

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	69 (2013)
Heft:	4
Artikel:	Philippi und Jerusalem : sind Phil 3, 20 und Gal 4, 24-26 politische oder ethische Texte?
Autor:	Wischmeyer, Oda
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877668

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Philippi und Jerusalem

Sind Phil 3,20 und Gal 4,24-26 politische oder ethische Texte?

Ungemessen ist die Fülle des Lichtes, das sich, von Jahr zu Jahr zunehmend, über die griechischen, kleinasiatischen und syrischen Großstädte des Neuen Testaments ergießt, das eigentliche Missionsgebiet des Urchristentums erhelltend ... wer das alles geschaut ... hat, der wird ... ein Bleibendes besitzen: die Erkenntnis von der Großartigkeit jener «Welt», von der ein Paulus zu sagen gewagt hat, sie sei im Vergehen: War dies Wort eines Handwerkermissionars vom ohnmächtigen Neid des Ausgeschlossenen diktiert, oder kam es aus dem Bewußtsein einer selbst dieser Welt überlegenen Kraft?¹

In bewundernswerter Klarsicht hat Adolf Deissmann, einer der Pioniere frühchristlicher Religions-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte, das spannungsvolle Verhältnis zwischen den sozialen und politischen *Rahmenbedingungen* der Mission des Paulus und seiner *eigenen* religiösen Weltsicht formuliert. Die gegenwärtige kontextuelle Paulusforschung dagegen geht grundsätzlich von Beziehungen, Interdependenzen und Koinzidenzen zwischen den allgemeinen politischen Bedingungen der Prinzipatszeit, der Verfassung der kleinasiatischen und griechischen Städte, den kommunitären und kommunikativen Strukturen der frühchristlichen Gemeinden und den paulinischen Briefen aus, arbeitet aber im Hinblick auf den römischen Staat und die Rolle des *princeps* auch mit einem politischen Konfrontationsmodell. In diesem Zusammenhang wird in der exegetischen Literatur häufig auf Phil 3,20 und Gal 4,25f. verwiesen – zwei prominente Paulustexte, die politische Interpretationen geradezu herauszufordern scheinen. Doch wird eine solche Deutung der Komplexität der Wechselwirkungen gerecht, die Paulus bei seiner Wahrnehmung der politischen und sozialen Bedingungen seiner Zeit und bei der Konzeption seiner eigenen Gemeinden geleitet haben?

Diese Frage leitet die folgenden Überlegungen, deren Absicht es ist, Phil 3,20 und Gal 4,25f. von der Distanz her zu interpretieren, auf die Deissmann

¹ A. Deissmann: Licht vom Osten, Tübingen 1923, 240f. – Der Beitrag ist Ekkehard W. Stegemann gewidmet, der selbst gewichtige Untersuchungen zur frühchristlichen Sozialgeschichte sowie zu neuen *readings* der Paulusbriefe beigesteuert hat.

hingewiesen hat: Es handelt sich – so werde ich argumentieren – weder um allgemein-politische noch der Stadt-Thematik gewidmete, sondern um ethische Texte, mit denen Paulus das eigene Ethos seiner christusbekennenden Gemeinden entwickeln und stärken will. Bei meiner Interpretation nehme ich im kritischen Dialog auf drei benachbarte aktuelle Bereiche der Paulusforschung Bezug: *erstens* auf die politische und sozialgeschichtliche Interpretation von Phil 3,20 und Gal 4,25f., *zweitens* auf einige Aspekte der Polis²- und *drittens* der «territoriality»- bzw. «space»- oder «geographical awareness»-Forschung.³

1. Paulus und die Städte

Beginnen wir mit der Wahrnehmung der Städte. Paulus war ein Stadtmensch,⁴ und trotz seiner umfangreichen Reisen durch Syrien, Kleinasien und Griechenland, die ihn zwar über die guten römischen Strassen, dabei aber durch Gebirge, Wüsten und Flüsse führten und mit Räubern und Landbewohnern zusammenbrachten, konzentrierte er seine Wirksamkeit auf die zumeist in Küstennähe liegenden Städte, auch wenn diese für ihn ebenso gefährlich waren wie das Land (II Kor 11,26). Die Städte waren seine politische Wirklichkeit. In den Städten waren die Menschen, denen seine Sendung galt. In den Städten predigte er das *εὐαγγέλιον*, lehrte er, gründete er eigene *ἐκκλησίαι*, in den

² Vgl. zur Definition K.L. Noethlichs: Städte des Mittelmeergebietes: Entwicklung und Institutionen, in: NTAK 2, Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 116-123 (117): «Eine Stadt ist ... eine Gebietskörperschaft, bestehend aus einem eng bebauten Zentrum (der eigentlichen *civitas*) und einem dazugehörigen *territorium*, auf dem dasselbe Stadtrecht gilt. Das röm. Reich stellt sich also dar als eine flächendeckende Ansammlung einzelner Städte, insgesamt etwa 2000 zur Zeit der größten Ausdehnung ... Die röm. Zentrale vertrat eindeutig das Prinzip kommunaler Autonomie». Wichtig ist der Unterschied zwischen griechischer und römischer Stadt: «Bei den gr. *poleis* gab es keine rechtlichen Unterschiede ... [Die Römer] erfanden ein abgestuftes System verschiedener städtischer Rechtskategorien» (116). Dazu gehört der Status der *colonia*, der im Neuen Testament nur für Philippi erwähnt wird. Vgl. dazu P. Pilhofer: Antiochia und Philippi. Zwei römische Kolonien auf dem Weg des Paulus nach Spanien, in: ders.: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996-2001 (WUNT 145), Tübingen 2002, 154-165.

³ Zwei weitere Bereiche werden ebenfalls berührt, soweit sie mit Phil 3 und Gal 4 befasst sind: die umfangreiche motivgeschichtliche Forschung zum Thema der himmlischen Stadt und die Jerusalemtheologie der neutestamentlichen Schriften – letzteres ebenfalls ein Thema von E.W. Stegemann.

⁴ Vgl. den entsprechenden Beginn des Kapitels «Die urbane Umwelt des paulinischen Christentums» bei W.A. Meeks: Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993 [The First Urban Christians, London 1983], 24-110.

Städten wurde er gehört, aber auch abgewiesen, verfolgt, verhaftet, ausgewiesen. Trotzdem zeigte er keine Furcht gegenüber den Städten der hellenistisch-römischen Welt.

Die verschiedenen Stationen der paulinischen Missions- und Besuchsaufenthalte in den Städten des östlichen Mittelmeerraumes hat der Verfasser der Apostelgeschichte festgehalten. Er ist es auch, der uns das Bild von Paulus, dem *πολίτης* der «nicht unbekannten Stadt Tarsus in Kilikien» (Apg 21,39) vermittelt, der zugleich *Ῥωμαῖος* ist (Apg 16,37; 22,25.26.27.29; 23,27), ja der diese *πολιτεία* nicht erst für viel Geld erworben, sondern schon geerbt hat (Apg 22,28). Paulus wird von Lukas die doppelte Stadtbürgerschaft von Tarsus und von Rom attestiert. Über die Historizität der lukanischen Angaben ist viel gestritten worden, eine eindeutige Entscheidung wird sich weder für das tarsische noch für das römische Bürgerrecht fällen lassen.⁵ Wayne A. Meeks hat aber zurecht darauf hingewiesen, dass «der Verfasser der Apostelgeschichte ... es, ob seine Information nun auf Wahrheit oder Fiktion beruhte, immerhin für glaubhaft [hielt], dass Paulus' Vater sowohl Bürger von Tarsus als auch Bürger Roms war und dennoch seinen Sohn zum Studium bei Rabbi Gamaliel nach Jerusalem schickte».⁶ Auf jeden Fall hat sich das Leben des Paulus in Städten zwischen Tarsus, Jerusalem und Rom abgespielt. Er war in verschiedenen Städten erfolgreich – in anderen nicht – und wusste sich dort zu behaupten. Für die gegenwärtige Paulusforschung, besonders soweit sie sozialgeschichtlich geprägt ist,⁷ ist daher mit guten Gründen die lukanische Wahrnehmung der städtischen Herkunft und des städtischen Missionsfeldes des Paulus von entscheidender Bedeutung.⁸

⁵ Vgl. dazu die nüchterne und informative Zusammenstellung bei E. Ebel: Das Leben des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2012, 105–118 (Auseinandersetzung mit der Lit.). Für das Bürgerrecht argumentiert jetzt E. Weber: Das römische Bürgerrecht des Apostels Paulus, *Tyche* 27 (2012) 193–208.

