

# Wird bei Paulus auch als *nomen actionis* gebraucht?

Autor(en): **Stegemann, Ekkehard W.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **63 (2007)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877806>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Wird εὐαγγέλιον bei Paulus auch als *nomen actionis* gebraucht?\*

### *I. Einleitung*

Zu den heute nicht mehr in Frage gestellten Selbstverständlichkeiten der Auslegung der Paulusbriefe gehört, dass das Nomen εὐαγγέλιον nicht nur eine Heilsbotschaft und deren Inhalt, sondern auch die Ausrichtung oder die Verkündigung des Evangeliums bezeichnet. Das Substantiv soll Konkretum und Abstraktum sein. Nicht zuletzt beruft man sich dafür auf den klassischen Artikel von Gerhard Friedrich im «Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament» aus dem Jahr 1935.<sup>1</sup> Doch hat schon dessen «Vorläufer», Hermann Cremer «Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität», ähnlich geurteilt: «In betreff d(er) Bedeutung ist *nicht* zu unterscheiden zwischen d(er) auszurichtenden bzw. ausgerichteten Botschaft, *Heilsbotschaft*, u(nd) d(er) Ausrichtung selbst, *Heilsverkündigung*»<sup>2</sup>. Die Begründung ist jedoch jeweils anders. Das Wörterbuch von Cremer verweist auf bestimmte εὐαγγέλιον-Stellen bei Paulus wie I Kor 9,14, die «einen solchen Wechsel d(er) Bedeutung (sc. zwischen Heilsbotschaft und Heilsverkündigung, E.St.) nicht zulassen»<sup>3</sup>. Demgegenüber führt Friedrich zum Gebrauch des Lexems als *nomen actionis* bei Paulus vor allem dessen «Herkunft ... aus dem at.lich-rabbinischen Sprachgebrauch» an: «Es beschreibt die *Handlung der Verkündigung*»<sup>4</sup>. Ja, es komme im biblischen Sprachgebrauch «alles auf die Handlung,

\* Dieser Artikel ist dem Kollegen Hans Robert Balz zum siebzigsten Geburtstag in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet. Er führt aus, was in knapper Zusammenfassung in einer von Klaus Wengst herausgegebenen Festschrift veröffentlicht wird.

<sup>1</sup> Vgl. εὐαγγέλιον (G. Friedrich), ThWNT 2, Stuttgart 1935, 718-734.

<sup>2</sup> H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität, 10. bearbeitete Aufl. von J. Kögel Gotha 1915, 31.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> εὐαγγέλιον (Friedrich), 727 (Kursiv im Original gesperrt).

auf das Verkündigen, auf das Gesprochenwerden des die neue Zeit heraufführenden Wortes an»<sup>5</sup>. Darum folgert Friedrich im Zirkelschluss, dass das Nomen εὐαγγέλιον «aus der jüdischen und nicht aus der griechischen Welt herzuleiten» sei, wofür «schon die Beziehungen von Verb und Substantiv zueinander (sprechen)»<sup>6</sup>. Es soll sich «das Verb כַּשַׁר im Substantiv εὐαγγέλιον erhalten» haben; und «dieses weist uns deutlich nicht nach Griechenland, sondern nach Palästina.»<sup>7</sup> Die richtige Einsicht, dass es «im Griechischen ganz ungebrauchlich (ist), daß mit εὐαγγέλιον eine Tätigkeit angezeigt werden soll»<sup>8</sup>, bestärkt Friedrich nur in der Auffassung, dass wir es im Neuen Testament und zumal bei Paulus mit einem abweichenden, eben alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch zu tun haben.

Die traditions- oder religionsgeschichtliche Kontextualisierung des Substantivs εὐαγγέλιον hat sich mittlerweile geändert. Georg Strecker vertritt in dem von Hans Robert Balz und Gerhard Schneider herausgegebenen «Exegetischen Wörterbuch zum Neuen Testament» die heute weithin geteilte Meinung, dass der neutestamentliche Gebrauch des Lexems «sowohl atl.-jüd. als auch hellenistisch-griech. Überlieferungselemente in sich» enthalte, wobei «der primäre Anschluß des Subst(antivs) εὐ(αγγέλιον) an griech.-hellenistische Überlieferung evident»<sup>9</sup> sei. Diese Einzeichnung des Sprachgebrauchs in den hellenistischen (und römischen) Kontext und dabei auch in den der Herrscherideologie ist heute geradezu gängig. Doch so sehr nun der kulturgeschichtliche Kontext von εὐαγγέλιον neu beschrieben worden ist, so wenig hat das auf die sprachliche Deutung Einfluss genommen. Otto Michel etwa setzte im einschlägigen Artikel im «Reallexicon für Antike und Christentum» von 1966 die schon genannte Einschätzung von Cremer und Friedrich fort: «Der Begriff <E(vangelium)> umfasst bei ihm (sc. Paulus, E.St.) ebenfalls den Akt der Verkündigung ... u. *gleichzeitig* den Inhalt der Freudenbotschaft, der von Jesus Christus handelt»<sup>10</sup>. Auch der bereits erwähnte Strecker stellt 1980 fest, dass εὐαγγέλιον «einerseits als *nomen actionis* den Vollzug der gemeindegründenden Predigt ..., andererseits den Lehrinhalt des <Evangeliums> (bezeichnet)»<sup>11</sup>. Diese Deutung ist bis heute *communis opinio* der Exegese, zumal sie auch Eingang in Walter Bauers Wörterbuch zum Neuen Testament gefunden hat und in dessen völlig neuer Bearbeitung durch Kurt und Barbara Aland von 1988 fortgeführt wird.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> εὐαγγέλιον (Friedrich), 723.

<sup>6</sup> εὐαγγέλιον (Friedrich), 727.

<sup>7</sup> εὐαγγέλιον (Friedrich), 723.

<sup>8</sup> εὐαγγέλιον (Friedrich), 723.

<sup>9</sup> εὐαγγέλιον (G. Strecker), EWNT II, Stuttgart 1981, 176-186 (180).

<sup>10</sup> Evangelium (O. Michel), RAC 6, Stuttgart 1966, 1107-1160 (1118).

<sup>11</sup> εὐαγγέλιον (Strecker), 180.

<sup>12</sup> W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments,

In der älteren Auslegung sah das mancher noch anders. Als Beispiel soll hier nur Theodor Zahn erwähnt werden, ein Exeget, der wegen seiner hohen philologischen Kompetenz bekannt ist. Er zweifelt gelegentlich der Auslegung von Röm 1,1 ausdrücklich daran, dass εὐαγγέλιον ein *nomen actionis* ist, und zwar nicht zuletzt mit Hinweis darauf, dass sich ein Neutrum mit dem Suffix -ιον dazu nicht eignet: «Man scheint sich vielfach durch die Zweideutigkeit von Worten wie Verkündigung, Bekanntmachung, Predigt täuschen zu lassen, welche ebenso wohl die betreffende Tätigkeit als deren Inhalt oder auch Produkt bezeichnen»; aber «schon die Endung auf -ιον verbürgt den konkreten Sinn des Worts, wohingegen die ihrer Bildung nach abstrakten Begriffe ἀγγελία (1 Jo 1,5; 3,11), εὐαγγελία (2 Sam 18,27) vielfach *pro concreto* gebraucht werden».<sup>13</sup> Deswegen behauptet Zahn sogar, dass εὐαγγέλιον «*niemals* die Tätigkeit des Predigens, auch nicht deren Produkt, sondern überall eine Botschaft (bezeichnet), einen Inbegriff von Worten, den einer im Auftrag eines andern einem dritten zu übermitteln hat»<sup>14</sup>. Diese philologisch begründete wie exegetisch begründbare Deutung empfiehlt auch dieser Beitrag.

## II. Anmerkungen zur Wortbildung des Nomen εὐαγγέλιον

Das Nomen εὐαγγέλιον gehört zu den Substantiven mit dem Suffix -ιον, die wiederum indirekt von einem Nomen abgeleitet, nämlich substantivierte Neutra von Adjektiven sind.<sup>15</sup> Es bezeichnet das, was εὐαγγέλιος ist, was zu einem εὐάγγελος, einem Boten oder Botschafter, hinzugehört, und zwar konkret entweder den «Lohn für eine gute Botschaft», also den «Botenlohn», oder die «gute Botschaft» selbst.<sup>16</sup> Ein sprechendes anderes Beispiel für diese Art der Wortbildung ist etwa ποιμνιον. Es bezeichnet das, was zum ποιμήν, zum Hirten, gehört, nämlich die Herde, nicht aber das «Herden» oder das «Hirte sein». Im Neuen Testament finden sich andere Gegenstandswörter desselben Suffixes, so zum Beispiel: γεώργιον für «Acker(feld)», also das, was zum γεωργός (Bauer) gehört; τελώνιον für «Zollstätte», also das, was zum τελώνης (Zöllner, Abgabenpächter) gehört; σιτομέτριον ist die (Brot-)Ration, die zum σιτο-

6. völlig neu bearbeitete Aufl., hg.v. K. Aland und B. Aland, Berlin u.a. 1988, Sp. 643.

<sup>13</sup> Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer (KNT IV), Leipzig 1910, 32, Anm. 21.

<sup>14</sup> Zahn, Römer, 32.

<sup>15</sup> Vgl. dazu E. Schwyzer, Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns griech. Grammatik, Bd. 1, München <sup>5</sup>1977, 470f.; F. Blass, A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen <sup>17</sup>1990, § 11.

<sup>16</sup> Immer noch grundlegend dazu J. Schniewind, EUANGELION. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium. Untersuchungen, Gütersloh 1927 und 1931 (Nachdruck: Darmstadt 1970).

μέτρης, dem Verteiler von Proviant, gehört.<sup>17</sup> Interessant zu bemerken ist, dass das neutrische Nomen jeweils nicht die Tätigkeit eines Hirten, Bauern, Zöllners oder Proviantmeisters benennt. Diese Tätigkeiten werden in der Regel durch ein abstraktes Femininum auf -ία ausgedrückt. Abstrakte Bedeutung sollen aber zum Beispiel auch μαρτύριον und συμβούλιον haben.

