekklesialen Lehre und Ermahnung neu. Denn selbst derjenige, der Sklave ist, wird in der Gemeinschaft mit Christus frei

²⁸ Vgl. dazu Hezser 2005.

²⁹ *κείμεναι* unterstreicht die von Paulus selbst empfundene Niedrig-Stellung, die sein Aufenthaltsort mit sich bringt. Wieweit die Beschreibung des *inneren* Empfindens den *äußeren* Umständen der Haft historisch tatsächlich entspricht, ist in diesem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung.

³⁰ Vgl. Lampe 2013, bes. 179f.; Theissen 2011, 253 ff.; ders. 1989, bes. 68 ff. bereits kritisch über die forschungsgeschichtlichen – teils marxistisch geprägten – Interessen, die im Hintergrund der sozialgeschichtlichen Erforschung des „Urchristentums“ standen. Vgl. zur Sklaverei als klassischer Fragestellung griechisch-römischer Wirtschafts- und Sozialgeschichte: Štaerman 1981, 307–335; Alföldy 1981, 336–371. – Vollenweider 2013, 10 ff.; Wright 2013, 12.

³¹ Vgl. etwa Marchial 2011, 749–770, der die möglichen sexual-historischen Kontexte, in denen sich der Philemonbrief bewegt, in den Vordergrund stellt.

³² Vgl. Harrill 1995.

³³ Vgl. Koch 2014, 267: „Haus- oder auch Gemeindeskclaven, Sklaven aus Bergwerken oder Latifundien dagegen nicht ...“.

(1 Kor 7,22; Gal 3,28).³⁴ Soziale und religiöse Rollen interagieren so als Paradoxon. Rollenwechsel *und* Rollenstabilität werden gleichzeitig vollzogen und gefordert. Gerade wegen ihrer deutlichen Anlehnung an die konkrete soziale Wirklichkeit antiken Sklavendienstes lässt sich die paulinische Sklaven-Metaphorik nicht als möglicher Ausdruck eines schon umgedeuteten Konzeptes von Macht oder frühchristlicher *leadership* verstehen.³⁵

Das scheint der Beobachtung zu entsprechen, dass *andererseits* die paulinische Haltung zum Sklavendienst als überaus konventionell erscheint – jedenfalls auf den ersten Blick. Den entlaufenen Sklaven Onesimus hat Paulus offenbar schon ermahnt, zu seinem ‚Herrn‘ zurückzukehren (Phlm 13 ff.). Die häusliche Ordnung soll somit gewahrt bleiben. Gleichzeitig wird Philemon dazu angehalten, Onesimus mit Respekt und Freundschaft, ja als „geliebten Bruder“ (Phlm 16) wieder in sein Haus aufzunehmen (Phlm 8 ff.). Die diesen Weisungen unterliegende ethische Argumentationsstruktur des Paulus ist nicht ungewöhnlich. Denn ähnlich wie in anderen Feldern ethischen Diskurses – etwa in der Diskussion über Ehe, Scheidung oder Unverheiratetsein (z. B. 1 Kor 7) – geht es Paulus auch im Falle des entlaufenen Sklaven Onesimus wohl in erster Linie um die Aufrechterhaltung und -sicherung von bereits etablierten Lebensformen. Gleichwohl werden diese unter den Bedingungen kommunitären Lebens in der geschwisterlichen *Agape* neu beschrieben (z. B. Phlm 16 ff.), bewertet und begründet. In Phlm 8 ff. bedient sich Paulus dabei sogar in eindrücklicher Weise emotionaler Sprache.³⁶ Es lässt sich also durchaus diskutieren, wieweit das Ersuchen des Paulus gegenüber Philemon im Ergebnis nicht sogar radikaler ist, als es eine mögliche Bitte um Freilassung des Sklaven wäre.³⁷ Wieweit aber können wir die bis hierhin skizzierte sozialhistorische Betrachtung des *δοῦλος*-Begriffes im Zusammenhang mit ihrer motivgeschichtlichen Prägung durch die LXX-Sprache sehen? Wie stellt sich das *δοῦλος*-Konzept des Paulus im Lichte der Motiv- und Traditionsgeschichte dar?