⁶ Meeks: Urchristentum (Anm. 4), 83.

⁷ Vgl. besonders: Meeks: Urchristentum (Anm. 4; dort das luzide Nachwort von G. Theissen, 382–387); G. Theissen: Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979 [1989]; E.W. Stegemann und W. Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte, Stuttgart-Berlin-Köln 1995.

⁸ Vgl. die klassische Darstellung bei Meeks: Urchristentum (Anm. 4), bes. 88–110. Für die gegenwärtige, stark expandierte Forschungslage informativ der Einführungsartikel Noethlichs: Städte des Mittelmeergebietes (Anm. 2), 116–123. Dort auch die folgenden Beiträge

Sucht man bei Paulus selbst nach einem entsprechenden Echo der Erfahrungen mit Städten, findet sich nichts Derartiges. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die schwache eigene paulinische Wahrnehmung von Städten⁹ gegenüber der lukanischen Darstellung kaum Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Die folgende Aufstellung dokumentiert zunächst, dass *Paulus selbst* in seiner Korrespondenz wesentlich weniger Städte nennt als die Apostelgeschichte.

Städte, die in den Paulusbriefen genannt werden (ausser Jerusalem)

Antiochia am Orontes	Gal 2,11
Athen	I Thess 3,1 (Athenaioi Apg)
Damaskus	II Kor 11,32; Gal 1,17
Ephesus	I Kor 15,32; 16,8
Kenchreai	Röm 16,1
Korinth	I Kor 1,2; II Kor 1,1.23 (Corinthioi II Kor 6,11)
Philippi	Phil 1,1; I Thess 2,2 (Philippesioi ¹⁰ Phil 4,15)
Rom	Röm 1,7.15 (Romaioi fehlt, mehrfach in Apg)
Thessaloniki	Phil 4,16 (Thessalonikoi I Thess 1,1)
Troas	II Kor 2,12

unter: «Einzelne Städte im Profil» (127-177). Weiter D.-A. Koch: Die Städte des Paulus, in: Wischmeyer: Paulus (Anm. 5), 142-159. Koch konzentriert sich auf die *Poleis* der *Asia* und auf die *Poleis* und *Coloniae* (Philippi und Korinth) in Griechenland als auf jene Städte, in denen Paulus erfolgreich und nachhaltig gewirkt hat. Hinzu kommt Rom als seine letzte Wirkungsstätte. Jerusalem behandelt Koch nicht. – Wichtig sind die grossen Monographien zu den «paulinischen» Städten aus neutestamentlicher Sicht: A. Dauer: Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia (BBB 106), Weinheim 1996; Ch. von Brocke: Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt (WUNT 2.R. 125), Tübingen 2001; J.M. Murphy-O'Connor: St. Paul's Corinth: Text and Archaeology, Collegeville 2002; P. Trebilco: The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius (WUNT 166), Tübingen, 2004; St. Witetschek: Ephesinische Enthüllungen 1. Frühe Christen in einer antiken Grossstadt (BiTS 6), Leuven 2008. Zu Philippi s.u. (vgl. auch zahlreiche Sammelbände zu den genannten Städten). Zum Thema allg. R. von Bendemann/M. Tiwald (Hg.): Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012.

⁹ Πόλις begegnet nur Röm 16,23; II Kor 11,26.32. Vgl. dagegen die Stadt-Texte in Hebr und in Apk.

¹⁰ Vgl. dazu P. Pilhofer: Philippi. Band I. Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995, 117f. (mit Rückbezug auf W.M. Ramsay: The Philippians and Their Magistrates, JThS 1 [1900] 114-116): Philippesioi ist die Gräzisierung von Philippenses.

Städte, die nicht in den Paulusbriefen, aber in der Apostelgeschichte und in den Deutero- bzw. Tritopaulinen genannt werden (Auswahl)

Amphipolis	Lystra
Antiochia in Pisidien	Milet
Apollonia	Neapolis
Assos	Paphos
Attalia	Patara
Caesarea maritima	Perge
Beröa	Ptolemais
Derbe	Salamis
Hierapolis	Smyrna
Iconium	Tarsus
Kolossae	Tyrus
Laodicea	

Jerusalem in den Paulusbriefen¹¹

Jerusalem	Röm 15,19	Hierosolyma	Gal 1,17
	Röm 15,25		Gal 1,18
	Röm 15,26		Gal 2,1
	Röm 15,31		
	I Kor 16,3		
	Gal 4,25.26		

Im Vergleich zwischen der ersten und zweiten Städtegruppe fällt besonders auf, dass Paulus selbst nirgendwo Tarsus nennt und auch nicht auf die Städte im Lykostal verweist, die eng mit seiner Missionstätigkeit verbunden sind. In der ersten Gruppe erstaunen das völlige Desinteresse des Paulus an dem *Lob*

¹¹ Zu der unterschiedlichen Schreibweise vgl. M. Bachmann: Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums (BWANT 109), Stuttgart u.a. 1980, 13-66.

jener Städte, an deren Gemeinden er schrieb, sowie der äusserst seltene Verweis auf die wichtigen Städte selbst: auf Korinth, Philippi und Thessaloniki, aber auch auf Antiochia und Ephesus, jene Städte, in denen sich Paulus längere Zeit als Missionar und Handwerker aufhielt und die wichtige Gemeinden hatten.¹² Auch Rom wird nicht als Hauptstadt thematisiert.¹³ Dagegen wird mehrfach Jerusalem¹⁴ genannt. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass Jerusalem nur in Röm 15,19 und Gal 4,25 in thematischem, nicht nur in geographisch-biographischem Zusammenhang erwähnt wird. Trotzdem wird einzig jene Stadt, die nirgendwo als «Paulusstadt» fungiert, nämlich *Jerusalem*, anders als alle anderen Städte und vor allem als Rom, ein eigenes *Thema* für Paulus.¹⁵

Diese Diskrepanz in der Wahrnehmung der Städte zwischen Paulus und der Apostelgeschichte, die sich weder einfach sozialgeschichtlich noch biographisch erklärt, ist der Ausgangspunkt der folgenden Ausführungen, deren Ziel es nicht ist, die urchristliche Sozialgeschichte zu relativieren, sondern darauf aufmerksam zu machen, dass sich die eigene Wahrnehmung des *Paulus*, soweit wir sie aus seinen Briefen rekonstruieren können, sowohl von der Darstellung

¹² Ich kann hier nur im Vorbeigehen darauf hinweisen, dass Paulus offensichtlich missionsstrategisch in Provinzen und Landschaften dachte und sich auf territorial-politische Ordnungsbegriffe des Imperiums bezog (Röm 15,17-29); vgl. O. Wischmeyer: Die paulinische Mission als religiöse und literarische Kommunikation, in: F.W. Graf/K. Wiegandt (Hgg.): Die Anfänge des Christentums, Frankfurt/M. 2009, 90-121. Aus geographischer Perspektive: K. Magda: Paul's Territoriality and Mission Strategy. Searching for the Geographical Awareness Paradigm behind Romans (WUNT 2.R. 266), Tübingen 2009. Magda setzt sich kritisch mit J.M. Scott: Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians (WUNT 84), Tübingen 1995, auseinander.