Das Neutrum συμβούλιον bezeichnet jedoch einmal die beratende *Körperschaft*, das Kollegium der Ratgeber, als das, was eben zum σύμβουλος (*Ratgeber*) gehört (vgl. die Belege bei Bauer-Aland, Wb, Sp. 1552f.: dazu gehört im NT sicher Apg 25,12), dann aber auch die *Sitzung* eines solchen *consilium* (im NT womöglich Mk 15,1<sup>18</sup>) und schliesslich verbunden etwa mit dem Verb λαμβάνειν – wohl als Latinismus für *consilium capere* im Neuen Testament – «einen *Beschluss* fassen» (Mt 12,14 u.ö.; andere Verben wie δίδοναι finden sich in Mk 3,6 und in variae lectiones). Erst in der entsprechenden Verbindung mit einem Verb und wohl unter dem Einfluss des Lateinischen wird also συμβούλιον auch für das Resultat einer Ratgeberversammlung gebraucht. Ob man dem Lexem aber im Deutschen deswegen die abstrakte Bedeutung der Tätigkeit der «Beratung» geben soll, ist fraglich. Wenn Bauer-Aland diese beim Lemma συμβούλιον sogar zuerst nennen, werden die Dinge jedenfalls auf den Kopf gestellt. Den dort genannten Beleg συμβούλιον ἐγένετο τῶν ἱερέων aus dem Protevangelium des Jakobus (8,2; vgl. 10,1) muss man jedenfalls nicht unvermeidbar mit «Es fand eine *Beratung* der Priester statt» übersetzen (Wb, Sp. 1552). Mit Rücksicht auf das griechische Konkretum hiesse es besser: Es fand eine *Sitzung* (des Kollegiums) bzw. eine *Versammlung* der Priester statt. Für das Ausüben der Aufgabe des Ratgebers, also den Akt des Ratgebens, gibt es das feminine Nomen συμβουλία.

Komplizierter liegen die Dinge bei μαρτύριον, welches Nomen wohl auch ein substantiviertes Adjektiv, das von μάρτυς sich ableitet, und nicht etwa das Derivat des Verbs sein dürfte. Grundsätzlich bezeichnet es jedenfalls das «Zeugnis» im Sinne des (handfesten) Beweis(mittel)es oder Erweises, die demonstrative Bestätigung der Faktizität, Wirklichkeit und Wahrheit von etwas, was auch durch ein folgenreiches «Einstehen» dafür erwiesen werden kann. Der Akt der Bezeugung oder die Zeugnisablegung wird dagegen in der Regel durch das feminine Nomen μαρτυρία bezeichnet: Johannes «ist gekommen zur Zeugnisablegung» (Joh 1,7).<sup>19</sup> Dass ein Beweis oder Zeugnis in vielerlei bestehen und zu mancherlei dienen kann, ist klar.<sup>20</sup> Das μαρτύριον ist das,

<sup>17</sup> Vgl. Blass-Debrunner-Rehkopf, § 11,9 (S. 91).

<sup>18</sup> Die Lesart, die συμβούλιον in Verbindung mit dem Verb ποιεῖν hat, meint das Abhalten einer Ratssitzung.

<sup>19</sup> Vgl. μαρτυρία (J. Beutler), EWNT II, Stuttgart 1981, 964-968; μάρτυς κτλ. (H. Strathmann), ThWNT 4, Stuttgart 1935, 477-520.

<sup>20</sup> Vgl. zumal die im NT häufig vorkommende Wendung εἰς μαρτύριον (μαρτυρία [Beutler], Sp. 967).

was zum «Zeugnis» oder «Beweis» dient, und kann eine Aussage (also bestimmte Inhalte, zu denen einer sich als wahr bekennt), eine Handlung, aber auch ein Umstand oder ein Gegenstand sein, der als Beweis(stück) oder -mittel dient (vgl. Bauer-Aland, Wb, Sp. 1001).<sup>21</sup> Ein sprechendes Beispiel im Neuen Testament ist, dass ein geheilter Aussätziger «sich dem Priester zeigen» und das von Mose vorgeschriebene *Reinigungsoffer darbringen* soll: «ihnen zum Beweis» (Mk 1,44). Wenn der Aussätzige sich also (als vom Aussatz geheilt) zeigt und das Dankopfer, das für eine solche als Reinigung verstandene Heilung festgelegt ist, darbringt, dient ihnen das «zum Beweis». Dass damit implizit ein Zeugnis über den Heiler Jesus oder die Bestätigung der göttlichen Kraft in ihm gegeben wird, ist klar. Wenn das Opfer für die Reinigung als «Beweis für sie» gelten soll, dürfte das jedoch kaum den Sinn eines Belastungszeugnisses gegen die Priester oder den Kult überhaupt einschliessen. Belastender Sinn liegt jedoch in Jak 5,3 vor: Der «Rost» an Gold und Silber wird zum (belastenden) Beweis bzw. es dient zum Beweis der Anklage im kommenden Gericht über die Reichen, da er ein konkretes Zeugnis dafür ist, dass sie ihren angehäuften Reichtum lieber dem Zerfall preisgeben, als ihn für Bedürftige zu nutzen.<sup>22</sup> Auch die Gebärde des Abschüttelns des Staubs von den Füßen, welche die Schüler Jesu dann vollziehen sollen, wenn sie bei ihrer Mission nicht aufgenommen und angehört werden, ist wohl als Belastungszeugnis im kommenden Gericht gemeint (Mk 6,11). Ob die Gerichtssituationen, in die die Jünger um Jesu willen geraten, nicht nur zum positiven Anlass eines demonstrativen Beweises (durch persönliches Einstehen) für die Zugehörigkeit zu Christus (Lk 21,13) führen, sondern auch den Obrigkeiten womöglich zu deren Belastung im kommenden Gericht des Menschensohnes werden (so versteht man oft zum Beispiel Mk 13,9), muss hier nicht entschieden werden. Es geht jedenfalls um ein Verhalten (des Einstehens) «um Jesu willen» als Beweis. Auch in Hebr 3,5 ist μαρτύριον kaum – wie freilich öfter vermutet<sup>23</sup> – ein *nomen actionis*: Mose war im Hause, das Gott erbaut hat, verlässlich als *Diener* zum *Beweis* für das, was zukünftig verkündet werden sollte, aber nicht zur (Voraus-) *Bezeugung* der künftigen Verkündigung. Es geht darum, dass Mose wie Christus zuverlässige Funktionen im Hause Gottes ausüben, Mose jedoch als «Diener» des Erbauers, Christus als dessen «Sohn».

Es behält das Nomen μαρτύριον seinen konkreten Sinn von «Beweis(mittel)» oder «Zeugnis» auch dort, wo es im direkten oder indirekten Zusammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums steht. Doch gerade dieser Zusammenhang ist oft Anlass, einen abstrakten Sinn in das Wort aus der Ziel-

<sup>21</sup> Strathmann spricht mit Recht vom «objektive(n) Charakter des Wortes» im Sinne von «Beweismittel(n) für Tatsachen» (μαρτυς κτλ., 480).

<sup>22</sup> Vgl. Ch. Burchard, *Der Jakobusbrief* (HNT 15/I), Tübingen 2000, 191.

<sup>23</sup> Vgl. E. Grässer, *An die Hebräer. Hebr 1-6* (EKK XVII/1), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1990, 157.168.

sprache hineinzulegen. Paulus zum Beispiel dankt Gott, dass die Adressaten in Korinth dadurch, dass sie in Christus Jesus sind, «reich gemacht worden sind», und zwar aufgrund des «Zeugnisses Christi», das «bei ihnen bekräftigt wurde» (I Kor 1,6). Hier wird zwar sicher auf die gemeindegründende Mission rekurriert. Aber die ist kaum mit Christi μαρτύριον denotiert, das von Gott (passivum divinum) bei oder unter den Korinthern «bekräftigt worden ist».<sup>24</sup> Das «Christuszeugnis» ist vielmehr der konkrete *Erweis*, den entweder Christus selbst erbracht hat (gen. subj.) oder (wohl besser) den Paulus und andere von Christus erbracht haben. Es geht um die charismatische und durch den Lebenswandel bezeugte Demonstration (der Wirkung) Christi (in oder an ihnen). Wenn dieses Zeugnis als gültig und wirksam bekräftigt wurde bei den Adressaten, so besteht es, wie der Kontext ausweist, in den wirkungskräftigen Charismen und dem Lebenswandel der Korinther (I Kor 1,5.7), die der künftigen «Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus» entgegensehen. Dementsprechend ist es auch Christus, der sie weiterhin «stärken wird» für den «Tag unseres Herrn Jesus Christus», so dass sie in Tadellosigkeit in diesem Gericht dastehen werden (I Kor 1,8). Letztlich ist es also die durch Gottes Zuverlässigkeit erwirkte Berufung und die in der Glaubensexistenz erwiesene (pneumatische) Gemeinschaft mit seinem Sohn, dem Herrn Jesus Christus (I Kor 1,9), an die hier die Adressaten in Korinth erinnert werden. Diese datiert seit des Absenders und seiner Mitarbeiter Mission in Korinth. Doch sie sind nur die Vermittler dessen, was sich als «Zeugnis von Christus» und damit als Wirkerweis seiner Macht darstellt. Vergleichbar ist deswegen das, was später als «Aufweis (ἀπόδειξις) des Geistes und der Kraft» (I Kor 2,4) bezeichnet wird. Auch dies wird durch das Wort oder die Predigt des Apostels vermittelt; doch die gehorsame Glaubenstreue beruht auf der «Kraft Gottes» (I Kor 2,5), die aus der Botschaft stammt, die Paulus verkündigt. Diese Konstellation wäre noch deutlicher, wenn man in I Kor 2,1 statt μυστήριον mit der nicht schlecht bezeugten varia lectio μαρτύριον liest.

Oft diskutiert worden ist II Tim 1,8: «Schäme dich nicht des Zeugnisses von unserem Herrn und auch nicht meiner, seines Gefangenen, sondern leide mit für das Evangelium gemäss der Kraft Gottes». Offenbar wird hier das «Zeugnis von unserem Herrn» (gemeint ist ja doch wohl Jesus Christus als Herr), dessen der Adressat sich nicht schämen soll, mit dem Gefangenschaftsleiden des Apostels (vgl. auch II Tim 1,12), das dessen persönliches Einstehen für den Herrn (Paulus nennt sich «sein», des Herrn, Gefangener; vgl. Phlm 1) ist, in eine Reihe gestellt. Verbunden wird dies mit der Aufforderung an Timotheus, auch selbst in Person «Übel mit zu erleiden für das Evangelium Gottes gemäss der Kraft Gottes». Das rät davon ab, das «Zeugnis von unserem

<sup>24</sup> Anders aber zum Beispiel W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 1. Teilband (EKK VII/1), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1991, 118.