(b) In der *Septuaginta-Sprache* ist der Wortgebrauch von *δοῦλος* vielfältig und weit gefächert.³⁸ Der Begriff wird zumeist nicht absolut gebraucht, sondern re-

³⁴ Lampe 2013, 180: „Sklavenemanzipatorisch sind Paulus‘ Texte (nur) im Blick auf den sozialen Raum der Gemeinde“. – Auf die hier zu beobachtende Vergleichbarkeit der paulinischen Vorstellungen von Emanzipation mit denen Epiktets hat bereits Zahn 1894, 18 und 25 (unter Verweis auf z. B. Epiktet, Diss 1,19,8; 2,16,41; 4,7,17) aufmerksam gemacht.

³⁵ Vgl. dazu Martin 1990. – Zur Kritik an Martin vgl. auch Byron 2003b, 180 ff.

³⁶ Vgl. dazu ausführlich: Wischmeyer 2015, bes. 145 f. Phlm 8–17 sind zugleich vielleicht sogar „die persönlichsten Sätze des Paulus zur *ἀγάπη*. Die Wendung ‚auf ewig‘ und ‚Bruder im Fleisch‘ gehören zu jener Sprache der Liebe als großer Emotion, die in den neutestamentlichen Schriften sehr selten ist. Paulus verbindet mit einzelnen Gemeindegliedern nicht nur eine ethische und geistliche, sondern auch eine tiefe persönliche Beziehung ...“.

³⁷ Vgl. dazu: de Vos 2001, 104: „What he (= Paul) expected effectively undermined the collectivist, authoritarian and patriarchal values of Graeco-Roman society“.

³⁸ Rengstorff 1935, 268 ff. unterscheidet im Sprachgebrauch der LXX: 1. den sozialen Wortgebrauch („Bezeichnung des Sklaven und seines Standes und der Beschreibung seiner Lage“), 2.

lational konstruiert, er bezeichnet im Allgemeinen das nationale Verhältnis Israels zu Gott. Das Volk Israel wird als Knecht (עַבְדֵי) verstanden, das seinem Herrn zu dienen hat (z. B. Jes 48,20; 49,3 ff.). Vielfältige intertextuelle Verbindungen etwa zu den Königserzählungen (1 Kön 3,9/3 Kg 3,9LXX)³⁹ oder auch der Exodus-Geschichte⁴⁰ lassen sich herstellen. Eine besondere Bedeutung für die Geschichte des *δούλος*-Konzeptes haben die sog. Gottesknechtslieder in Deutero-Jesaja.⁴¹ Schon im zweiten Gottesknechtslied (Jes 49,1–6*) begegnen in Form der Ich-Rede intensivierende Züge von *Individuierung*.⁴² Die nationale Bedeutung des Gottesknechtes wird von einer einzelnen, gleichwohl schwer zu identifizierenden, selbstsprechenden Person her (zum Beispiel Mose, dem König oder dem wie Jeremia leidenden Propheten)⁴³ bestimmt und abgeleitet. Die im Gottesknechtslied sprechende Einzelperson steht *pars pro toto* für Israel, denn sie hat die Aufgabe, ganz Israel in die Gottesknechtschaft zu führen – eine Aufgabe, die schon seit der Zeit des Perserkönigs Kyros an universaler politischer und religiöser Bedeutung gewonnen hatte. Der Gottesknecht agiert als eine ‚individuelle‘ Größe, auch wenn es bei dem Einzelnen nicht um die Person als solche, sondern „um ihr Amt, um ihren Dienst, um ihr Knecht-Sein“ geht.⁴⁴

Die deutero-jesajanischen Gottesknechtsvorstellungen sind allgemein im frühen Judentum,⁴⁵ so auch Paulus bekannt und vertraut – in einigen Teilen des Römer- und Philipperbriefs lassen sie sich wiederfinden und nachweisen.⁴⁶ Im Fokus der Paulusexegese steht gemeinhin das sogenannte vierte Gottesknechts-

den politischen Wortgebrauch („Form zur Bestimmung des Verhältnisses der Untertanen zum König in der despotischen Monarchie des vorderen Orients“), 3. den ‚zeremoniellen‘ Wortgebrauch – es geht darum, „das Abhängigkeits- und Dienstverhältnis zu beschreiben, in dem der Mensch zu Gott steht“ und 4. den gottesdienstlichen Gebrauch – in diesem Zusammenhang ist auch die *Kyrios*-Akklamation zu sehen.

³⁹ Vgl. Becker 2015, 100.

⁴⁰ Vgl. dazu Zetterholm 2017.