¹³ Anders die Belege in der Apostelgeschichte. Zur Frage territorialer Konzepte in Apg vgl. Th.J. Bauer: Christliches Selbstverständnis, imperiale Propaganda und das Ziel der Geschichte, Millenium 9 (2012) 1-58. Grundlegend für das «Raum»-Konzept: C. Nicolet: Space, Geography, and Politics in the Early Roman Empire, Ann Arbor 1991.

¹⁴ Paulus erwähnt keine Studienzeit in Jerusalem!

¹⁵ Magda: Paul's Territoriality (Anm. 12), 25, weist zu Recht darauf hin, dass Jerusalem nicht im Zentrum des praktischen paulinischen Verständnisses von geographischem Raum-Territorium steht. Allerdings ist die Formulierung von Röm 15 Jerusalem-zentriert. Sie steht in deutlichem Gegensatz zu Gal 1,17. Vgl. dazu R. Jewett: Romans. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2007, 911-915 (mit Bezug auf Scott: Paul and the Nations [Anm. 12]). Jewett sieht keinen Gegensatz zwischen Röm 15,19 und Gal 1,17: Paulus denkt in Röm 15 an den Apostelkonvent.

der Apostelgeschichte¹⁶ als auch von *unserer* Wahrnehmung und Rekonstruktion *seiner* politischen Welt unterscheidet. Paulus ist es in seinen Briefen nicht um die von Deissmann eingangs beschworene Grösse der kleinasiatischen und griechischen Städte, in denen er sich aufhält, zu tun, um ihre besondere kulturelle Rolle, die beispielsweise immer wieder für Tarsus betont wird, um ihre Verwaltungs- und Bevölkerungsstruktur, oder um die Rolle Roms als *urbs* bzw. *caput mundi*¹⁷. Paulus nimmt die Städte vielmehr als Sitze der frühchristlichen *ἐκκλησία* in den Blick, und nur um diese geht es ihm. Man muss nicht bezweifeln, dass er den Unterschied zwischen Städten wie Athen und Rom und zwischen *πόλεις* und *coloniae* (Philippi, Korinth, Troas¹⁸) gekannt und unter Umständen, gerade was letztere angeht, für seine Mission benutzt hat, aber er thematisiert ihn nicht.¹⁹ Er *benutzt* die urbane Kultur der Osthälfte²⁰ des *Imperium Romanum* – was er *thematisiert*, und das heisst: was ihn beschäftigt, ist aber etwas sehr anderes, nämlich der «Wandel» «seiner» *ἐκκλησία*.

¹⁶ Vgl. die Anknüpfungsstrategien mit dem Städtelob z.B. in Athen. – Zu Jerusalem und Rom in Apg vgl. M. Bachmann: Jerusalem und Rom im lukanischen Doppelwerk. Beobachtungen zu Struktur und Aussageabsicht, in: ders.: Von Paulus zur Apokalypse – und weiter. Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zum Neuen Testament (NTOA 91), Göttingen 2011, 317-339.

¹⁷ Vgl. dazu R. Vorholt: Alle Wege führen nach Rom, in: von Bendemann/Tiwald: Das frühe Christentum (Anm. 8), 208-218. Vorholt weist darauf hin, dass «Paulus und seine Mitarbeiter ... offenkundig in den Maßstäben des römischen Imperiums» planen (215). Es geht also – verkürzt gesagt – nicht um den Ruhm Roms, sondern um die paulinische Missionsstrategie.

¹⁸ Zu den *coloniae* vgl. J.E. Stambaugh: The Ancient Roman City, Baltimore / London 1992. Zu der differenzierten Entwicklung der christlichen Gemeinden in den griechischen *coloniae* Philippi und Korinth vgl. D.-A. Koch: Christsein in Philippi und Korinth. Integration und Abgrenzung frühchristlicher Gemeinden in den römischen Provinzen Makedonien und Achaia, Neotest. 43 (2009) 334-353.

¹⁹ Methodisch bleibt es fragwürdig, die Intentionen des Paulus bei seinen Missionsreisen von Details der historischen und politischen Gegebenheiten der Stadtlandschaften im Osten des Imperiums abhängig zu machen. Zum Verhältnis des Paulus zu den Städten seiner Gemeinden vgl. auch O. Wischmeyer: Forming Identity Through Literature. The Impact of Mark for the Building of Christ-Believing Communities in the Second Half of the First Century C.E., in: E.-M. Becker/A. Runesson (Eds.): Mark and Matthew I. Comparative Readings: Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings (WUNT 271), Tübingen 2011, 355-378 (359-362).

²⁰ Und er *plant* für den ihm unbekannten Westen.

2. Das himmlische Politeuma der Gemeinde in Philippi

Zwei Texte werden immer wieder für das Thema «Paulus und die Städte» herangezogen: Phil 3,20 und Gal 4,25f. Phil 4,20 ist zudem ein Schlüsseltext im Zusammenhang der Debatte um «Paul and Politics». Ich frage zuerst, wieweit Phil 3,20 für dieses Thema herangezogen werden kann.

Im Rahmen einer seiner heftigsten polemischen Attacken²¹ gegen ungenannte Gemeindeglieder («viele») – nicht gegen gegnerische Missionare –, die so leben, dass sie «Feinde des Kreuzes Christi» sind, statuiert Paulus im Philipperbrief:

ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (Phil 3,20).

Was in unserm Zusammenhang wichtig ist, ist die Interpretation von **πολίτευμα** ἐν οὐρανοῖς. Dabei ist Folgendes zu beachten: Der Ausdruck ist als *Metapher* gesetzt, und der argumentative *Kontext* von Phil 3,20 muss berücksichtigt werden. Der Vordersatz entfaltet seine Bedeutung in der Spannung zwischen (1) dem Begriff **πολίτευμα** und (2) «den Himmeln». Diese beiden Aspekte: (1) die politische und (2) die religiöse Semantik, stellen im Kontext der genannten Polemik die Basis meiner Interpretation dar, die im Ergebnis den Text als (3) *ethischen*, nicht aber als politischen Text liest.²²

²¹ Zu dieser Polemik vgl. die breite bibliographische Dokumentation bei J. Reumann: *Philippians. A New Translation and Commentary* (The Anchor Yale Bible), New Haven / London 2008, 590.592-602. Reumann denkt für Phil 3 anscheinend an sog. judaisierende gegnerische Missionare und an libertinistische Gemeindegliederungen (vgl. bes. W. Schmithals: Die Irrlehrer des Philipperbriefes, ZThK 54 [1957] 297-341).

²² Zur Forschungsgeschichte vgl. die sehr klare Darstellung bei D. Schinkel: Die himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert (FRLANT 220), Göttingen 2007, 100-119.

(1) Πολίτευμα,²³ neutestamentliches *hapax legomenon*,²⁴ bezeichnet nicht «die Stadt» selbst, sondern das «politische Gemeinwesen», die «Verfassung» oder das «Bürgerrecht» und gehört damit, wie immer das Substantiv im konkreten Zusammenhang zu verstehen ist, zu den Grundbegriffen der griechischen Polislexik.²⁵ Die entsprechenden Lexeme πολίτης – so für Paulus in Apg 21,39 – und πολιτεία fehlen im paulinischen Lexikon, das Grundlexem πόλις selbst begegnet nur nebenbei in Röm 16,23 (auf die Tätigkeit des Erastos in Korinth bezogen) und II Kor 11,26 (Peristasenkatalog) und 32 (Damaskus), dagegen sehr oft bei den Synoptikern, in der Apostelgeschichte, im Hebräerbrief und besonders in der Offenbarung. Eine eindeutige Entscheidung zur Bedeutung von πολίτευμα lässt der Text nicht zu, da das Substantiv metaphorisch verwendet ist. Umso genauer ist der argumentative Kontext zu beachten, mit dem der Satz in antithetischer Logik (ἢμῶν γὰρ) verbunden ist.