Herrn» als Synonym für die Evangeliumsverkündigung zu deuten, wie das etwa in Hermann Strathmanns Artikel<sup>25</sup> und auch in neueren Auslegungen<sup>26</sup> vorgeschlagen wird. Mindestens ebenso denkbar, wenn nicht näher liegend ist, μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν als den existentiell dargebrachten Beweis «für unseren Herrn» (gen. obj.) oder auch als das durch sein existentielles Einstehen vom Herrn selbst erbrachte «Zeugnis» (gen. subj.; vgl. I Tim 2,6) zu deuten. Wenn der Apostel den Adressaten auffordert, «Übel *mit* zu erleiden für das Evangelium Gottes gemäss der Kraft Gottes», soll er sich also selbst einreihen in diese (womöglich vom Herrn begonnene und) von Paulus mit seiner Gefangenschaft (für Christus) fortgesetzte Zeugniskette. Auch wenn der intertextuelle Bezug zu Röm 1,16 unverkennbar ist, geht es doch immer um diesen Taterweis<sup>27</sup> in Person, das Zeugnis, das durch das Leben oder das Einstehen für das Evangelium abgelegt wird. Auch Röm 1,16 bezieht sich ja nicht auf ein Sich-Schämen für die *Verkündigung*, sondern für das Evangelium (als Heilsbotschaft) und seinen Inhalt. Es braucht deswegen μαρτύριον in II Tim 1,8 nicht schon unbedingt die technische Bedeutung von «Martyrium» zu haben. Doch dass das persönliche Zeugnis als in der Existenz erwiesener Beweis das Spektrum vom Einstehen vor einer feindlichen Nachbarschaft bis hin zum Einstehen vor Gericht und in ihm schliesslich bis hin zum gewaltsamen Tod durch Hinrichtung haben kann, macht deutlich, warum das Lexem μαρτύριον schliesslich ohne weitere Näherbestimmung das «Blutzeugnis» meinen kann (MPol 1,1 u.ö.). Es ist der ultimative Beweis (und nicht nur einfach das Zeugnisablegen) für Christus bzw. für das Bekenntnis zu ihm durch das Erleiden des darauf stehenden Todes. Das Leiden oder Sterben für Christus oder um seinetwillen dient als Beweis dafür oder *beweist* geradezu, dass er der Retter und der Herr ist. Das ist eben aus der Sicht der Autoren oder Adressaten unserer Texte nicht nur ein so oder so zu bewertender Akt des Bezeugens; es ist ein Beweismittel.

### III. Zum Sprachgebrauch der Substantive εὐαγγέλιον, εὐαγγέλια und εὐαγγελία

Neutrische Nomina auf -ιον sind Konkreta und legen den Gebrauch als *nomina actionis* nicht nahe. Dementsprechend bedeutet εὐαγγέλιον ausserhalb des Neuen Testaments auch nie das «Botschaften», also die Verkündigung einer

<sup>25</sup> μάρτυς κτλ. (Strathmann), 510.

<sup>26</sup> Vgl. L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief, Freiburg/Basel/Wien 1995, 34f.; A. Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (EKK XVI/1), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2003, 111ff.

<sup>27</sup> Vgl. M. Dibelius, Die Pastoralbriefe (HNT 13), vierte, ergänzte Auflage von H. Conzelmann, Tübingen 1966, 73.



Botschaft. Dafür gibt es das ebenfalls von εὐάγγελος abgeleitete Verb εὐαγγελίζεω (im NT nur selten) bzw. εὐαγγελίζεσθαι und Verbindungen von εὐαγγέλιον mit anderen Verben oder Substantiven, die die Tätigkeit der Ausrichtung der Botschaft umschreiben. Doch möglich ist zur Kennzeichnung des Akts der Verkündigung der frohen Botschaft auch das feminine Nomen εὐαγγελία. Zu beachten ist, dass ausserhalb des Neuen Testaments εὐαγγέλια, der Plural des Neutrums, auch im Sinne von «Botenlohn» oder «Botschaft», verbreiteter ist als der Singular. Eng verbunden mit dem Pluralgebrauch sind auch Syntagmen, die das Feiern der Freudenbotschaft durch ein Dankopfer an die Götter (εὐαγγέλια θύειν) beschreiben. Was die Verteilung der Lexeme in den unterschiedlichen Textcorpora (abgesehen wird hier von nachneutestamentlicher christlicher Literatur) angeht, fällt zweierlei auf. Erstens, dass der Gebrauch des Verbs, im NT insbesondere im Medium, in allen Textcorpora zu finden ist. Man trifft ihn auch dort, wo überhaupt kein Substantivgebrauch begegnet, wie das etwa im Werk von Philon von Alexandrien der Fall ist. Zweitens, dass sich im Sprachgebrauch der Septuaginta (LXX) und in dem des Neuen Testaments deutliche Unterschiede gerade hinsichtlich der Substantive finden. Denn beide überschneiden sich unterschiedlich mit dem ausserbiblischen griechisch-hellenistischen Sprachgebrauch (G-H), aber nicht miteinander. Der folgenden Tabelle, die das anschaulich darstellen soll, ist auch der Sprachgebrauch bei Josephus (Jos) hinzugefügt, der die Unterschiede zwischen LXX und NT noch deutlicher macht:

εὐαγγέλιον «Botenlohn» (Neutrum Singular)	εὐαγγέλιον «Botschaft» (Neutrum Singular)	εὐαγγελία «Verkündigung einer Botschaft» (Femininum Singular)	εὐαγγέλια «Botenlohn» (Neutrum Plural)	εὐαγγέλια «Botschaft» (Neutrum Plural)	εὐαγγέλια in Verbindung mit Opferterminologie
G-H	G-H, NT, Jos	LXX, Jos	G-H, LXX	G-H, Jos	G-H, Jos

Während also der Singular εὐαγγέλιον im Sinne von «Botenlohn» und der Plural εὐαγγέλια im Sinne von «Botschaft» nur im ausserbiblischen Sprachgebrauch sich finden, ist das Femininum εὐαγγελία im Sinn von «Verkündigung einer Botschaft» nur in der Septuaginta (vgl. II Sam 18,20.22.25.27; II Kön 7,9 LXX) und einmal bei Josephus (Ant 18, 229) bezeugt. Umgekehrt findet sich der neutrische Singular εὐαγγέλιον im Sinn von «Botschaft» nicht in der Septuaginta, sonst aber überall und im Neuen Testament sogar exklusiv. Was den Singular εὐαγγέλιον bzw. den Plural εὐαγγέλια im Sinn von «Botenlohn» angeht, so ist dieser Sprachgebrauch nur ausserhalb des Neuen Testaments und von Josephus und auch nur ein einziges Mal in der Septuaginta (II Sam 4,10 LXX) belegt. Die zweite Stelle, an der der hebräische Text das Substantiv מַשְׂכָּל im Sinn von «Botenlohn» enthält, wird in der Septuaginta mit εὐαγγελία εἰς ὄφελειαν (II Sam 18,22 LXX) umschrieben, also «Verkündigung einer guten Botschaft, die von Nutzen» für den Boten ist.<sup>28</sup> Schliesslich findet sich der Plural des Neutrums in der Verbindung mit der Vorstellung von Opfern an die Gottheiten nur ausserhalb von LXX und NT, aber auch bei Josephus.

Das Auffälligste an dieser Verteilung im Sprachgebrauch der Nomina ist, dass in keinem der Textcorpora das gesamte Spektrum vorhanden ist. Wenn in der Septuaginta der Gebrauch des Verbs und im Blick auf die Substantive das sonst nur einmal bei Josephus begegnende feminine εὐαγγελία vorherrscht, während bis auf eine eindeutig den Botenlohn bezeichnende Ausnahme das neutrische Nomen im Singular wie im Plural fehlt, so liegt durchaus nahe, darin eine Vermeidung dieser Substantive als Übersetzungsvokabeln für בשרה zu sehen. Dieses könnte darin seinen Grund haben, dass im üblichen hellenistischen Sprachgebrauch für das Neutrum (im Plural) immer auch der Bedeutungshorizont der Darbringung von Dankopfern an die Götter aus Anlass einer Freudenbotschaft präsent ist. Auch andernorts ist ja feststellbar, dass bestimmte Übersetzungsvokabeln in der Septuaginta gemieden werden, wenn sie mit einem idolatrischen Kontext fest verbunden sind. Doch da dieser idolatrische Zusammenhang allein für den Plural des neutrischen Substantivs gilt, könnte das auch zusätzliches Licht auf den ausschließlichen Singulargebrauch im Neuen Testament werfen. Doch ausschlaggebend für den Sprachgebrauch im Neuen Testament dürfte sein, dass sich in ihm mit εὐαγγέλιον immer eine bekannte und bestimmte, auf Gottes endzeitliches Handeln in seinem Sohn Jesus Christus bezogene Heilsbotschaft verbindet, weswegen das Substantiv auch ohne jegliche Näherbestimmung des Inhalts absolut gebraucht werden kann, während der griechisch-hellenistische Sprachgebrauch komplex ist und ganz unterschiedliche, jeweils zu spezifizierende gute Botschaften meint.

#### IV. Ist εὐαγγέλιον ein *nomen actionis* bei Paulus?

Vom ausserneutestamentlichen Sprachgebrauch her gibt es also keinen Hinweis darauf, dass εὐαγγέλιον die Heilsbotschaft und zugleich deren Verkündigung oder Ausrichtung meint. Genannt wird jedoch eine Reihe von Stellen bei Paulus, die diesen Sprachgebrauch aufweisen sollen. Zu ihnen zählen vor allem die folgenden: Röm 1,1; 2,16; 10,16; 15,19; I Kor 4,15; 9,14; II Kor 2,12; 4,3; 8,18; Phil 1,12; 2,22; 4,3.15; I Thess 1,5. Wir gehen diesen Stellen nach und prüfen, ob die Deutung des Substantivs εὐαγγέλιον als Nomen der Handlung zutreffend oder gar zwingend ist. Dabei ist zu entscheiden, ob das Nomen die Verkündigung selbst denotiert.

<sup>28</sup> Nach Schniewind, EUANGELION, 64, soll jedoch gegen die übliche Lesart in der Form, die einen femininen Singular anzeigt, auch in II Sam 18,22 LXX der neutrische Plural gelesen werden.

## 1. I Kor 9,14

Die am häufigsten genannte Stelle ist diese. Sie deklariert als rechtliche Anordnung des Herrn (Jesus), dass die, die das Evangelium proklamieren (τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλουσιν), vom Evangelium ihren Lebensunterhalt beziehen dürfen (ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν). Hier sieht man durchweg eben den doppelten Sprachgebrauch auf engstem Raum belegt. Das erste εὐαγγέλιον meint natürlich die Heilsbotschaft als Objekt des καταγγέλειν, das zweite bezeichne jedoch die *Tätigkeit* der Verkündigung, von der sich die Verkündiger ernähren dürfen.<sup>29</sup> Vorausgesetzt wird stillschweigend, dass einer aus der Heilsbotschaft selbst seinen Lebensunterhalt nicht ziehen könnte – und diese konkrete und nicht etwa eine irgendwie übertragene Bedeutung ist mit ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν gemeint.<sup>30</sup> Gerade das jedoch, dass man von der Heilsbotschaft lebt, dass sie Lohn geradezu bedeutet, ist, wie wir gesehen haben, im kulturellen Kontext traditionell vorgegeben.