⁴¹ Jes 42,1–9; 48,16–49,12; 50,2–51,16; 52,13–53,12. Baltzer, 2000, 1226 weist allerdings darauf hin, dass der ‚Gottesknecht‘ in den sog. Gottesknechtsliedern in der LXX nicht mit *δούλος*, sondern mit *παῖς* übersetzt wird – das trifft allerdings für Jes 49,1 ff. *nicht* zu. Die LXX-Übersetzung ist also nicht konkordant.

⁴² Vgl. dazu auch Westermann 1986, 171.

⁴³ Vgl. dazu die literarkritisch geleitete Analyse von Merendino 1980. Hermisson 2003, 331 f., sieht in Jes 49,1–6 in erster Linie „Formanalogien“ zum Danklied des Einzelnen, zu prophetischen Berufungsberichten (Jer 1,6; Ex 4,10) und zu Ps 2, d. h. zur Proklamation des Königs als Weltherrscher.

⁴⁴ Westermann 1986, 171.

⁴⁵ Vgl. z. B. Page 1985, 481–497; Hengel 1996, 49–91.

⁴⁶ Vgl. noch einmal generell zur Verwendung des Jesajabuches bei Paulus: Wilk 1998, 444 (tabellarische Übersicht über Anklänge an Jes 42–53). In den „Loci citati vel allegatio“ (Nestle-Aland²⁸, 859 f.) werden folgende Stellen als mögliche Zitate oder Anspielungen in den authentischen Paulusbriefen ausgewiesen: Jes 49,1 (Gal 1,15); 49,3 (Gal 1,24); 49,4 (Phil 2,16); 49,8 (2 Kor 6,2); 50,8 (Röm 8,33); 51,1 (Röm 9,31); 51,5,8 (Röm 1,17; 3,21); 52,15 (Röm 15,21; 1 Kor 2,9); 53,1 (Röm 10,16); 53,3 (Phil 2,7); 53,5,8 (1 Kor 15,3); 53,11 (Röm 5,15.19; Phil 2,7); 53,12 (Röm 4,25; 1 Kor 15,3).

lied (Jes 52,13–53,12),⁴⁷ das „Leben, Tod und Erhöhung“ des Gottesknechts thematisiert.⁴⁸ Ist speziell dieser Text im Hintergrund von Phil 2,6–11 zu vermuten, wie in der Exegese verschiedentlich vorgeschlagen wurde?⁴⁹ Paulus bezieht in der Tat den Begriff des *doulos* auch in konzeptioneller Hinsicht in seine *christologische Deutung* des Lebens und Sterbens Jesu mit ein. In Phil 2,7b wird Christus als jemand bezeichnet, der die Rolle eines *δούλος* freiwillig angenommen hat, indem er seinen gott-gleichen Status aufgegeben und die Haltung des *ταπεινός* gezeigt hat.⁵⁰ Auch darüber hinaus wird einzelne Motive aus Deutero-Jesaja in Phil 2 erkennbar: Phil 2,10f. gilt als Rezeption von Jes 45,23.⁵¹ Allerdings: Eine direkte motivische oder literarische Anlehnung von Phil 2,6–11 speziell an das vierte Gottesknechtslied ist nicht nachweisbar.⁵² So sachlich, motivisch und literarisch vielfältig Deutero-Jesaja als Buch und die darin enthaltenen verschiedenen Vorstellungen von Verkündigung, Rechtsverzicht oder Leiden innerhalb und außerhalb der Gottesknechtslieder sind, ist auch die Aufnahme, Deutung und Weiterbearbeitung dieses Traditions- und Motivbereichs bei Paulus äußerst uneindeutig und komplex.

Für unsere Fragestellung ist also besonders die Beobachtung relevant, dass Paulus *keine* kohärente sachliche Beschreibung des *doulos* in möglicher direkter motivischer Anlehnung an die Gottesknechtslieder vornimmt. Hiermit jedoch schließt der Apostel in einem konzeptionellen Sinne genau an die oszillierende Beschreibung des „Gottesknechts“ in Jes 42–53 an, die dessen genaue Identifikation vor dem Hintergrund des Jesaja-Buches so schwierig macht, wie schon Bernhard Duhm konstatiert hatte.⁵³ Hat vielleicht sogar erst die mangelnde Kohärenz des Vorstellungsbereiches die breite Rezeption des (Deutero-) Jesaja-Buches im antiken Judentum ermöglicht? Im Lichte der vielgestaltigen Knechts-Motive, die Deutero-Jesaja innerhalb und außerhalb der sog. Gottesknechtslieder bietet, wird jedenfalls das paulinische Verständnis der *doulos*-Rolle gerade in seiner semantischen *Polyvalenz* plausibel. Es ist nämlich gleichermaßen durch den auszuübenden prophetischen Verkündigungsauftrag, die damit verbundene Mittlerschaft „von Recht und Heil“ sowie Lehre, Leiden und Tod bestimmt.⁵⁴ So stellt sich (Deutero-)Jesaja für Paulus als vielgestaltiger und gerade deswegen äußerst produktiver, bestens geeigneter Intertext dar.