Lukas Bormann setzt in seiner Studie über Philippi bei πολίτευμα an und formuliert in seinem Resumé: «Die Philippergemeinde fühlt sich einer anderen politischen Gemeinschaft angehörig (Phil 3,20)».²⁶ Nun wissen wir nicht, wie

²³ Grundlegend: W. Ruppel: Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus: Ph. 82 (1927) 268-277.433-454. Vgl. auch den Art. Politeuma, in: DNP 10, Stuttgart 2001, 27 (G. Thür): P. bedeutet zunächst Staatsgewalt, Regierungs- und Verfassungsform, dann bes. im Seleukiden- und Ptolemäerreich «landschaftliche Zusammenschlüsse z.B. der als Minderheiten lebenden Makedonen, Griechen, Perser und Juden, mit teilweiser Selbstverwaltung und eigener Gerichtsbarkeit». – Den Unterschied zwischen «Heimat», aus der Lutherübersetzung vertraut, und «Bürgerrecht» verdeutlicht Pilhofer: Philippi. Band I (Anm. 10), 128f. Pilhofer votiert für die Übersetzung mit «Bürgerrechts» (130). Reumann: Philippians (Anm. 21), 575-577, fasst die Bedeutung enger: «our governing civic association» (576); so schon R.S. Ascough: Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1Thessalonians (WUNT 2.R. 161), Tübingen 2003, 78. Vgl. die ausführliche Diskussion bei Schinkel: Himmlische Bürgerschaft (Anm. 22), 54-67.

²⁴ Vgl. aber Phil 1,27. Vgl. die Ausführungen Pilhofers: Philippi. Band I (Anm. 10), 136-139 zu Phil 1,27 (epigraphischer Kontext in Philippi).

²⁵ Das gilt auch in dem administrativ veränderten Rahmen der *Colonia Iulia Augusta Philippensis*. Vgl. dazu L. Bormann: Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (NT.S 78), Leiden-New York-Köln 1995, 66f.222-224, und Pilhofer: Philippi. Band I (Anm. 10), 114-134. Die beiden Arbeiten gewichten den Anteil der römischen Bevölkerung der Kolonie und die Rolle des Kaiserkultes und der imperialen Perspektive unterschiedlich (vgl. den knappen Vergleich bei Pilhofer, 47f., der sich allerdings deutlich von seiner eigenen Darstellung auf S. 114-118 unterscheidet, wo wie bei Bormann das «römische ... Milieu» der Stadt betont wird, S. 117). Insgesamt kann an der Bedeutung der römischen Bevölkerungsgruppe kein Zweifel bestehen.

²⁶ Bormann: Philippi (Anm. 25) 223.

sich die christusgläubigen Philipper fühlten und wie weit sie bereits eine klare Vorstellung davon hatten, eine eigene soziale und politische Körperschaft darzustellen. Wir können aber feststellen, dass Paulus sie wie auch seine anderen Gemeinden in der Tat als eigene Körperschaft versteht (Phil 4,15). Bormann nennt die organisatorischen und konzeptionellen Aspekte dieser Eigenorganisation und kommt zu dem weiteren Urteil, «daß hier Konkurrenz zum religiöspolitischen Programm des Prinzipates im Entstehen ist».²⁷ Auch dies ist sehr weit gegriffen, denn im fraglichen Text geht es nicht um die Regierungsform des Imperiums im 1. Jahrhundert n.Chr., sondern um Formen der Stadtverwaltung. Und selbst dabei muss offen bleiben, ob Paulus lediglich eine eigene Körperschaft *konstituiert* oder darüber hinaus auch schon eine Konkurrenz mit anderen, politisch geprägten Körperschaften *intendiert*. Direkte Hinweise auf eine solche Intention, die auf *Konflikt* und – wenn möglich – *Ersatz* der städtischen durch die neue christliche Bürgerschaft hinweist, finden sich im Philipperbrief jedenfalls nicht.

Immerhin wäre es möglich, dass Paulus in Phil 3,20 doch einen eigenen stadtpolitischen Anspruch der Gemeinschaft der christusbekennenden Philipper formulierte, um ihr eigenes körperschaftliches *standing* in der *colonia* von Philippi zu betonen. Aber auch diese Interpretation ist zweifelhaft. Die Textlogik der paulinischen Polemik von Phil 3,20 weist in eine andere Richtung. Paulus polemisiert nicht *gegen* die städtischen Organe der *colonia* und ebenso wenig *für* eine eigene Organisation. Seine Polemik richtet sich vielmehr nach innen, nämlich gegen jene schon erwähnten «Vielen», die als Feinde des Kreuzes Christi leben, «ehrlos» und «irdisch gesinnt» (3,19). Wie die von Paulus hart angegriffenen Gruppierungen in der Gemeinde zu bestimmen sind, muss hier nicht diskutiert werden.²⁸ Deutlich ist, dass Paulus primär gegen eine falsche

²⁷ A.a.O. 222.

²⁸ Zur Bedeutung der Polemik-Forschung für die Frage nach den «Gegnern des Paulus» bzw. nach unterschiedlichen Gruppierungen in den Gemeinden vgl. O. Wischmeyer/L. Scornaienchi: Einführung (zs. mit L. Scornaienchi), in: Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte, hg.v. O. Wischmeyer und L. Scornaienchi (BZNW 170), Berlin/Boston 2011, 1-14. E.-M. Becker: Polemik und Autobiographie. Ein Vorschlag zur Deutung von Phil 3,2-4a, in: Polemik in der frühchristlichen Literatur, 233-254, interpretiert die Polemik in Phil 3 autobiographisch-rhetorisch. Der autobiographische Aspekt besteht in Phil 3,20 insoweit, als Paulus auch hier die «Gegner» in explizitem Gegensatz zu seiner Person konstruiert (3,3-16: autobiographische Passage).

Ethik, ein falsches *πολιτεύεσθαι* in der Gemeinde kämpft. Das ήμῶν in 3,20 bezieht sich ja auf die ἐκκλησία der Philipper (4,15).

(2) Diese wird in der Polemik des Paulus nun auf ihre himmlische Bestimmung hin durchsichtig gemacht. «Die Himmel» – singularisch oder pluralisch – werden bei Paulus ähnlich wie *πολίτευμα* selten erwähnt.²⁹ «Himmel» ist ein Grundbegriff antiker Kosmologie wie gemeinantiker religiöser Sprache,³⁰ in frühjüdischen und neutestamentlichen Texten besonders akzentuiert in apokalyptischen Zusammenhängen verwendet.³¹ Bei Paulus findet sich diese Konnotation in I Thess 1,10 und 4,16, unter Umständen auch in der Formulierung von Röm 1,18. Für das Verständnis des Philipperbriefs ist II Kor 5,1f. von besonderem Interesse, denn hier setzt Paulus eine analoge Metapher: die Doppelmetapher (1) von «dem *Haus* (οἰκία) aus Gott», «dem nicht mit Händen gemachten ewigen *Haus in den Himmel*», das dem «irdischen Haus dieses Zeltes» entgegengesetzt ist, und (2) der «*Behausung* (οἰκητήριον) aus dem Himmel». Das Syntagma ist hier Teil eines hochkomplexen religiösen Textes (5,1-10), der am Ende in ein apokalyptisches Szenario mündet.³² Nun wird die Hausmetapher – anders als die Bürgerrechtsmetapher in Phil 3,20 – von der Exegese nicht im Zusammenhang mit der Debatte um die frühchristlichen Hauskirchen³³ und deren Strukturen gelesen, sondern von vornherein als das verstanden, was sie ist: als *Bildgeber*. Dasselbe gilt für Phil 3,20. Hier ist *πολίτευμα* Bildgeber. Beide Substantive, *πολίτευμα* und *οἰκία* bzw. *οἰκητήριον*,³⁴ werden von Paulus in derselben Weise metaphorisch verwendet, indem er sie mit dem Himmel als der Sphäre des «Herrn Jesus Christus» (Phil 3,20) in Verbindung bringt, genauer gesagt: in den Himmel verlegt und von einer himmlischen Behausung und einem himmlischen Bürgerrecht spricht.