Dass εὐαγγέλιον ausserhalb des Neuen Testaments geradezu den Sinn von «Botenlohn» haben kann, deutet darauf hin, dass der «enzyklopädische» Zusammenhang zwischen der Botschaft und dem Lohn fest ist. Denn auch wenn nicht davon abzusehen ist, dass das Ausrichten des Evangeliums selbstverständlich zur Botschaft gehört, und zwar womöglich auch verbunden mit Mühsal und Gefahren für den Boten, zieht er doch den Nutzen aus der *Botschaft* und ihrem guten Inhalt. Durch die Proklamation von Heil oder Glück oder von einem heilvollen Herrschaftsantritt, aber auch eines Sieges in einer Schlacht, also aufgrund der «frohen Botschaft» oder «Heilsbotschaft» und nicht einfach für die Tätigkeit der Verkündigung und vor allem nicht unabhängig vom Inhalt erhält der Bote den Lohn. Eine Unheilsbotschaft hingegen ist nicht eines Lohnes wert. Dazu zwei Beispiele: Inhalt der Heilsbotschaft kann auch der Tod eines Herrschers sein, sofern er Leid und Unterdrückung zu verantworten hat. Dementsprechend berichtet Josephus in den *Antiquitates* (XVIII 225ff.) von der Freude in Rom über den Tod des Caesar Tiberius. Diese Nachricht bleibt zwar zunächst noch unbestätigt. Doch die Römer würden, sagt Josephus, sie mit viel Geld bezahlen, wenn sie wüssten, dass sie wahr ist. Dann heisst es weiter, dass auch Herodes Agrippa, der von Tiberius in Haft gesetzt worden ist, durch seinen zu ihm rennenden Freigelassenen Marsyas davon erfährt. Der vermittelt ihm die Nachricht aus Vorsicht vor der römischen Umgebung in hebräischer Sprache und mit der Metapher: «Der Löwe ist tot». Agrippa versteht das und sagt voller Freude zu Marsyas, dass er ihm für dieses Ausrichten der Frohbotschaft Dank abstatten wolle, wenn sie sich denn als wahr erweisen werde.<sup>31</sup> Natürlich ist nicht davon abzusehen, dass der Bote die gute Botschaft überbringt. Bezahlt wird jedoch nicht einfach diese Tätigkeit der Verkündigung, sondern ihr Inhalt. Des-

<sup>29</sup> Vgl. Ch. Wolf, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 7), Berlin 1996, 196: «Von dieser ihrer Tätigkeit sollen die Verkündiger leben».

<sup>30</sup> Vgl. nur W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 2. Teilband (EKK VII/2), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1995, 309.

<sup>31</sup> Zu erwähnen ist, dass hier die einzige Stelle ist, an der Josephus das feminine Nomen (εὐαγγελία) gebraucht. Gerade dies zeigt aber, dass es nicht das Ausrichten der Botschaft an sich, sondern das Ausrichten dieser für Agrippa *guten* Botschaft ist, die das Versprechen des Gunsterweises motiviert.

wegen wird umgekehrt dann, wenn die Botschaft keine gute ist, auch keine Belohnung erwartet. Wenn sie so ambivalent für den Empfänger ist, wie sie etwa im Fall der Nachricht vom Tod Absaloms für David war, wird festgestellt, dass sie keinen Nutzen für den Boten erwarten lässt (II Sam 18,19ff.). Zwar sagt sie das Ende des Aufstands an, aber damit auch den Tod des Königssohnes. Diese Nachricht ist aber für David eine Unheilsbotschaft, weswegen sie für den Boten keine εὐαγγελία εἰς ὠφέλειαν ist.

In der «Enzyklopädie» von Modell-Autor und Modell-Leser des 1. Korintherbriefes könnte sich also mit dem *Inhalt der Botschaft* als «Heilsbotschaft» durchaus die Erwartung eines Lohns bzw. der Anspruch darauf verbinden, zumal dann, wenn der «Herr» selbst das so angeordnet hat. Doch auch wenn der 1. Korintherbrief diesen festen kulturellen Zusammenhang an unserer Stelle bei den Adressaten nicht abrufen sollte, macht doch die in Vers 13 genannte Analogie, die etwas selbstverständlich Bekanntes einführt, deutlich, dass kein Wechsel vom Konkretum zum Abstraktum angenommen werden muss. «Wisst ihr nicht, dass die, die die heiligen Sachen besorgen, auch vom Heiligtum essen, (dass) die, die regelmässig am Altar dienen, mit dem Altar teilen?» So wie die Priester (nicht zufällig benutzt Paulus für sich selbst, wie gleich noch deutlich wird, des öfteren kultische Metaphern<sup>32</sup>), die ihren Lebensunterhalt nicht einfach von ihrer *Tätigkeit*, sondern vom Heiligtum bzw. der Gemeinschaft mit ihm selbst beziehen, sofern sie buchstäblich zur Versorgung mit Nahrung Teilhaber des Tempels oder Altars sind, so hat auch der Apostel das Recht, aus *seiner* (vgl. den nächsten Abschnitt) guten *Botschaft* (und nicht einfach aus der Tätigkeit der Verkündigung) zu leben. Wenn jene sogar Teile des auf dem Altar dargebrachten Opfers nach göttlichem Recht verzehren dürfen, so hat Paulus das von Christus verbriefte Anrecht, aus der ihm von Gott anvertrauten Heilsbotschaft Nutzen zu ziehen, da sie ihren Empfängern Heil bedeutet, ja, es geradezu bringt. Dementsprechend kann Paulus auch in I Kor 9,15-18 feststellen, dass er von seinem Anrecht auf Unterhalt keinen Gebrauch gemacht hat (I Kor 9,15). Er verkündigt das Evangelium nicht für «Lohn», sondern «unentgeltlich», um sein «Recht (ἐξουσία) am Evangelium (als der Heilsbotschaft und nicht nur an deren Verkündigung) nicht auszunutzen» (I Kor 9,18). Aber dies tut er auch, um «Mitteilhaber» des Evangeliums und seiner erlösenden Kraft zu werden. Wenn mit der Heilsbotschaft auch deren Ausrichtung konnotiert ist, so ist es doch konkret die Heilsbotschaft, die denotiert wird. Sie gibt ein Recht auf Unterhalt für die, die sie als Abgesandte Christi vermitteln.

<sup>32</sup> Vgl. W. Strack, Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus (BBB 92), Weinheim 1994; weiterführend Ch. Gerber, Paulus und seine «Kinder». Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136), Berlin/New York 2005, bes. 165ff.

2. I Thess 1,5; II Kor 4,3; Röm 2,16 (vgl. Röm 16,25; II Thess 2,14)

Das Argument für die Deutung von εὐαγγέλιον als *nomen actionis* ist bei diesen Stellen die Näherbestimmung durch den Genitiv eines Possessivpronomens. Deswegen soll Paulus z.B. in II Thess 1,5 «unsere Evangeliumsverkündigung (εὐαγγέλιον ἡμῶν) bei euch»<sup>33</sup> meinen und nicht «unsere Heilsbotschaft». Vergleichbar sind die Stellen in II Kor 4,3 (deuteropaulinisch II Thess 2,14) und mit dem Genitiv eines Personalpronomens in der 1. Person Singular: Röm 2,16 und 16,25 («mein Evangelium»). Doch der Genitiv hat besseren Sinn mit der Deutung von εὐαγγέλιον als Konkretum. Denn zwar ist Gott der Autor des Evangeliums (Röm 1,1; 15,16; II Kor 11,7) und Christus bzw. der Sohn Gottes und sein endzeitlicher Herrschaftsantritt zur Rettung jedes Glaubenden sein Inhalt.<sup>34</sup> Aber es ist auch das Evangelium das des Apostels (und durch ihn auch das seiner Mitarbeitenden), weil Gott ihn zu dieser Heilsbotschaft «ausgesondert» (Röm 1,1) hat und sie ihm «anvertraut wurde» (Gal 2,7). Paulus ist Mittler der guten Botschaft von Gott über Jesus Christus, und sie vermittelt die rettende Kraft Gottes für jeden, der glaubt (Röm 1,16). Als Träger «ihrer» rettenden Heilsbotschaft sind Paulus und seine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen seit der missionarischen Erstverkündigung den Adressaten des Briefes in Thessalonich bekannt. Diese Heilsbotschaft ist aber *ihre*, des Paulus' und seiner Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, weil nur Paulus und (durch ihn und mit ihm) seine Missionsgruppe deren Vermittler gewesen sind. Darum wechselt der Römerbrief auch konsequent in die erste Person Singular (s. gleich unten). Natürlich ist Paulus von Christus zur Verkündigung des Evangeliums im Sinne der gemeindegründenden Pioniermission (εὐαγγελίζεσθαι) gesandt worden (I Kor 1,15), die allerdings nicht nur in Wortverkündigung, sondern auch im pneumatischen Taterweis besteht (vgl. nur II Thess 1,5). Doch ist die Erwählung der Adressaten und Adressatinnen (ἐκλογή) als «Geliebte von Gott» an das Evangelium der Missionsgruppe und nicht einfach an deren Predigtstätigkeit (I Thess 1,4) gebunden. Das Verhältnis der Adressaten zu Gott ist gestiftet durch die Heilsbotschaft selbst. Das ist entscheidend für die Bindung der Gemeinde an ihre Missionare. Aber nicht die Verkündigung, sondern der Gegenstand der Verkündigung, die Heilsbotschaft, entscheidet über das Verhältnis zu Gott, das die Erwählung stiftet. Deshalb dürfte I Thess 1,5 Begründung oder Explikation der Erwählung der Adressaten und Adressatinnen in Thessalonich zu Gottesgeliebten sein. Die Absender des Briefes, Paulus, Silvanus und Timotheus, begründen die Erwäh-

<sup>33</sup> T. Holtz, Der Erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1986, 41; vgl. ebd. 46.