Der vielgestaltige Rückbezug auf Deutero-Jesaja als Intertext bei den paulinischen *doulos*-Vorstellungen wirft ein wichtiges Licht auf die textlichen Zu-

⁴⁷ Vgl. etwa Hofius 1993, 414–437; Janowski/Stuhlmacher 1996.

⁴⁸ Baltzer 2000, 1225.

⁴⁹ Vgl. z. B. Talbert 1967, 153; Hofius 1993, 426.

⁵⁰ Tugendähnliche Haltungen zeichnen sich besonders dadurch aus, dass sie in Freiwilligkeit geübt werden.

⁵¹ Vgl. Wilk 1998, 322 ff.

⁵² Vgl. dazu Becker 2015, 100 ff.

⁵³ Vgl. die entsprechenden Hinweise auf B. Duhm bei Baltzer 2000, 1225.

⁵⁴ So die inhaltliche Beschreibung der Gottesknechtslieder bei: Baltzer 2000, 1225 f.

sammenhänge in Phil 1–2. So treten Phil 1,1 und 2,6–11 als an einander gebundene Texte zu Tage – sie werden zu gegenseitigen Intertexten. Denn das eingangs qualifizierte Selbstverständnis des Paulus als *doulos* wird besonders durch die Beschreibung des Schicksals Jesu determiniert. Umgekehrt erfährt die im *exemplum* erzählte Geschichte vom Statusverzicht Jesu in Phil 2,6–11 in der Selbstbezeichnung des Paulus als *doulos* an personaler Aktualisierung. Dass Paulus (und sein Mitarbeiter Timotheus) ein *δούλος Χριστοῦ* ist, lässt ihn als jemanden erscheinen, der am Schicksal Jesu partizipiert. In der Logik des Briefeschreibers Paulus bedeutet diese an Christus orientierte Rolle keine Schande, sondern ermöglicht die Autorisierung und Verifizierung des Apostels auf dem erstrebten Weg der Christus-Konformität.

Indem sich Paulus fortlaufend nicht als „Knecht Gottes“, sondern als „Knecht Christi“ bezeichnet (beide Titel begegnen nebeneinander in Jak 1,1), macht er zudem deutlich, dass er seine Unterordnung als eine religiöse Unterordnung unter den *Kyrios Christos* (Phil 2,11) und so auch als Möglichkeit der Teilhabe am eschatologischen Geschick des Gottessohnes versteht. In die Selbststilisierung des Paulus als *doulos* fließen also gleichermaßen die verschiedenen sozialgeschichtlichen Implikationen und die vielgestaltigen, gerade auch durch Deutero-Jesaja produktiv entwickelten motivgeschichtlichen Prägungen des Begriffs ein, die bis hierher angedeutet wurden.

5. Die Autorrolle als Argument: *δούλος* und *ταπεινοφροσύνη*

Welche Funktion beim literarischen *self-fashioning* des Paulus kommt nun der epistolaren Stilisierung als *doulos* zu? Bis hierher sahen wir: In Phil 1,1 wie auch in Röm 1,1 (vgl. ähnlich, aber nicht im Präskript: Gal 1,10) bezeichnet sich Paulus in der *superscriptio* als ein *δούλος Χριστοῦ* und beschreibt so in metaphorischer Form seine Unterordnung unter den *Kyrios*. An den Status als *doulos* sind hohe eschatologische Erwartungen geknüpft. Denn Christus selbst wurde erst in seiner *Kyriotes* akklamativ bestätigt, nachdem er zuvor die Rolle eines Sklaven frei gewählt hatte (Phil 2,7b).⁵⁵ Es handelt sich bei der paulinischen Bezeichnung als *δούλος Χριστοῦ* um eine *religiöse Selbststilisierung* beziehungsweise ein religiöses *self-fashioning*,⁵⁶ das an christologische Sprache anschließt und nun in den Rahmen autobiographischer Rede tritt. Paulus bringt damit sein ‚öffentliches Selbstbewusstsein‘ als Apostel zum Ausdruck.⁵⁷

⁵⁵ Auch in der nachpaulinischen Literatur werden Selbsterniedrigung und Erhöhung in einem Wirkzusammenhang gesehen vgl. etwa 1 Petr 5,6.