Wofür aber setzt Paulus die ganz und gar irdischen Größen von Haus und

²⁹ Röm 1,18; 10,6; II Kor 5,1f.; 12,2; Gal 1,8; Phil 3,20; I Thess 1,10; 4,16. Vgl. Art. Himmel, in: RAC 15, Stuttgart 1989, 173-212 (A. Lumpe / H. Bietenhard).

³⁰ So in Gal 1,8 und Röm 10,6, auch II Kor 12,2.

³¹ Mk 13par. und Apk.

³² Vgl. die Offenbarungsverben in Röm 1,18 und II Kor 5,10.

³³ Zum Thema vgl. D. Horrell: From *adelphoi* to *oikos* theou: Social transformation in Pauline Christianity, JBL 120 (2001) 293-311. Zuletzt B.S. Billings: From House Church to Tenement Church: Domestic Space and the Development of Early Urban Christianity – The Example of Ephesus, JThSt 62 (2011) 541-569.

³⁴ Beides selten und unspezifisch bei Paulus, d.h. vergleichbar mit *πολίτευμα*.

Bürgerrecht ein³⁵ Πολίτευμα und οἰκία stehen in ihrer *eigentlichen* Bedeutung für materiellen und ideellen festen Besitz, für ein Zuhause, für Rechte, für bürgerliche Freiheit und Ordnung, kurz: für die Grundlagen des sicheren und geordneten städtischen Lebens eines Polisbürgers.³⁶ Eben diese Privilegien des πολίτης, Haus und Bürgerrecht, die gleichermassen statisch, nämlich als Besitz und Rechtsposition, und dynamisch, nämlich als Lebensführung, zu denken sind, werden mittels der Metapher in «die Himmel» transponiert,³⁷ damit sachlich transformiert und in strikten Gegensatz zum Irdischen (τὰ ἐπίγεια Phil 3,19; ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία II Kor 5,1) gestellt. Genau genommen handelt es sich in Phil 3,20 und II Kor 5,1 also um paradoxe Metaphern, denn «in den Himmeln» gibt es weder Bürgerrecht noch Häuser, und Paulus will nicht von neuen Strukturen und Lebensverhältnissen im Eschaton sprechen.³⁸ Mittels der paradoxa Metapher weist Paulus die Gemeindeglieder der christusbekennenden ἐκκλησίαι in Korinth und in Philippi vielmehr darauf hin, dass ihre Existenz und ihre Freiheit gerade nicht am Körper und einem irgendwie gearteten «irdischen» Bürgerstatus hängen, sondern «in den Himmeln», d.h. beim Kyrios, gegründet sind. Dort liegen ihre Sicherheit und ihre Ehre (Phil 3,21).

II Kor 5,1-10 und Phil 3,20 lassen sich also weder auf eine politische noch auf eine religiöse, d.h. transzendentale oder eschatologische Ebene reduzieren. Auch II Kor 5,1-10 hat eine starke *ethische* Intention. Dem «Wandel» im Philipperbrief entspricht das Motiv der Ehre, für Christus εὐάριστοι zu sein (II Kor 5,9³⁹) und im Endgericht zu bestehen. Als Fazit für Phil 3,20 ergibt sich: Die doppelte Dimension der christusgläubigen Gemeinde in Philippi – Sozialkörper und politische Körperschaft einerseits und Trägerin des himmlischen Bürgerrechtes andererseits – macht die Eigenart der paulinischen Argumentation in Phil 3 aus. In Phil 3,20 spricht Paulus durchaus von einer Konkurrenz, aber nicht zwischen der römischen Macht oder der Struktur der *colonia* und

³⁵ Diese Frage wird in den Kommentaren zu II Kor 5 weniger behandelt als das Problem der gleitenden Metaphorik (Leib/Zelt/Haus/Gewand). Vgl. dazu Th. Schmeller: Der zweite Brief an die Korinther (2Kor 1,1-7,4) (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 281-290.

³⁶ Insoweit trifft die Übersetzung der neueren Lutherbibel «Heimat» einen Aspekt der Metapher.

³⁷ Vgl. auch Lk 10,20 und Phil 4,3: Die Namen sind im Himmel angeschrieben (Buchmetapher).

³⁸ So der Verfasser der Johannesoffenbarung in visionärer Form.

³⁹ In II Kor 5 und 6 geht es vor allem um den Wandel des Apostels.

dem himmlischen Kyrios und seiner irdischen ἐκκλησία, sondern zwischen dem irdischen und dem himmlischen *Wandel* der Gemeindeglieder in Philippi (περιπατεῖν 3,17f. bzw. πολιτεύεσθαι 1,27), also von einer *Konkurrenz des Ethos innerhalb der Gemeinde*, das in 4,8f. noch einmal zusammengefasst wird. *Phil 3,20 ist also kein politischer Text*, sondern ein Text, der politische und religiöse *Lexik* (πολίτευμα und οὐρανοῦ) synthetisiert, um daraus eine eigene *ethische* Begrifflichkeit für die christusbekennende Gemeinde in Philippi zu schaffen. Dabei wird politisch geprägte Lexik Teil der ethischen Semantik.⁴⁰ Mit Hilfe dieser ambiguen Semantik gelingt es Paulus, seine ethische Sprache gleichzeitig konkret zu halten und theologisch zu autorisieren.⁴¹

Eine solche *ethische* Interpretation von Phil 3,20 muss sich mit der schon genannten Debatte um die faktische oder zumindest potentielle *politische* Dimension der paulinischen Aussagen auseinandersetzen, einer Debatte, die vorwiegend am Römerbrief, aber eben auch im Zusammenhang mit Phil 3,20 geführt wird.⁴² Samuel Vollenweider hat die prominente Debatte um «Paul and

⁴⁰ Der linguistische Unterschied von Lexem und seiner semantischen Setzung, von Lexematik und Semantik ist für die hier vorgetragene Interpretation entscheidend (s.u. Anm. 50).

⁴¹ Ähnlich interpretiert Koch: Christsein in Philippi und Korinth (Anm. 18), bes. 343, unter Verweis auf Schinkel: Die himmlische Bürgerschaft (Anm. 22). Schinkel weist für die Interpretation des πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς und der ἄνω κλῆσις sowie des himmlischen Jerusalem auf einen wichtigen Sachverhalt hin: Die Eschatologie der genannten Vorstellungen verselbständigt sich bei Paulus nicht, sondern dient stets der Situation der Gemeinden, sie steht also im Dienst einer kommunitären Ethik: Paulus «liegt nichts an der Ausschmückung dieses πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς in apokalyptischen Farben, sondern um die Deutung der Zukunftshoffnung von der Gegenwart her. Das was die Gemeinde im Hier und Jetzt bewegt, ist bei Paulus Dreh- und Angelpunkt seiner Verkündigung. Das politische Bürgerrecht, auf das die Menschen in Philippi stolz sind, nimmt Paulus auf durch das Motiv von der himmlischen Bürgerschaft, indem er das Irdische transzendent eine neue Bezugsgroßes einführt» (122). Ganz anders E.W. Stegemann: Zur «apokalyptischen» Konstruktion einer kollektiven Identität bei Paulus, in: ders.: Der Römerbrief: Brennpunkte der Rezeption. Aufsätze. Ausgewählt und herausgegeben von Ch. Tuor und P. Wick, Zürich 2012, 89-120 (97): Stegemann versteht das himmlische πολίτευμα nicht als Metapher, sondern im Zusammenhang eines «apokalyptische(n) Mythos».