<sup>34</sup> Dort wo der Genitiv (τοῦ) Χριστοῦ (Ἰησοῦ) angefügt wird (Röm 15,19; I Kor 9,12; II Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7), dürfte immer der Gegenstand der Heilsbotschaft (gen. obj.) gemeint sein (vgl. auch Röm 1,9: die Heilsbotschaft *über* seinen Sohn).

lung damit, dass «*unsere* Heilsbotschaft zu euch gelangt ist<sup>35</sup> (oder: sich bei euch erwiesen bzw. ereignet hat)». Es ist dieses Ankommen der Heilsbotschaft an einem Ort (vgl. dazu auch unten) und seine Wirkung, die mit der Ausrichtung des Evangeliums unlösbar verbunden ist.<sup>36</sup> Aber eben vermittelt durch die Missionare und «ihr» Evangelium kommt Gottes Heilsbotschaft bei den Adressaten und Adressatinnen an. Der Offenbarungscharakter des Evangeliums hat zunächst den Aspekt, dass diese Heilsbotschaft Paulus durch Offenbarung aufgetragen wurde: «Die Heilsbotschaft, die von *mir* verkündigt wird, ist nicht nach menschlicher Art». Sie ist auch nicht durch Tradition oder Lehre zu ihm gelangt, sondern «durch Offenbarung Jesu Christi», weswegen es auch kein «anderes Evangelium» gibt, was nämlich, sofern es anders als das des Gesandten Paulus ist, kein *Evangelium* ist (Gal 1,6ff.). Diese durch Offenbarung vermittelte Heilsbotschaft von Gott über seinen Sohn Jesus Christus bedeutet nun aber auch, dass das Evangelium auch an ihn (und seine Missionsgruppe) gebunden ist. Wenn das Evangelium deshalb an den Empfängern seine rettende Kraft erweist und die Kunde von ihrer Glaubenstreue wiederum überall erklingt, so verbreiten diese ihrerseits, «welchen Eingang wir bei euch hatten» (I Thess 1,9).<sup>37</sup> Zu diesem Offenbarungscharakter gehört zugleich, dass «*unser* Evangelium verhüllt ist bei denen, die verloren gehen» (II Kor 4,3<sup>38</sup>), während die, die durch es gerettet werden (I Kor 15,1), an seiner Kraft Anteil bekommen (Röm 1,16f.). Auch hier ist natürlich die Ausrichtung der Heilsbotschaft konnotiert, aber sie ist nicht mit dem Stichwort «Evangelium» denotiert.

Wenn der Römerbrief in 2,16 (und 16,25)<sup>39</sup> das Possessivpronomen der ersten Person Singular jeweils in der Wendung κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου gebraucht, so trägt das der Tatsache Rechnung, dass Paulus nur in diesem Brief ohne Mitabsender auftritt. Wo Mitabsender genannt werden, sind diese auch regelmässig als Mitarbeiter (genannt werden nur Männer) der gemeindegründenden Erstverkündigung bekannt und nicht selten auch diejenigen, die zwi-

<sup>35</sup> Vgl. zum γίνεσθαι εἰς im lokalen Sinne des «Kommens» oder «Gelangens zu» etwa auch Gal 3,14; II Kor 8,14 (Bauer-Aland, Wb, Sp. 319).

<sup>36</sup> II Thess 2,14 nimmt offenbar I Thess 1,4f. auf.

<sup>37</sup> Vgl. Gerber, Paulus, bes. 263ff.

<sup>38</sup> Es ist das «Evangelium von uns», die Heilsbotschaft selbst, die in ihrer rettenden Wirkung nicht zur Offenbarung oder Enthüllung (ihrer Kraft) bei den Empfängern kommt, also «verhüllt» ist, und zwar aufgrund der Blendung der Empfänger durch den «Gott dieses Äons» (II Kor 4,4). Sie haben kein Empfangs-Organ, um zu erkennen und zu glauben, da ihre Sinne blind gemacht wurden.

<sup>39</sup> Ob beide Stellen oder nur 16,25 Glossen oder spätere Zufügungen sind, ist umstritten. Die Tendenz geht dahin, 2,16 dem ursprünglichen Brieftext zuzurechnen. Ich lese Röm 2,16 wie Nestle-Aland in der 27. Aufl. Auf 16,25 nehme ich nicht Bezug. Die Sache verhält sich hier nicht anders als in 2,16, gleichviel von welcher Hand der Vers stammt.

schen Paulus und der jeweiligen Gemeinde den Kontakt auch bei Abwesenheit des Apostels hielten. Die Adressaten und Adressatinnen in Rom sind aber nicht durch Paulus missioniert worden. Wenn in 2,16 (und 16,25) also die missionarische Evangeliumsverkündigung durch Paulus gemeint wäre, so fragt sich, welche Bedeutung diese Referenz haben soll bei denen, bei denen sie nicht durch Paulus stattgefunden hat. Erinnern daran kann er sie ja nicht; und der Bezug auf die gemeindegründende Mission bei anderen gehört ebenfalls nicht zum Erfahrungsbereich aller Adressaten und Adressatinnen in Rom. Auch deswegen liegt es näher, dass der Vers sich auf den *Inhalt* des Evangeliums als Heilsbotschaft bezieht. Das dürfte auch die mit dem Akkusativ konstruierte Präposition *κατά* andeuten, die die Entsprechung meint: «gemäss (der Gestalt) meiner Heilsbotschaft». Freilich liegt genau hier für die Auslegung das Problem. Denn wie kann gemäss der Heilsbotschaft von Paulus das Richten Gottes stattfinden, wenn der Massstab, wie im Kontext eindeutig gemacht wird, die Tora bzw. die ins Herz geschriebene Tora ist?<sup>40</sup> Als Antwort leuchtet jedenfalls nicht ein, dass der Vers «die Rede vom kommenden *Endgericht* als Gegenstand der paulinischen Evangeliumsverkündigung»<sup>41</sup> kennzeichnet. Denn eines ist, dass die Offenbarung des endzeitlichen End- oder Zorngerichts Gottes die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes begleitet. Nur ergeht jedoch nur letztere mit oder in der Heilsbotschaft (ἐν αὐτῷ) als der Kraft Gottes zur Rettung (Röm 1,16b-18), während das endzeitliche göttliche Vernichtungsgericht kaum Inhalt der Heilsbotschaft sein dürfte. Ein anderes ist, dass die Heilsbotschaft eben die *Rettung* aus dem End- bzw. Zorngericht proklamiert und am Glaubenden bewirkt. Dass Gegenstand der Heilsbotschaft also das kommende Zorngericht Gottes über alle sein soll, wäre ein Widerspruch in sich. Die Rede vom kommenden Zorngericht ist nämlich eine Unheilsbotschaft – nichts weniger. Eine Heilsbotschaft kann zwar zugleich für manche keine sein oder eine ambivalente Nachricht implizieren, wenn sie, wie beim obigen Beispiel aus II Sam 18 gesehen, wohl für den Empfänger ein tatsächliches Unheil enthält. Allein so deutlich Paulus sagt, dass das endzeitliche Zorngericht keinen verschonen wird, weil alle schuldig und der Sünde verhaftet sind (Röm 3,9-20), so deutlich kommt diesem Gericht vom Himmel her ja gerade das Evangelium als Botschaft vom rettenden Heil auf der Erde zuvor. Deshalb hat das Evangelium des Paulus als Heilsbotschaft durchaus eine *Voraussetzung*, nämlich die, dass ihr Vermittler mit dem Evangelium denen, die es als Glaubende empfangen, Rettung und Leben bringt, während es den anderen jedoch Tod oder Untergang bedeutet (vgl. I Kor 1,18; II Kor

<sup>40</sup> Vgl. M. Konradt, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1Thess und 1Kor* (BZNW 117), Berlin/New York 2003, 509.

<sup>41</sup> Ebd. (Kursivierung von mir). Dabei wird als selbstverständlich der Gebrauch von εὐαγγέλιον als *nomen actionis* vorausgesetzt.

2,14ff.), weil sie eben nicht an der Rettung aus dem drohenden Zorngericht partizipieren. Und sofern eben die Botschaft von dieser Rettung an ihre Vermittler, unter denen Paulus unter den Völkern herausragt, gebunden ist, ergibt sich, dass es «seine» Botschaft ist. Wenn mithin die Aussage, dass «am Tag, wenn Gott das Verborgene der Menschen richtet entsprechend meinem Evangelium durch Christus Jesus», einen inhaltlichen Bezug zur Heilsbotschaft hat, dann dürfte dies ausschliessen, dass das in Röm 1,18 u.ö. eingeführte endzeitliche universale Zorngericht, die ὀργή (θεοῦ), im Blick ist. Gemeint sein dürfte vielmehr der (Gerichts-)Tag, an dem Gott (gemäss der Heilsbotschaft des Apostels) *durch Christus Jesus* die vor diesem Zorngericht Geretteten, die Glaubenden, richtet.<sup>42</sup> Der Mittler der Rettung, die das Evangelium proklamiert und wirkt, ist auch für die, die an ihr als Glaubende teilnehmen, der Gesalbte Jesus, der am Gerichtstag (aber für die nur, die nicht mehr dem endzeitlichen Vernichtungsgericht unterliegen) als Gottes Beauftragter und auch als der Durchforscher des Verborgenen auftritt (vgl. I Kor 4,1ff.)<sup>43</sup>, aber eben bei denen, die auch an der Rettung im Glauben teilnehmen. Vergleichbar sind darum Aussagen wie II Kor 5,10 und vor allem I Kor 1,8: am (Gerichts-) Tag unseres Herrn Jesus Christus.

Matthias Konradt hat dieses Gericht zur Unterscheidung vom universalen End- und Strafgericht Gottes über alle Menschen ein «Beurteilungsgericht»<sup>44</sup> genannt. Dass dieses – und eben nicht das universale Endgericht – auch Gegenstand der Heilsbotschaft ist, ist darum kein Widerspruch zu ihr. Denn eines ist die Rettung aus dem drohend bevorstehenden «Zorn Gottes», ein anderes, dass auch die, denen die vorher begangenen Verfehlungen vergeben und die als Glaubende gerechtmacht worden sind, noch ihr Urteil durch Christus bei dessen «Offenbarung» bzw. an seinem «Tag» erwarten. Indem Paulus also daran festhält, dass allein die Täter der Tora gerecht gesprochen werden (Röm 2,13), expliziert er in Röm 2,14f., dass dieser Grundsatz auch ohne Ansehen der Person, also auch für Nichtjuden, gilt, und zwar immer dann, wenn sie durch ihr Tun sich als solche erweisen, die sich selbst Gesetz sind bzw. denen das von der Tora geforderte Werk ins Herz geschrieben ist. Hört man hier ein Echo von Jer 31,33 (LXX: Jer 38,33), wäre die von Augu-

<sup>42</sup> Dass das «durch Christus Jesus» auf das Verb zu beziehen ist, wird oft angenommen (vgl. nur Konradt, Gericht, ebd.). Doch folgt daraus, dass das «entsprechend meinem Evangelium» diese Bestimmung Christi Jesu zum Richter hervorhebt.

<sup>43</sup> So schon B. Weiss, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 1881, 124. I Kor 4,1ff. macht deutlich, dass Christus als Erforscher des Verborgenen auch noch tätig wird bei einem «guten Gewissen». Auch deshalb liegt es nicht nahe, Röm 2,16 auf die verborgene Tätigkeit Gottes im Gewissen zu beziehen; so aber K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999, 66 (auch auf der Basis einer anderen Lesart).