⁵⁶ Vgl. dazu auch Wischmeyer 2014, 136. In Phlm, wo Paulus das soziale Geschick des Sklaven Onesimus thematisiert (V. 16), bezeichnet sich Paulus selbst gerade *nicht* als *δούλος*.

⁵⁷ Vgl. dazu ausführlich – auch für das weitere: Becker 2015, 130 ff.

So wie sich die religiöse Selbststilisierung als *δοῦλος* im Philipperbrief dem weiteren semantischen Feld der ‚Niedrigkeit‘ zuordnen lässt (A. Bonhöffer),⁵⁸ ist sie vom Präskript an Teil eines umfassenden ethischen Konzepts, das Paulus als Person in seiner Gefängnishaft exemplifiziert und verifiziert. Paulus präsentiert *und* beweist sich als Vorbild an ‚Niedrigkeit‘ und kann so auch von den Philippern eine religiöse, am Vorbild Christi *und* Pauli orientierte und somit ethisch aktualisierte und erweiterte Haltung und Übung der Demut fordern. Die Selbstbezeichnung als „Sklave“ in Phil 1,1 ist also weit mehr als eine rein formale beziehungsweise epistolare Selbststilisierung im Präskript. Vielmehr exemplifiziert Paulus besonders gerade mit Hilfe der Rollenwechsel, die er in Phil 1–2 vollzieht, wie er selbst sich in verschiedenen Haltungen in die ‚Niedrig-Gesinnung‘ einübt, die das Konzept der *ταπεινοφροσύνη* (Phil 2,3) impliziert. So erhält das paulinische Vorbild für die Philipper eine *paradigmatische* Funktion. Die Orientierung an Paulus aktualisiert und erweitert die Orientierung an Christus. Zugleich wird die von den Philippnern praktizierte Niedrig-Gesinnung das Beispiel des Paulus wiederum verifizieren und seinen Status als *doulos* Christi so bestätigen.

Die briefliche Selbstinszenierung des Paulus als Sklave sagt demnach Wesentliches über den literarischen und theologischen Charakter des Philipperbriefs aus. Das wird besonders im Vergleich mit den vorhergehenden paulinischen Briefen deutlich: In der korinthischen Korrespondenz begegnet (noch) keine Selbstbezeichnung als *δοῦλος* im Präskript, während Paulus im Römerbrief bereits einleitend mit der „Sklaven“-Rolle befasst ist. Haben wir es hier mit unterschiedlichen brieflich-formalen Nuancierungen zu tun, oder lassen die variierenden Formen der Selbstbezeichnung auf unterschiedliche Diskurse zurückschließen, in denen Paulus jeweils als Briefeschreiber agiert?

Wie ich an anderer Stelle ausführlich gezeigt habe, deutet Paulus in der *korinthischen Korrespondenz* seine Arbeit als Apostel und Gemeindeleiter „in einer stetigen Paradoxie von Freiheit und Knechtschaft“ (z. B. 1 Kor 9,1.19: *ἐλεύθερος, ἐδούλωσα*).⁵⁹ Anders stellt sich die Situation offenbar im *Römerbrief* dar, wo sich Paulus schon im Präskript die *δοῦλος*-Rolle zuweist (1,1). Sowohl im weiteren Verlauf des Präskriptes (bes. 1,5–7) als auch in Röm 6 und 12–14 setzt sich Paulus offensiv mit der rechten Haltung des *δουλεύειν* auseinander. Er wirbt für den Dienst in der Gerechtigkeit (6,19) und ermahnt zu einer Gemeinschaft, die sich am Dienst für den *Kyrios* orientiert (12,11) und sich dabei Christus selbst zum Vorbild nimmt (15,1 ff.). Die daraus erwachsende Gemeindeethik und -paränese nimmt konkrete Züge an: „Nicht nämlich ist das Reich Gottes (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*) Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist. Derjenige nämlich, der darin Christus dient (*δουλεύων τῷ Χριστῷ*),

⁵⁸ Vgl. Bonhöffer 1911, 65; Becker 2015, 120 ff.