⁴² Die politischen *readings* verstehen den Satz: «Unser Bürgerrecht ist in den Himmeln» als theologische Feststellung, ohne die Metapher und den argumentativ-polemischen Kontext zu analysieren. – Vgl. zum Thema bes. A. Standhartinger: Die paulinische Theologie im Spannungsfeld römisch-imperialer Machtpolitik. Eine neue Perspektive auf Paulus, kritisch geprüft anhand des Philipperbriefs, in: F. Schweitzer (Hg.): Religion, Politik und Gewalt (VWGTh 29), Gütersloh 2006, 364-382. Auch Standhartinger liest Phil 3,20 als politisches Votum (366).

Politics» im Philipperbrief in den grösseren Kontext der «Politischen Theologie» gestellt.⁴³ Vollenweider arbeitet mit differenzierender Begrifflichkeit. Er unterscheidet zwischen einer «kratologischen» Interpretation der Machtfrage, die er für Paulus und im Besonderen für den Philipperbrief verneint, und einer Übernahme politischen Vokabulars. Hier, im sprachlich-begrifflichen Bereich, kommt Vollenweider dann zu dem vorsichtig positiven Urteil, Paulus habe durchaus Elemente der politischen Sprache seiner Zeit aufgenommen.

Die Unterscheidungen, die Vollenweider zwischen politischer Sprache und politischen Intentionen vornimmt, müssen für interpretatorische Positionen wie die von R.A. Horsley, N. Elliott oder N.T. Wright, die den *Römerbrief* als – offene oder versteckte – politische Willenskundgebung des Paulus gegen das *imperium Romanum* lesen,⁴⁴ weiter entwickelt werden. Unterschieden werden muss nicht nur zwischen der politischen und religiösen *Lexik* einerseits und *Semantik* andererseits, d.h. der semantischen Färbung des Lexems im Textzusammenhang, sondern auch zwischen *Intention* und *Rezeption*. Episoden wie die in Apg 16,16-22, in denen Paulus vorgeworfen wird, «Ἐθη zu lehren, die römische Bürger nicht annehmen dürfen», machen deutlich, dass das Wirken des Paulus von Anfang an und stets konfrontative stadtpolitische Folgen hatte, allerdings solche, die er gerade *nicht intendierte*. Der zweite Teil der Apostelgeschichte liest sich als Kommentar zu den städtischen und allgemein-politischen Reaktionen auf die Verkündigungstätigkeit des Paulus. Infrage kann daher bei der Exegese von Phil 3,20 nicht die politische Dimension stehen, die grundsätzlich in der paulinischen *Botschaft* und in seinem *Wirken* und in dem Aufbau christusbekennender Gemeinden lag oder mindestens liegen konnte, sondern infrage steht, wieweit Paulus eine politische Dimension seiner *Texte* intendierte. Hier also sind Autorenintention und Rezeptions- sowie Wirkungsgeschichte zu unterscheiden.

Mit Hilfe dieser weiteren Differenzierung ist für Phil 3,20 als Ergebnis festzuhalten: 3,20 selbst in seinem Kontext ist kein politischer Satz, weder im Sinne der Imperiumskritik noch im Sinne der Proklamation einer eigenen Polis- bzw. Körperschaftsstruktur, die in Konkurrenz zu den Strukturen der *colonia*

⁴³ S. Vollenweider: Politische Theologie im Philipperbrief?, in: D. Sänger / U. Mell (Hg.): *Paulus und Johannes* (WUNT 198), Tübingen 2006, 457-469.

⁴⁴ Vgl. dazu E.W. Stegemann: Coexistence and Transformation: Reading the Politics of Identity in Romans in an Imperial Context, in: ders.: *Der Römerbrief* (Anm. 41), 243-266.

Iulia Augusta Philippensis entworfen wäre. Der Satz richtet sich seiner Intention nach vielmehr gegen ein falsches Verständnis von Evangelium (1,27), wie es die «Widersacher» vertreten (1,28), und ruft zu einem Wandel (περιπατεῖν) nach dem Vorbild des Paulus auf (3,17).⁴⁵ Die dabei von Paulus gewählte Lexik kann aber von vornherein von Aussenstehenden – wenn sie denn seine schriftlichen Äusserungen lasen⁴⁶ – seien es Juden oder griechische oder römische Polis-Bürger, als konkurrierender stadt-politischer oder sogar allgemein-politischer Anspruch verstanden werden.⁴⁷ Die gegenwärtigen exegetischen politischen *readings* führen diese Rezeptionslinie weiter, indem ihre Interpretation die inhärente konkurrierende und konfrontative *Potenz* des paulinischen Satzes aufdeckt. Methodisch sind also drei Ebenen des Verstehens von Phil 3,20 zu unterscheiden: (1) die Autorenintention,⁴⁸ (2) die zeitgenössischen Verstehensmodi, die die Lexik, die der Autor gewählt hat, *gegen* ihre semantische und argumentative Intention im Text lesen konnten, (3) die gegenwärtigen *readings* als Teil des Rezeptionsprozesses. Für Phil 3,20 bedeutet das: (1) Die Autorenintention zielt auf die Ethik der Gemeinde in Philippi, (2) zeitgenössische Verstehensmodi konnten einen Satz wie Phil 3,20 als Äusserung interpretieren, die gegen die jeweilige städtische Ordnung gerichtet war,⁴⁹ (3) gegenwärtige *readings* denken die lexematischen und motivischen Potentiale⁵⁰ des Satzes weiter und

⁴⁵ Daher war die ursprüngliche Lutherübersetzung: «Unser *Wandel* ist im Himmel» nicht falsch. Zum ethischen Motiv des Wandels vgl. E.-M. Becker: Mimetische Ethik im Philipperbrief, in: B. Stefaniw u.a. (Hgg.): Formen der Ethikbegründung im frühen Christentum: Metaphorische, narrative, mimetische und doxologische Ethik (Kontexte und Normen der neutestamentlichen Ethik 5), Tübingen 2014 (im Druck).

⁴⁶ Vgl. dazu die wichtigen Überlegungen von A. Standhartinger: Die paulinische Theologie (Anm. 42), 375-377. Standhartinger geht davon aus, dass Paulus in der Gefangenschaft nicht offen schreiben kann: «Der Brief ist durchgehend von Andeutungen und verhüllender Rede geprägt, die mit dem Mitwissen und Mitarbeiten der Lesenden rechnet» (382). Methodische Basis ist: J.C. Scott: Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts, New Haven/London 1990. Dieses Modell müsste sorgfältig an der Diktion und Thematik derjenigen Paulusbriefe geprüft werden, die nicht in einer Gefängnissituation entstanden sind: Findet sich hier «offene Redeweise» *in rebus politicis*?

⁴⁷ Dasselbe gilt für eine eindimensionale religiöse Interpretation, die die Intention des Satzes im spirituell-transzendenten Bereich festmacht.

⁴⁸ Diese ist für jedes Kommunikationsmodell unverzichtbar. Vgl. Art. Autorenintention, Lexikon der Bibelhermeneutik, Berlin 2009, 63-65 (H. Utzschneider, S. Döpp, C. Spoerhase, J. Meibauer).

⁴⁹ Das ist aber keineswegs zwingend, wie Cicero *De re publica*, *Somnium Scipionis* 13 zeigt. Aus *linguistischer* Sicht ist die Unterscheidung von Lexik und Semantik zentral, aus *exegeti-*

stellen diese in den Zusammenhang der Auseinandersetzungen zwischen den frühchristlichen Gruppierungen und dem *imperium Romanum* der Prinzipatszeit.