<sup>44</sup> Vgl. Konradt, Gericht, bes. 473ff.



stin vor allem eröffnete Interpretation auf «Heidenchristen» naheliegend.<sup>45</sup> Das wird durch Röm 2,16 (vorausgesetzt, dass es sich nicht um eine Glosse handelt) verstärkt und findet schliesslich auch in Röm 2,25ff. Unterstützung.

### 3. I Kor 4,15

Die Metapher, die Paulus zur Kennzeichnung seiner Relation zu den Adressaten und Adressatinnen in Korinth gebraucht, nämlich dass er sie «in Christus Jesus mit dem (oder: durch das) εὐαγγέλιον gezeugt hat», verweist auf den «initiativen Akt»<sup>46</sup>, durch den dieses besondere Verhältnis hergestellt wurde. Paulus ist im Unterschied zu den vielen «Erziehern/Aufpassern» der «Vater», der *per definitionem* nur einer sein kann, und zwar aufgrund des Zeugungsaktes. Anders als an der vergleichbaren Stelle Phlm 10 (Onesimus ist das von Paulus im Gefängnis gezeugte Kind) und I Kor 4,17 (Timotheus ist das geliebte und treue Kind des Paulus) kommt es aber nicht nur auf das Vaterschaftsverhältnis an, sondern darauf, dass im Unterschied zu den späteren Erziehern Paulus der ganz am Anfang der Glaubensexistenz in Korinth stehende Erzeuger ist. Der gemeinte Initiationsakt ist sicher die Erstverkündigung bzw. die gemeindegründende Mission in Korinth durch Paulus und seine Missionsgruppe. Aber das ist nicht mit der Wendung «in Christus Jesus durch das εὐαγγέλιον» gemeint. Vielmehr sind Christus Jesus und die Heilsbotschaft an der Zeugung beteiligt, und zwar letztere eben als die wirkende Kraft bzw. die vermittelnde Ursache der Zeugung, die ohnehin ja auch in oder mit Christus Jesus geschah.

### 4. Röm 1,1; 15,19

Röm 1,1 wird nicht selten als Beleg dafür genommen, dass εὐαγγέλιον *gleichzeitig* die Heilsbotschaft wie deren Ausrichtung meint. Wenn die dreigliedrige Selbstvorstellung des Absenders als «Sklave des Gesalbten Jesus» und «berufener Apostel» in der Selbstcharakterisierung als ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ kulminiert, stellt er sich etwa nach dem Wörterbuch von Bauer-Aland in seinem Bestimmtsein «zur Ausrichtung einer frohen Botschaft» (Wb, Sp. 644) oder «zur Verkündigung d(es) Ev(angeliums)» (Wb, Sp. 255 s.v. ἀφορίζω) vor. Nach Otto Michel «erwartet man eigentlich einen Infinitiv (εἰς εὐαγγελίζεσθαι)»<sup>47</sup>. Aber da «εὐαγγέλιον bei P(au)l(u)s beides (enthält), den Akt der Verkündigung, der Proklamation selbst und den Inhalt der Frohbotschaft»<sup>48</sup>, genüge hier das Substantiv, um beides zu umschreiben. Diese Erklärung passt

<sup>45</sup> Unter den Kommentatoren ist diese Auslegung freilich nicht sehr beliebt; vgl. aber C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (ICC), Vol. I, Edinburgh 1975, 155ff.

<sup>46</sup> Gerber, Paulus, 404.

<sup>47</sup> O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen 1957, 28

<sup>48</sup> Michel, *Römer* 29.

freilich nicht gut damit zusammen, dass θεοῦ zugleich als subjektiver Genitiv gedeutet wird. Wenn εὐαγγέλιον nämlich die Tätigkeit der Verkündigung meinen sollte, müsste man, wie bei *nomina actionis* üblich, den folgenden Genitiv θεοῦ als Angabe des Objekts der Tätigkeit, hier also der Verkündigung der frohen Botschaft *über* Gott, auffassen. Dann müsste auch der folgende Relativsatz so verstanden werden, dass das Ausgesondertsein des *Paulus* zur Evangeliumsverkündigung über Gott von Gott in der Schrift vorher angekündigt wurde. Versteht man jedoch, was inhaltlich einzig möglich ist, den Genitiv θεοῦ als *genitivus subjectivus* oder *auctoris* und den folgenden Relativsatz als Aussage darüber, dass die von Gott stammende Heilsbotschaft, zu der Paulus «ausgesondert» wurde, in heiligen Schriften von Gott durch die Propheten vorher angekündigt wurde, kann εὐαγγέλιον hier nicht auch den Akt der Verkündigung, sondern nur konkret die Heilsbotschaft, die von Gott stammt, meinen.

Die Vorstellung, dass das Nomen zur gleichen Zeit sowohl ein Abstraktum wie auch ein Konkretum ist, ist also nach unserer, in den Fussstapfen von Theodor Zahn sich bewegenden Argumentation das Produkt einer Konstruktion. In der Selbstvorstellung als «*berufener* Apostel» (so sonst nur in I Kor 1,1) fasst der Absender zwar zusammen, was andernorts durch zahlreiche Näherbestimmungen (vgl. nur Gal 1,1) oder narrativ (vgl. Gal 1,11ff.) dargelegt wird, nämlich, dass er sich als vom Himmel her berufener und beauftragter Gesandter Christi versteht. Und eng verbunden damit ist die Funktion der missionarischen und gemeindegründenden Evangeliumsverkündigung unter den Völkern: das εὐαγγελιζεσθαι (vgl. nur Röm 1,14f.; 15,20; Gal 1,16). Die erläuternde Apposition *ausgesondert für das Evangelium Gottes* ist aber nicht auf seine Rolle als Gesandter oder Missionar allein bezogen, sondern erklärt, welche Stellung mit dem Sklavenverhältnis zum Gesalbten Jesus (als dem «Herrn»; vgl. Röm 1,4) und der Berufung zum Apostel verbunden ist, nämlich herausgenommen und bestimmt zu sein für das Evangelium Gottes. Das Adjektiv hebt nicht den Akt, sondern das Ergebnis, den gegenwärtig noch wirkenden Zustand hervor: Paulus ist ein *Experte des Evangeliums*, nicht nur einer seiner Verkündigung. In der LXX wird das Verb ἀφορίζω oft zur Kennzeichnung der Auswahl, Unterscheidung, Heraushebung, Separation und Bestimmung für besondere Zwecke gebraucht, nicht zuletzt im Zusammenhang des Priester- und Opferkults, aber auch im Blick auf die Rolle von Einzelnen, Gruppen oder Israel insgesamt. Auffälligerweise fehlt es aber in der LXX im Zusammenhang von Prophetenberufungen, auf die sich Paulus für seine apostolische Berufung durchaus verbunden mit dem Stichwort «aussondern» sonst als Vorbild beziehen kann (vgl. Gal 1,15<sup>49</sup>). Es schwingt in ihm jeden-

<sup>49</sup> Auch in Apg 13,2 wird das Verb *aussondern* im Zusammenhang mit der durch den göttlichen Geist bestimmten Beauftragung zur Mission gebraucht. Paulus selbst verwendet es in Gal 1,15 mit Anklang an prophetische Berufungen (Jer 1,5; Jes 49,1) ein

falls ein Unterton von (priesterlicher) Heiligung oder Weihung für etwas (einschliesslich des Gegenteils, also der Ausschliessung für bestimmte Zwecke) mit, und zwar hier nicht zufällig verbunden mit dem Evangelium als Heilsbotschaft, das «priesterlichen» Dienst verlangt (vgl. auch die kultische Metaphorik in Röm 1,9; 15,16).

Dieser dritte Aspekt in der Selbstvorstellung trägt das Achtergewicht und die Rolle, die Paulus als einer, der nicht der gemeindegründende Missionar bzw. Apostel der Adressaten in Rom ist, gleichwohl ihnen gegenüber beansprucht: Er ist für die Heilsbotschaft von Gott ausgesondert worden, also deren Mittler, auch unabhängig davon, ob er der Gemeindegründer war. Er steht mithin in einer einzigartigen Beziehung zur himmlischen Heilsbotschaft. Diese ist zwar von seiner apostolisch-missionarischen Aufgabe unter den Völkern nicht zu trennen, aber nicht unbedingt immer an Adressaten und Adressatinnen seiner missionarischen Gemeindegründungen gebunden. So deutlich darum seine Aufgabe als «Völkerapostel» (Röm 11,13) die ist zu «evangelisieren», also das Evangelium missionarisch zu verkündigen, so deutlich gilt das «nicht dort, wo Christus schon bekannt gemacht worden ist» (Röm 15,20). Deshalb war es zwar einst durchaus seine Absicht, auch in Rom zu «evangelisieren». Doch wurde er daran gehindert, und zwar gerade deswegen, weil er andernorts, wo Christus noch nicht gepredigt wurde, apostolische Mission betrieben hat (vgl. Röm 1,13-15; 15,20ff.). Aber sofern die Adressaten und Adressatinnen in Rom, auch wenn sie sich nicht seiner Mission verdanken, im Bereich der Sendung zu den Völkern sich befinden, beansprucht er sie als solche, die Teilhaber der *Sendung* zu den Völkern sind (Röm 1,5), für deren Ausrichtung nun in der Tat er der von Gott berufene «Völkerapostel» (Röm 11,13) ist.

Angelika Reichert hat mit Recht darauf hingewiesen, dass «von einem Verfasser, der sich vor den Adressaten als «ausgesondert zum Evangelium Gottes» entwirft und darin seine kommunikationseröffnende Selbstrepräsentation gipfeln lässt, ein diesbezügliches sprachliches Handeln zu erwarten (ist)». <sup>50</sup> Und in der Tat geschieht dies ja schon in dem thematischen Präludium in Röm 1,2-4 und dann vor allem im thematischen Eröffnungssatz für das Briefkorpus in Röm 1,16 selbst. Es ist das Evangelium (die Heilsbotschaft und deren Inhalt), das Paulus im Brief in seiner Bedeutung als Gottes rettende Kraft für alle, Juden und Hellenen, darlegt. Nur ist das eben nicht eine Evangeliumsverkündigung im Sinne der apostolisch-missionarischen Gemeindegründung. Angelika Reichert meint, weil sie in «der Verwendung des Ausdrucks εὐαγγέλιον in 1,1 ... beide Bedeutungskomponenten, Verkün-

zweites Mal für sich selbst: Von Mutterleib an war er von Gott ausgeschieden bzw. bestimmt oder «geweiht» worden zu dem, wozu er durch göttliche Gnade dann auch aufgrund der «Offenbarung des Gottessohnes» (gemeint sein dürfte die Auftragsvision) berufen wurde (Gal 1,15f.).