⁵⁹ Becker 2015, 133. – Zur Funktion paradoxer Rede und dem rhetorischen Umgang mit geschwächter Glaubwürdigkeit: Lausberg 1990, § 37.

ist Gott wohlgefällig (εὐάρεστος) und geschätzt (δόκιμος) bei den Menschen“ (14,17f.).⁶⁰

Obgleich sich Röm 12–15 und Phil 1–2 hinsichtlich der narrativen Form und der textlichen Pragmatik deutlich unterscheiden – Paulus bereitet hier seinen Besuch in der *caput mundi* vor und erläutert in diesem Zusammenhang sein Missionsverständnis und -programm, während er dort, in Phil 1–2, persönliche und ethische *ultima verba* aus seiner Gefangenschaft formuliert –, stehen sich beide Brief(teil)e erstaunlich nahe. In beiden Texten nämlich entwickelt Paulus „den motivischen Zusammenhang von *Unterordnung* unter Christus, der Übung von *Niedrig-Gesinnung*, die jeweils am *Vorbild* expliziert wird, und dem Bemühen um die ekklesiale *Gerechtigkeit*“.⁶¹

Lässt sich womöglich gerade im oben skizzierten programmatischen Umgang des Paulus mit dem semantischen Feld der Niedrigkeit (δουλ-, ταπειν-) eine ‚Entwicklung im paulinischen Denken‘ erkennen, die von der korinthischen Korrespondenz zum Römer- und Philipperbrief führt? Wir können diese Frage hier nicht weiter vertiefen, wohl aber konstatieren, dass die Selbstbezeichnung des Paulus als δούλος Χριστοῦ in den Präskripten des Römer- und Philipperbriefs im Unterschied zur korinthischen Korrespondenz, wo sich Paulus ja gerade *nicht* mit Hilfe dieses Syntagmas stilisiert,⁶² der übrigen Konzeption von Sklavendienst und Niedrig-Gesinnung in beiden Briefen korrespondiert. Die Selbststilisierung des Paulus als *doulos* im brieflichen Präskript ist also nicht zufällig, sondern intentional gewählt. Mit dieser Selbstbeschreibung fasst Paulus sein apostolisches Selbstverständnis, das sein Briefeschreiben nach Rom und Philippi leitet, programmatisch zusammen. Er schreibt sich so eine durch Sklavendienst und Niedrigkeit bestimmte Autorrolle zu, die er in den Dienst der Verkündigung und Gemeindeleitung, der mitunter leidvollen Arbeit am Evangelium stellt. Die teils implizite (Wechsel von Autorrollen), teils explizite (besonders Phil 2,6–11 als Intertext zu Phil 1,1) theologische und ethische Entfaltung des *doulos*-Konzeptes in weiten Teilen des Philipper-, aber auch des Römerbriefs autorisiert die eingangs gewählte Selbstbezeichnung, so wie diese umgekehrt auf die folgenden Abschnitte des Briefeschreibens sachlich bereits vorverweist und einwirkt.

Die in Phil 1,1 und Röm 1,1 gewählte epistolare Selbststilisierung des Paulus bietet daher nicht weniger als eine vorweggenommene oder komprimierte Zusammenfassung paulinischer Argumentation. Die von Paulus angenommene Autorrolle korrespondiert einem wichtigen brieflichen Argument: dem rechten δουλεύειν. Der Autor wählt mit der entsprechenden Selbstbezeichnung als *dou-*

⁶⁰ Vgl. hierzu noch einmal: Becker 2015, bes. 134–136.

⁶¹ Becker 2015, 136.

⁶² In den von Kraus 2013, 233 genannten Stellen – 2 Kor 4,5 und 1 Kor 9,19 – verwendet Paulus ja gerade nicht das Syntagma δούλος Χριστοῦ. – Kritisch im Blick auf die Zuordnung dieser Belege zum semantischen Feld δούλος Χριστοῦ ist auch Byron 2003b, 195 und sieht die genannten Belege im Lichte des philosophischen Diskurses über die „obligation of obedience“.

los für sich eine Rolle, die er sachlich an das Handeln Christi rückbindet und den Gemeinden theologisch und ethisch als dauerhaft nötigen Maßstab ihres Denkens und Handelns vor Augen stellt. So wird die gewählte Autorrolle zum brieflichen Argument, und Paulus selbst, nicht Christus allein, wird zum rechten, literarisch konfigurierten und so generationenüberschreitenden Vorbild für die Einübung in die frei gewählte *ταπεινοφροσύνη*.