3. Das obere Jerusalem als Mutter der galatischen Christen

Jerusalemtexte spielen sowohl in der frühchristlichen Sozialgeschichte als auch in der Debatte um «Paul and Politics» eine wichtige Rolle. Ein zentraler Text in diesen Debatten ist Gal 4,24-26:

Diese [beiden Frauen] sind zwei Bundesschlüsse: der eine vom Berg Sinai, der Knechte gebiert, der ist Hagar – der Ausdruck «Hagar» aber ist der Berg Sinai in Arabien, er entspricht dem gegenwärtigen Jerusalem – es lebt nämlich mit seinen Kindern in Knechtschaft. Aber *das Jerusalem, das droben ist*, das ist die Freie, das ist unsere Mutter.⁵¹

Auf den ersten Blick handelt es sich hier in der Tat um einen Jerusalemtext, einen Text, der den Eindruck der Konkordanz bestätigt, Paulus habe die Stadt Jerusalem hervorgehoben, thematisiert und mit theologischer Bedeutung gefüllt. Eine Deutung, die die Ergebnisse der Exegese von Phil 3,20 und II Kor 5 berücksichtigt, wird diesen Eindruck aber modifizieren. Gal 4,25f. hat dieselbe Struktur wie Phil 3,20: (1) eine politische, reale Grösse, hier «Jerusalem», wird (2) mit einer himmlischen Lokalisierung, hier «oben», verbunden. Aus dieser Verbindung entsteht (3) etwas Neues, ein *Tertium*, dessen Bedeutung ich wieder als *ethisch* bestimme. Wie bei Phil 3,20 spielt auch hier nicht das *Motiv* – himmlisches Bürgerrecht und oberes Jerusalem – die entscheidende Rolle für die Interpretation, sondern die Metaphorik und die Position im *argumentativen Kontext*.

(1) Auch in Gal 4 begegnet mit der Nennung des «jetzigen» (ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ), des aus der Perspektive der Galater und des Paulus aktuellen⁵²

⁵¹ scher Sicht die Unterscheidung von Motivik und argumentativer Setzung im Kontext.

Vgl. zu diesem Vorstellungsfeld die motiv- und religionsgeschichtliche Studie von Schinkel: Die himmlische Bürgerschaft (Anm. 22), besonders 115-119. Schinkel bezieht sich ausführlich auf die materialreiche Studie von A.M. Schwemer: Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20), in: M. Hengel u.a. (Hg.): *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes* (WUNT 129), Tübingen 2000, 195-243 (ausführliche Bibliographie und Kommentierung älterer Lit.), und auf P. Söllner: Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ 25), Tübingen/Basel 1998.

⁵² M. Bachmann: Die andere Frau. Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Gal 4,21-5,1, in: ders.: *Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Paulus* (NTOA 40), Freiburg/Göttingen 1999, 126-158,

oder zeitgenössischen Jerusalem weniger als zwei Jahrzehnte vor dem 1. Jüdischen Krieg, politische Lexik. Wie kommt Paulus auf Jerusalem zu sprechen?⁵³ Es begegnet im Abschluss des grossen *Abrahamtextes*,⁵⁴ der thematisch von Gal 3,6-4,31 reicht. Gal 4,21-31 ist in der rhetorischen Gliederung von Hans-Dieter Betz der sechste Beweisgang (*probatio*) der *propositio* von 2,15-21. Es handelt sich um den «abschliessenden Schriftbeweis»,⁵⁵ in dem Paulus «mit Hilfe der allegorischen Schriftauslegung [zeigt], dass Heidenchristen wie die Galater Nachkommen von Abrahams freigeborenem Weib Sara und nicht von der Sklavin Hagar sind».⁵⁶ Ziel des Textes ist V. 31, also nicht der *Verweis* auf das obere Jerusalem, sondern der *Beweis* der Freiheit der christusbekennenden Galater vom Gesetz, speziell von der Beschneidung. Gal 4,21-31 ist also kein Jerusalem-Text, sondern gehört in den Kontext der Abrahamargumentation.

Betz weist darauf hin, dass Paulus hier, wenn er in V. 24 das Verbum ἀλληγορεῖν verwendet, typologisch⁵⁷ exegesiert, indem er «historisches Material interpretiert».⁵⁸ Das historische Material des Paulus ist der Bericht aus Gen 16,15 – Hagar gebiert Ismael – und 21,2 – Sara gebiert Isaak – sowie 21,2-13 – Isaak wird der Erbe. Abraham hatte also zwei Frauen und eine doppelte Nachkommenschaft (VV. 12f.). Die allegorische Interpretation beruht auf einer komplizierten exegetischen Tradition, die auf der Basis eines doppelten Bundes *Hagar* zuerst mit dem Sinai und dann mit dem gegenwärtigen Jerusalem verbindet,⁵⁹ während *Sara* nur mit dem «oberen Jerusalem» verbun-

detont richtig: «Während bei der Abraham-Argumentation von Kap. 3 Heilsgeschichtliches und damit auch Zurückliegendes thematisch war, wird nun ... eine Aussage über ein aktuelles Gegeneinander gemacht, in dem die Adressaten sich re-orientieren, die richtige Position finden sollen» (151).

⁵³ Vgl. die analoge Frage: Wie kommt Paulus auf Abraham zu sprechen? Vgl. dazu O. Wischmeyer: Wie kommt Abraham in den Galaterbrief? Überlegungen zu Gal 3,6-29, in: M. Bachmann/B. Kollmann (Hgg.): Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens (BThSt 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 119-163.

⁵⁴ Vgl. Wischmeyer: Abraham (Anm. 53), 121-123.

⁵⁵ H.-D. Betz: Der Galaterbrief, München 1988, 411. Die Einzelheiten des Schriftbeweises können hier nicht erörtert werden.

⁵⁶ Ebd. Siehe dazu auch den Aufsatz von Peter Wick im vorliegenden Heft: «Das himmlische Jerusalem in Gal 4,21-31 oder: Die Mutter macht den Unterschied.»

⁵⁷ Vgl. Art. *Typos/Typologie*, in: Lexikon der Bibelhermeneutik, Berlin 2009, 601-605 (M. Weigl, H.K. Nielsen, H.E. Lona, Ph. Stöllger, M. Margoni-Kögler).

⁵⁸ Betz: Galaterbrief (Anm. 55), 411.

⁵⁹ Zu dieser Gleichsetzung vgl. ausführlich Schwemer: Himmlische Stadt (Anm. 51), 198-202.

den wird.⁶⁰ Die Argumentation ist deutlich: Das Ergebnis der sechsten *probatio* findet sich in 4,31 formuliert: Analog zur *Abraham*kindschaft der christusbekennenden Galater (3,29) entnimmt Paulus seiner typologischen Genesisinterpretation abschliessend die Gewissheit, dass «wir» Kinder nicht der Magd, sondern der Freien, also *Sara*kinder sind. *Sara* wird aber anders als *Abraham* nicht namentlich genannt, da mit ihrem Namen kein theologisches Programm verbunden ist.

Typologische Auslegung von Gen 16 und 21 in Gal 4,21-26: zwei Söhne Abrahams	
Erste Frau Magd Fleischliche Zeugung	Zweite Frau Freie Zeugung gemäss Verheissung
Erster Bundesschluss Berg Sinai Hagar [Ismael] Dienende Nachkommen Gegenwärtiges Jerusalem in Knechtschaft	[Zweiter Bundesschluss] ? [Berg Zion] [Sara] ⁶¹ [Isaak], aber V. 28 Freie Nachkommen Oberes Jerusalem in Freiheit>WIR
Damals (V. 29) Fleischlich gezeugt (V. 29) Verfolger ⁶² Kinder der Magd	Jetzt (vñv V. 29) Geistlich gezeugt (V. 29) Verfolgter/Verfolgte Kinder der Freien

⁶⁰ Hieraus könnte man eine eschatologische Interpretation ableiten. Paulus benutzt aber gerade keine temporale Bestimmung!

⁶¹ Der Name fehlt im NT.

⁶² Vgl. dazu die Parallelen in Strack-Billerbeck Bd. 3, München ⁸1985, 575f.