<sup>50</sup> A. Reichert, *Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik* (FRLANT 194), Göttingen 2001, 110.

digungshandeln und Verkündigungsinhalt, realisiert»<sup>51</sup> findet, dass der Verfasser nun in seinem Schreiben ein «briefliches εὐαγγελίζεσθαι»<sup>52</sup> an den Adressaten vollzieht. Gerade das widerspräche jedoch dem Respekt, den der Absender vor ihnen als schon «Berufenen für Jesus Christus», «Gottgeliebten» und «berufenen Heiligen» (Röm 1,6f.) ausdrückt, und dem, was er sich in der «Nichteinmischungsklausel» in Röm 15,20 ausdrücklich als Ehre anrechnet, nämlich kein εὐαγγελίζεσθαι dort zu üben, wo Christus schon bekannt gemacht wurde, damit er nicht auf einem fremden Fundament aufbaue. Das, was das Besondere im Verhältnis des Absenders zu den Adressaten und Adressatinnen im Brief nach Rom ist, nämlich dass Paulus nicht *ibid* Apostel ist, muss beachtet werden. Auch die (von mir früher auch geteilte) Vorstellung, dass Paulus als «Völkerapostel» gewissermassen eine überregionale apostolische Amtsautorität beansprucht, die schon von anderen gegründete Gemeinden unter den Völkern einschliesst, ist konstruiert, sofern sie nicht die Differenz beachtet, die zwischen einer Beanspruchung Roms als Teilnehmer an der Sendung zu den Völkern, also konkret einer zukünftigen Mission (in Spanien) unter der Ägide von Paulus, und einer Autoritätsbeanspruchung als Apostel besteht. Paulus reduziert sein Selbstverständnis auch nicht auf sein Apostelsein. Diese Rolle ist vielmehr, wie zuletzt Christine Gerber dargelegt hat, immer mit einer gemeindegründenden Pioniermission, eben mit dem εὐαγγελίζεσθαι, an und unter den Völkern verbunden.<sup>53</sup> Darüber hinaus und auch unabhängig davon ist er jedoch «Sklave des Gesalbten Jesus», also einer, der analog zu den Propheten oder anderen grossen Gottesdienern und -dienerinnen (Lk 1,48) Diener von Christus ist, der Gott als «Herr über alle» in der Endzeit repräsentiert.<sup>54</sup> Zu dieser Indienstnahme gehört entscheidend, dass er für Gottes Heilsbotschaft bestimmt wurde.

Bemerkenswert ist darum, wie Paulus sich gerade im Römerbriefeingang in differenzierten Rollen vorstellt. Die mit der Beschlagnahme durch Christus und für das Evangelium Gottes verbundene Berufung zum Apostel impliziert den Empfang von «Gnade» und die «Sendung zum Glaubensgehorsam unter allen Völkern» (Röm 1,5), beschränkt sich aber nicht darauf. Deshalb gibt er den Adressaten auch zu verstehen, dass er durchaus vorhatte, in Rom, der Kapitale der Völkerwelt, wie unter den übrigen Völkern eine missionarische Frucht zu gewinnen, daran aber gehindert wurde (Röm 1,13). Für diesen in der Vergangenheit gehegten Plan gibt die Asyndese in Röm 1,14f. eine Begründung. Der Plan beruhte nicht nur auf dem verpflichtenden Mandat gegenüber den Völkern, sondern auch auf eigener Geneigtheit. Auch und gerade in Rom zu «evangelisieren» ist etwas, was dem «Völkerapostel» (Röm 11,13) zukommt. Dass es dazu in Rom jedoch nicht gekommen ist, steht auf einem anderen Blatt und hat jedenfalls nichts damit zu tun, dass er sich etwa für die Heilsbotschaft schämt (Röm 1,16a).

Im Römerbrief wird vor allem auch mit der oft als seltsam empfundenen Wendung «das Evangelium Christi erfüllen» in 15,19 der Sinn eines *nomen actionis* verbunden.<sup>55</sup> Nur geht es hier sicher nicht um eine missionarische Verkündigung, die ja nach allem, was wir wissen, nicht in Jerusalem (und auch

<sup>51</sup> Reichert, Der Römerbrief, 110, Anm. 40.

<sup>52</sup> Reichert, Der Römerbrief, 144 u.ö.

<sup>53</sup> Vgl. Gerber, Paulus, 119ff.

<sup>54</sup> Vgl. Gerber, Paulus, 142ff.

<sup>55</sup> Kritisch aber etwa Haacker in seinem Kommentar: «Bedeutet πληρόω mit dem Evangelium als Objekt überhaupt «missionieren»?» (Römer, 308). Seine eigene Erklärung überzeugt jedoch nicht.

nicht in Illyrien) durch Paulus stattgefunden hat. Vielmehr dürfte das Stichwort πληρώω im Zusammenhang mit der Selbstbezeichnung als «λειτουργός des Gesalbten Jesus für die Völker» und der Beschreibung dieser Rolle als «priesterliche Verwaltung des Evangeliums (der Heilsbotschaft) Gottes» in 15,16 stehen. Dass er «das Evangelium erfüllt hat», meint dann, dass er seiner Dienstpflicht für das ihm anvertraute Evangelium in Richtung auf die Völker (vgl. Röm 1,14) im Osten des Reiches nachgekommen ist.<sup>56</sup> Röm 15,19f. ist deshalb ein gutes Beispiel dafür, dass Paulus zwischen Nomen und Verb sehr deutlich unterscheidet. In Röm 10,15f. begegnet kontextuell derselbe Wechsel vom «Verkündigen der Heilsbotschaft» (10,15; 10,16b) zur «Heilsbotschaft» selbst (10,15a). Denn es handelt sich bei der Feststellung, dass «nicht alle der Heilsbotschaft (dem Evangelium) gehorsam geworden sind», darum, dass der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Wort (bzw. seiner Offenbarung; vgl. 10,3), das die Evangeliums-Boten verkündigen oder predigen, verfehlt wurde.

#### 5. Phil 1,5.12; 2,22; 4,3.15

Hier sollen noch summarisch solche Stellen besprochen werden, die sich auf die Ausbreitung des Evangeliums als Heilsbotschaft und die missionarische Arbeit als Dienst an der Heilsbotschaft beziehen. Besonders häufig finden sich Belege dafür im Philipperbrief.

Im Briefeingang erinnert Paulus in Anrede an «eure Gemeinschaft hinsichtlich des Evangeliums vom ersten Tag an bis jetzt» (Phil 1,5). Was ist damit gemeint? Oft versteht man dies als «Teilhabe» an oder «Gemeinschaft» mit der Evangeliumsverkündigung des Paulus. Doch wenn das «Mitwirken an der Evangeliumsverkündigung»<sup>57</sup> im Blick wäre, wäre merkwürdig, dass dies «vom ersten Tag an» geschehen sein soll. Das wäre dann doch des Hyperbolischen zuviel. Dagegen spricht auch die Konstruktion mit der Präposition εἰς. Eher würde man dann die Präposition ἐν oder eine Konstruktion mit dem Genitiv erwarten. Zuzugeben ist jedoch, dass die «Verbundenheit im» oder «mit dem Evangelium»<sup>58</sup> als Heilsbotschaft auch besser mit einer Genitivkonstruktion ausgedrückt worden wäre. Näher liegt darum, dass durch den Genitiv ὑμῶν die von den Adressaten und Adressatinnen *ausgehende* Gemeinschaft mit den Absendern angezeigt wird, und zwar «in Bezug auf das Evangelium». Von eben einer solchen, von Makedonien und Achaia *hergestellten* κοινωμία bezüglich der Armen unter den Heiligen in Jerusalem, also im Sinne

<sup>56</sup> Zu dieser Bedeutung von πληρώω (auch verbunden mit λειτουργία) vgl. F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten, hg.v. E. Kießling, II. Band, Berlin 1927, s.v. πληρώω, Sp. 320f.

<sup>57</sup> Vgl. nur J. Gnllka, Der Philipperbrief (HThK X/3), Freiburg/Basel/Wien 1976, 45.

<sup>58</sup> So N. Walter in: N. Walter, E. Reimuth, P. Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thesalonicher und an Philemon (NTD 8/2), Göttingen 1998, 33.35.

einer «Besitzgemeinschaft»<sup>59</sup>, spricht Paulus bekanntlich im Zusammenhang der Kollekte Griechenlands für Jerusalem (Röm 15,26ff.; vgl. II Kor 8,4<sup>60</sup>), und zwar auch hinsichtlich einer Reziprozität in der Verpflichtung von Empfangen von «geistlichen Gütern» auf der Seite der Völker und vom Zurückerstattetbekommen «in fleischlichen Dingen» auf Seiten der Heiligen in Jerusalem. Vor allem ist davon auch in dem Abschnitt 4,10ff. im Briefschluss des Schreibens an die Philipper<sup>61</sup> die Rede, wo Paulus einerseits die empfangene Gabe «quittiert» (4,18)<sup>62</sup> und andererseits daran erinnert, dass «am Anfang des Evangeliums, als ich von Mazedonien aus aufgebrochen bin, keine Gemeinde mit mir gemeinsam eine Aufrechnung von Geben und Nehmen teilte (ἐκοινωνήσεν) als ihr allein» (Phil 4,15).<sup>63</sup> Der entscheidende Punkt in Phil 1,5 ist dann, dass die «Besitzgemeinschaft von euch» nicht einfach einen Austausch an der Heilsbotschaft, sondern «bezüglich der Heilsbotschaft» meint. Was Paulus als Gaben von den Philippern im Gefängnis durch Epaphroditus erhalten hat (Phil 4,18 bestätigt er den Empfang), ist Austausch für das Evangelium, das er ihnen vermittelte. Einen solchen Austausch gab es «vom ersten Tag an bis jetzt», da er in Haft ist. Er deutet das in Phil 4,18 auch als «Wohlgeruch, angenehmes Opfer, (das) Gott wohlgefällig (ist)», mithin in einer Kultmetaphorik, in der er seine Rolle als die eines mit Gott vermittelnden Priesters sieht (vgl. auch Röm 15,16ff.). Die Vorstellung ist also, dass Paulus, von Gott mit dem Evangelium betraut, dieses an die Philipper vermittelt, selbst Unterstützung zurück bekommt, diese aber dann auch als an Gott gerichtetes Opfer interpretiert. Der Kreislauf bzw. der Austausch bezüglich der göttlichen Heilsbotschaft wird so gewissermassen geschlossen.