Literaturverzeichnis

- Alföldy, G. (1981). „Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit,“ in: H. Schneider, Hg., *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit*. Darmstadt (WdF 552). 336–371.
- Alföldy, G. (2011). *Römische Sozialgeschichte*. Stuttgart.
- Baltzer, K. (2000). „Art. Gottesknecht,“ in: *RGG* 3, 1224–1226.
- Becker, E.-M. (2013a). „Die Person des Paulus,“ in: F. W. Horn, Hg., *Paulus Handbuch*. Tübingen. 128–134.
- Becker, E.-M. (2013b). „Die Person als Paradigma politisch-ethischen Handelns: Kriton 50a und Phil 1,23 f. im Vergleich,“ in: P-G. Klumbies; D. S. du Toit, Hgg., *Paulus – Werk und Wirkung: FS für Andreas Lindemann zum 70. Geburtstag*. Tübingen. 129–148.
- Becker, E.-M. (2015). *Der Begriff der Demut bei Paulus*. Tübingen.
- Bickerman, E. J. (1986). *Studies in Jewish and Christian History. Part Three*. Leiden (AGAJU 9).
- Blank, J. (1968). *Paulus und Jesus*. München (StANT 18).
- Bonhöffer, A. (1911). *Epiktet und das Neue Testament*. Gießen (RGV 10).
- Brookings, T. (2017). „(Dis)correspondence of Paul and Seneca on Slavery,“ in: J. Dodson; D. Briones, ed., *Paul and Seneca in Dialogue*. Ancient Philosophy & Religion 2. Leiden. 179–207.
- Brown, M. J. (2001). „Paul’s Use of DOULOS XRISTOU IHSOU in Romans 1:1,“ in: *JBL* 120. 723–737.
- Byron, J. (2003a). *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Tradition-Historical and Exegetical Examination*. Tübingen (WUNT 2.162).
- Byron, J. (2003b). „Slave of Christ or Willing Servant? Paul’s Self-Description in I Corinthians 4:1–2 and 9:16–18,“ in: *Neot.* 37, 179–198.
- Byron, J. (2008). *Recent Research on Paul and Slavery*. Sheffield.
- Dinter, M. T. (2013). „Slavery in Flavian Epic,“ in: G. Manuwald; A. Voigt, edd., *Flavian Epic Interactions*. Berlin/Boston (Trends in Classic 21). 177–193.
- Ebel, E. (2013). „Ein ehemaliger Sklave spricht über Sklaverei und Freilassung. Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund von Epiktets Diatribe über die Freiheit,“ in: S. Vollenweider et al., Hgg., *Epiktet, Was ist wahre Freiheit? Diatribe IV,1* eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von S. Vollenweider et al. Tübingen (SAPER 22). 79–96.
- Frede, D. (2013). „Form and Argument in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*: Some Observations,“ in: M. Erler; J. E. Heßler (Hgg.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie. Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010*. Berlin/Boston (Beiträge zur Altertumskunde 320). 215–237.

- Frey, J. (2005/2009). „Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen‘“, in: E.-M. Becker; P. Pilhofer, Hgg., *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*. Tübingen (WUNT 187). 192–227.
- Greenblatt, S. (1980). *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago.
- Harrill, J. A. (1995). *The Manumission of Slaves in Early Christianity*. Tübingen (HUTH 32).
- Hengel, M. (1996). „Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit“, in: B. Janowski; P. Stuhlmacher, Hgg., *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte mit einer Bibliographie zu Jes 53*. Tübingen (FAT 14). 49–91.
- Hermisson, H.-J. (2003). *Deuterjesaja. 2. Teilband Jesaja 45,8–49,13*. Neukirchen-Vluyn (BKANT XI/2).
- Hester, J. D. (2004). „The Rhetoric of Persona in Romans: Re-reading Romans 1:1–12,“ in: S. E. McGinn, ed., *Celebrating Romans: Template for Pauline Theology: Essays in Honor of R. Jewett*. Grand Rapids. 83–105.
- Hezser, C. (2005). *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford/New York.
- Hofius, O. (1993). „Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments,“ in: *NTS* 39: 414–437.
- Janowski, B.; Stuhlmacher, P. (1996) (Hgg.). *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte mit einer Bibliographie zu Jes 53*. Tübingen (FAT 14).
- Jewett, R. (2007). *Romans: A Commentary*. Minneapolis (Hermeneia).
- Koch, D.-A. (2014). *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*. Göttingen.
- Kraus, W. (2013). „Die Anfänge der Mission und das Selbstverständnis des Paulus als Apostel der Heiden,“ in: F. W. Horn, Hg., *Paulus Handbuch*. Tübingen. 227–237.
- Lampe, P. (2013). „Erster Korintherbrief,“ in: F. W. Horn, Hg., *Paulus Handbuch*. Tübingen. 172–185.
- Lausberg, H. (1990). *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*. Ismaning.
- Lohse, E. (1996). *Paulus. Eine Biographie*. München.
- Marchial, J. A. (2011). „The Usefulness of an Onesimus: The Sexual Use of Slaves and Paul’s Letter to Philemon,“ in: *JBL* 130: 749–770.
- Martin, D. B. (1990). *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven/London.
- Martin, D. B. (1991). *Slave of Christ, Slave of All: Paul’s Metaphor of Slavery and 1 Corinthians 9*. Ann Arbor.
- Merendino, R. P. (1980). „Jes 49 1–6: ein Gottesknechtslied?,“ in: *ZAW* 92: 236–248.
- Page, S. H. T. (1985). „The Suffering Servant Between the Testaments,“ in: *NTS* 31: 481–497.
- Rapp, C. (2013). „Sprachliche Gestaltung und philosophische Klarheit bei Aristoteles,“ in: M. Erler; J. E. Heßler, Hgg., *Argument und literarische Form in antiker Philosophie. Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010*. Berlin/Boston (Beiträge zur Altertumskunde 320). 283–303.
- Rengstorf, K. H. (1935). „Art. δούλος κτλ.,“ in: *ThWNT* 2: 264–283.
- Sass, G. (1941). „Zur Bedeutung von δούλος bei Paulus,“ in: *ZNW* 40: 24–32.
- Schnelle, U. (2014). *Paulus. Leben und Denken*. Berlin/Boston (de Gruyter Studium).
- Štaerman, E. M. (1981). „Der Klassenkampf der Sklaven zur Zeit des römischen Kaiserreiches,“ in: H. Schneider, Hg., *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit*. Darmstadt (WdF 552). 307–335.

- Talbert, C.H. (1967). „The Problem of Pre-Existence in Philippians 2 6–11,“ in: *JBL* 86: 141–153.
- Theissen, G. (1989). „Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums,“ in: ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen (WUNT 19). 55–76.
- Theissen, G. (2011). „The Social Setting of Pauline Communities,“ in: S. Westerholm, ed., *The Blackwell Companion to Paul*. Malden/Oxford. 248–267.
- Turner, G. (2013). „The Christian Life as Slavery: Paul’s Subversive Metaphor,“ in: *The Heythrop Journal* 54: 1–12.
- Vollenweider, S. (2013). „Toren als Weise. Berührungen zwischen dem Äsoproman und dem 1. Korintherbrief,“ in: P.-G. Klumbies, D.S. du Toit, edd., *Paulus – Werk und Wirkung. FS A. Lindemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen. 3–20.
- Vos, C. de (2001). „Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul’s Letter to Philemon,“ in: *JSNT* 82: 89–105.
- Westermann, C. (1986). *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66*. Göttingen/Zürich (ATD 19).
- Wilk, F. (1998). *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. Göttingen (FRLANT 179).
- Wischmeyer, O. (2015). *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*. Tübingen.
- Wischmeyer, O. (2014). „Romans 1:1–7 and Mark 1:1–3 in Comparison. Two Opening Texts at the Beginning of Early Christian Literature,“ in: E.-M. Becker; T. Engberg-Pedersen; M. Müller, edd., *Mark and Paul, Comparative Essays Part II: For and Against Pauline Influence on Mark*. Berlin/Boston (BZNW 199). 121–146.
- Wolter, M. (2011). *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*. Neukirchen-Vluyn.
- Wolter, M. (2014). *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8*. Neukirchen-Vluyn (EKK 6/1).
- Wright, N.T. (2013). *Paul and the Faithfulness of God: Parts I–IV (2 vols.)*. London.
- Zahn, T. (1894). *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. Rede beim Antritt des Prorektorats der Königlich Bayerischen Friedrich-Alexander-Universität Erlangen am 3. November 1894 gehalten*. Erlangen.
- Zeller, D. (2010). *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen (KEK 5).
- Zetterholm, M. (2017). „Slave and Free: Hermeneutical Reflections on Paul’s Use of the Slave-Master Metaphor,“ in: E.-M. Becker; K. Mtata, edd., *Pauline Hermeneutics: Exploring the „Power of the Gospel“*. Leipzig. 47–59.