Was heisst das für die Wendung «Anfang des Evangeliums» in Phil 4,15? Hier jedenfalls scheint die These, dass εὐαγγέλιον immer ein Konkretum ist, zu scheitern. Denn zwar blickt Paulus nicht auf den «Anfang der Evangeliumsverkündigung» in Philippi, aber auch nicht auf den Anfang seiner Evangeliumsverkündigung überhaupt, sondern auf die Zeit, da er von Mazedonien aus aufgebrochen ist. Denn am besten übersetzt man doch etwa so: «Ihr wisst aber, gerade<sup>64</sup> ihr, ihr Philipper, dass zu Anfang<sup>65</sup> des Evangeliums, da ich von

<sup>59</sup> Vgl. auch die Belege dafür bei Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, s.v. κοινωμία, Sp. 815.

<sup>60</sup> Hier werden freilich jeweils die Empfänger mit der Präposition εἰς eingeführt.

<sup>61</sup> Den Zusammenhang des Proömiums mit 4,10-20 stellt auch P. Wick, Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts (BWANT 135), Stuttgart 1994, 141, heraus.

<sup>62</sup> Vgl. Wick, Der Philipperbrief, 130f.

<sup>63</sup> Dass Phil 1,5 und 4,15 die besondere Besitzgemeinschaft zwischen Paulus und den Philippern meint, hat zuletzt wieder Gerber, Paulus, 241, vertreten; vgl. Wick, Der Philipperbrief, 140f.

<sup>64</sup> Das καί ist betonend.

Mazedonien aus auszog ...». Zu dieser Zeit, in der er in einem Austauschverhältnis mit den Philippern stand, und zwar mit ihnen als der einzigen Gemeinde, kann nun kaum das gehören, was in 4,16 erwähnt wird. Die Unterstützungsbeiträge der Philipper, die ihn *auch* in Thessalonich das eine oder andere Mal erreicht haben, beziehen sich ja noch auf die Zeit in Mazedonien. Dann liegt aber so etwas wie eine nachträgliche Vervollständigung der Aufzählung der ihm gesandten Gaben vor.<sup>65</sup> Phil 4,15 bezieht sich jedoch schon zeitlich auf die Missionsarbeit ausserhalb und ausgehend von Mazedonien, also wohl auf die Pioniermission in Achaia. Es wird ja auch in II Kor 11,9 eine Unterstützung aus Mazedonien erwähnt, die ihn in Korinth erreichte. Nur heisst das nicht zwingend, dass «zu Anfang des Evangeliums» den Anfang der Missionsarbeit denotiert, auch wenn die Wendung ihn konnotiert. Vielmehr denkt Paulus, wie oft bemerkt, offenbar auch (auch!) in Missionsgebieten, die nach römischen Provinzen abgesteckt werden. Mit dem Wechsel von Mazedonien in eine neue römische Provinz, Achaia, bringt Paulus eben auch die Heilsbotschaft, die mit ihm kommt, dorthin. Damit aber beginnt auch der oben genannte Kreislauf, der sich jedoch auch ohne den für das Verhältnis zu Philippi charakteristischen «Besitzaustausch» vollziehen kann. Die gebiets- oder provinzwweise Ausbreitung der Mission bedeutet für Paulus vor allem, dass das Evangelium als rettende Heilsbotschaft an einem Ort und zu einer Zeit ankommt und wirkt (vgl. oben zu I Thess 1,5ff. und noch II Kor 2,12), wo Christi Name eben noch nicht bekannt gemacht worden ist (vgl. Röm 15,20). Dementsprechend kann Paulus in II Kor 10,12ff. diejenigen als «masslos» und «grenzenlos» kritisieren, die sich nicht an den ihnen von Gott gesetzten Kanon halten. Dies aber bedeutet im Blick auf Korinth und Paulus, dass er zuerst dort hingelangt ist (V. 13) und dass er (mit seiner Missionsgruppe) «bis zu euch», den Korinthern, «mit dem Evangelium des Gesalbten gekommen» (V. 14) ist. Und natürlich impliziert das, dass er die korinthische Gemeinde missionarisch gegründet hat. Aber im Vordergrund der Argumentation steht, dass mit Paulus die Heilsbotschaft zum ersten Mal nach Korinth gekommen ist.

Umgekehrt kann darum sogar auch der Umstand, dass Paulus im Gefängnis ist, bedeuten, dass es dadurch «eher zu einem Fortschreiten des Evangeliums gekommen ist» (Phil 1,12). Man sollte hier nicht vorschnell eintragen, dass ihm die Gefangenschaft Gelegenheit gab, missionarischen Erfolg zu haben, wie etwa im Fall des Onesimus, der sein «Kind» ist, das er «in seinen Fesseln gezeugt hat» (Phlm 10). Zunächst erläutert Phil 1,13 den Fortgang damit, dass seine «Fesseln in Christus bekannt geworden sind im ganzen Prätorium

<sup>65</sup> Das ἐν ἀρχῇ dürfte zusammen mit dem folgenden ὅτε-Satz schlicht meinen: Zu Beginn, als.

<sup>66</sup> Darauf weist auch das καί hin. Es dürfte hier eine Ellipse vorliegen: Nicht zu vergessen, dass ich auch, als ich in Thessalonich war ...

und bei allen übrigen». Gnilka deutet das mit Recht so, dass Pauli Haft nach gewisser Zeit endlich öffentlich, nämlich Teil eines Gerichtsverfahrens wurde, das ihm Gelegenheit gab zur öffentlichen «Apologie» und «Bekräftigung» der Heilsbotschaft (Phil 1,7.16). Wenn dieses Bekanntwerden seiner Fesseln «in Christus» geschah, so ist das dem vergleichbar, dass er nach Troas bezüglich der Heilsbotschaft über Christus gekommen ist und ihm «Türen geöffnet wurden im Herrn» (II Kor 2,12).<sup>67</sup> Das Fortschreiten des Evangeliums als Heilsbotschaft besteht hier also gerade darin, dass Paulus als dessen Träger und Vermittler öffentlich auftritt als solcher; denn das Evangelium kann kaum inhaltlich anwachsen.<sup>68</sup> Das ist kaum Evangeliumsverkündigung. Dieser Sinn verbindet sich streng genommen auch nicht mit der folgenden Erläuterung in Phil 1,14 und mit den daran anschliessenden Versen. Hier redet Paulus vom «furchtlosen Sagen des Wortes» bzw. der öffentlichen Verkündigung Christi. Dass das öffentliche Eintreten für Christus als den von Gott erhöhten Herrn im Himmel auch missionarische Absicht haben kann und soll, soll nicht ausgeschlossen werden. Entscheidend ist jedoch, dass Christus als dieser Herr öffentlich bekannt wird, und zwar im doppelten Sinne des Wortes. Der Fortschritt, der nach Phil 1,25 im Glauben stattfindet, findet nach Phil 1,12 in der Herstellung einer grösseren und geradezu forensischen Öffentlichkeit für das Evangelium in der Person des Paulus statt.

Zwischen Denotation und Konnotation unterscheiden muss man schliesslich auch in Phil 2,22; 4,3 und II Kor 8,18: Timotheus hat nach Phil 2,22 mit dem Apostel wie ein Kind mit dem Vater «an der Heilsbotschaft Dienst geleistet» und nicht einfach nur an der Verkündigung derselben. Phil 4,3 werden Euodia und Syntyche und II Kor 8,18 der Begleiter von Titus nicht einfach als Mitarbeiter an der missionarischen Verkündigungsarbeit gekennzeichnet, auch wenn sie das natürlich sind. Doch Euodia und Syntyche haben mit Paulus und anderen zusammen wegen der Heilsbotschaft (und nicht einfach nur wegen der Verkündigung) gekämpft. Und das Lob des Begleiters von Titus ergeht wegen der Heilsbotschaft (und nicht einfach nur wegen der Verkündigung) durch alle Gemeinden.

#### V. Kurzes Fazit

Das Lexem εὐαγγέλιον versteht man entsprechend der griechischen Wortbildung auch im paulinischen Sprachgebrauch immer als Konkretum. Die Auffassung, wonach es an bestimmten Stellen ein *nomen actionis* sein und also die

<sup>67</sup> Vgl. Gnilka, Der Philipperbrief, 56f. Die klassische andere Lesart, wonach bekannt wurde, dass Paulus «als Christ» die Fesseln trägt, findet sich etwa bei Walter, Die Briefe an die Philipper, 37f.

<sup>68</sup> Vgl. auch Wick, Der Philipperbrief, 86.



Tätigkeit der Verkündigung bezeichnen soll, beruht auf einer Eintragung aus dem konnotativen Umfeld des Lexems und/oder der exegetischen Zielsprache. Zugleich wird dabei ein Bild von Paulus wirksam, das Aspekte der paulinischen Selbstdarstellung ausblendet, die nicht zuletzt im Römerbrief in den Vordergrund treten. Insbesondere reduziert es das Verhältnis, das Paulus von sich zu Christus und zu Gott und damit zum εὐαγγέλιον entwirft, auf die missionarische Gründungsarbeit, das εὐαγγελίζεσθαι, und die «Nacharbeit». Das Evangelium, für das Paulus sich durch Gott bestimmt sieht, ist Teil einer Sendung, für die Paulus der von Gott letztlich verantwortliche Beauftragte ist. Auch die Gemeinden, für die er nicht der Apostel und Gemeindegründer ist, sind Teil der Sendung, sofern sie unter den Völkern sich befinden. Die Bindung von Paulus an Gott und Christus vermittelt sich über das Evangelium. Sie bezieht sich auf eine Sendung zu den Völkern, an der auch Gemeinden aus oder unter den Völkern teilnehmen, die nicht selbst Objekt seiner missionarischen Verkündigung waren. Das Evangelium, die Heilsbotschaft, für die er «ausgesondert» worden ist, ist in der Sendung zu den Völkern auszurichten, aber nicht dasselbe wie deren Ausrichtung.

### *Abstract*

The Greek word εὐαγγέλιον is usually understood to mean the message and its content or the wording of the gospel in Paul's letters. Sometimes, though, it denotes the proclamation of this message. Although Greek nouns ending with -ιον are not abstract nouns or nomina actionis, Paul – according to some scholars – is supposed to have used εὐαγγέλιον in certain places to indicate the action of preaching the gospel. However, in Paul's usage the word does not always denote the message and its content. There are certain contextual verbs or nouns used in connection with εὐαγγέλιον that necessarily imply that it is being employed as the object of an action (of preaching). The reading of εὐαγγέλιον as an abstract noun was especially influenced by the image of Paul as a missionary (apostle) who was preaching the gospel in order to found communities of Christ. The article explains that Paul's relation to the gospel is to be distinguished from his preaching of it. It argues that when Paul is called the «apostle by God's calling» this does not only mean that he is called upon to preach the gospel as a missionary, but that he is set apart for the gospel itself (Rom 1:1).

*Ekkehard W. Stegemann, Basel*