In dieses typologische Netz ist *Jerusalem* eingezeichnet. Jerusalem ist die Stadt, die Paulus schon dreimal im Brief im Zusammenhang mit seinem autobiographischen Rückblick in den Kapiteln 1 und 2 erwähnt hat,⁶³ die Stadt, die er mehrfach besucht hat, die Stadt des Petrus, des Jakobus und des Johannes, der Säulen – aber auch in leicht kritischer Wendung derer, «die in Geltung stehen» (2,6)⁶⁴ – und des sog. Apostelkonvents, auf dem Paulus sich mit dem Typus seiner Mission behauptet und zugleich die Verpflichtung zu einer Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde übernommen hat. In seinem polemischen Schriftbeweis gegenüber den christusbekennenden Galatern, die – nach der Darstellung des Paulus – «unter dem Gesetz sein wollen» (4,21), erscheint diese Stadt Jerusalem nun als «Hagar» und damit als diejenige, «die mit ihren Kindern in Knechtschaft ist» (4,25). Von der christusbekennenden Gemeinde in Jerusalem und ihren wichtigen Mitgliedern, also der «ἐκκλησία der Jerusalemer»,⁶⁵ ist nicht die Rede, es geht um Jerusalem als jüdische Stadt und Erbin Hagars. Deutlich ist die negative Bewertung der Stadt. Wie weit in den Einzelheiten der typologischen Hagar-Reihe zeitgeschichtliche Anspielungen kodiert sind, muss offen bleiben. Ist die Knechtschaft ausser auf das Leben unter dem Gesetz (4,5) auch auf den Status der römischen Herrschaft gemünzt? Und weist Ismael auf die Verfolgung der christusbekennenden Jerusalemer Gemeinde durch die jüdischen Religionsautoritäten hin? Jedenfalls konnte Paulus dieser Stadt nicht die christusbekennende Gemeinde in Jerusalem gegenüberstellen, da diese ja ganz überwiegend aus Judenchristen bestand, sondern nur ή ἄνω Ἱερουσαλήμ, (Sara), die Freie, die wahre Mutter der christusbekennenden Galater.

(2) Hier stossen wir wieder auf religiöse Lexik. Die Wendung ή ἄνω Ἱερουσαλήμ⁶⁶ ist umstritten, *erstens* was ihre theologische Qualität angeht. Anna Maria Schwemer plädiert für eine eschatologische Interpretation: «Wenn Paulus die himmlische Stadt und das himmlische Bürgerrecht scheinbar nur rasch und nebenbei streift, so muss man doch unterstreichen, dass beide Vor-

⁶³ Es fehlt ein Hinweis auf seine Ausbildung in Jerusalem. – Vgl. zum «jetzigen» Jerusalem Schwemer: Himmlische Stadt (Anm. 51), 197.

⁶⁴ Übersetzung von Betz: Galaterbrief (Anm. 55), 178.

⁶⁵ Apg verwendet nur die lokale Bestimmung: Apg 5,11; 8,1 («Gemeinde in Jerusalem»); 11,22.

⁶⁶ Vgl. auch Phil 3,14: ή ἄνω κλῆσις und Kol 3,1-4 (τὰ ἄνω); Eph 2,19 und Diognetbrief 5,9.

stellungen ein wesentlicher Teil seiner endzeitlich-christologisch geprägten Ekklesiologie sind».⁶⁷ A.M. Schwemer hat aber das *Motiv* der ‹himmlischen Stadt› einseitig zuungunsten der *Argumentation* in Gal 4 überbetont. Es geht argumentativ weder um Ekklesiologie noch um Eschatologie, sondern um einen Schriftbeweis zugunsten des ‹Wandels in Freiheit›, den Paulus verteidigt. Peter Söllner⁶⁸ hat überzeugend nachgewiesen, dass das obere Jerusalem in Gal 4,26 keine eschatologische Grösse wie in der Offenbarung des Johannes ist, d.h. geglaubtes und ersehntes Zukunftsgut, sondern ein logisches Produkt des allegorischen Arguments der letzten *probatio* des Galaterbriefes. Paulus hat die Vorstellung *ad hoc* im Rahmen seiner schriftgelehrten Polemik gegen die sog. judaisierenden Fremdmissionare und ihre galatischen Anhänger gebildet: «Paulus kann mit Hilfe dieser antitypisch erschlossenen, nicht-christologischen (!) GröÙe die Abstammung von Sara für die galatischen Heidenchristen plausibel machen, ohne dass diese in Wirklichkeit deren leibliche Nachkommen sind»⁶⁹ – dasselbe hat er zuvor für die Abrahamskindschaft nachgewiesen. Paulus gewinnt so «ein himmlisch verortetes Beweisargument für seine beschneidungsfreie Heidenmission».⁷⁰

Dieses Ergebnis führt zu der *zweiten* Frage, die mit der Wendung des oberen Jerusalem verbunden ist: Ist Gal 4,25 antijüdisch? Diese Debatte⁷¹ kann hier nicht *in extenso* dargestellt werden. Eine Interpretation, die das «obere Jerusalem» als schriftgelehrte Metapher in einem argumentativen Kontext versteht, der gegen die sog. judaisierenden Fremdmissionare in den galatischen Gemeinden gerichtet ist, wird sich nüchtern darauf beschränken, diese *interne* Polemik zu notieren. Es geht nicht um Jerusalem, sondern um den bleibenden Verzicht auf Beschneidung⁷² von Nichtjuden, die den christusbekennenden Gemeinden beitreten. Die *Intention* des Beweisganges von Gal 4,21-31 ist nicht auf Israel und nicht gegen das Judentum gerichtet. Paulus findet vielmehr in diesem Be-

⁶⁷ Schwemer: Himmlische Stadt (Anm. 51), 236.

⁶⁸ Söllner: Jerusalem (Anm. 51), 169.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. bes. M. Bachmann: Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus (NTOA 40), Freiburg i.Ü. 1999, Vf. Bachmanns Position ist der hier vertretenen ähnlich: «Nicht der Galaterbrief selbst, vielmehr erst seine Rezeption [trägt] antijudaistische Züge», VI.

⁷² Und andere jüdische Bräuche (4,10).

weis ein letztes, starkes Schriftargument für seine *propositio* von 2,15-21, die sich gegen die Fremdmissionare richtet. Diese *probatio* beginnt mit der autobiografischen Feststellung: «Wir sind von Geburt Juden» (4,15). Die Argumentation des Paulus bewegt sich gerade in dieser letzten *probatio innerhalb* des Gesetzes und bezieht daraus ihre Autorität: *γέγραπται* (4,22). Zusammengefasst: Gal 4,21-31 ist seiner *Intention* nach weder ein Jerusalemtext noch ein antijüdischer Text, sondern ein frühchristlicher Schriftbeweis, der mit allegorisch-typologischen Mitteln arbeitet, um andere Positionen in den christusbekennenden Gemeinden in Galatien zu bekämpfen. Soweit zur *Intention* von Gal 4,25.

In dem Augenblick, in dem man nicht an die Intention des Paulus, sondern an die zeitgenössischen *Verstehensmodi*, in diesem Fall an eine jüdische Position, denkt, hat dann Betz Recht, wenn er schreibt: «Dies ist einer der schärfsten Angriffe von Paulus auf die Juden. Er zieht das Selbstverständnis der Juden nur heran, um es zu verwerfen». Denn er beansprucht faktisch den jüdischen Satz: «Jerusalem ist unsere Mutter» für die christusbekennenden Gemeinden in Galatien, die nicht jüdisch sind und mit Jerusalem nichts zu tun haben. Und es muss noch hinzugefügt werden: Das zeitgenössische Jerusalem als Sitz des religiösen Judentums wird durch die Verbindung mit Hagar und – dem ebenfalls nicht genannten – Ismael schlechtgemacht. Damit greift Paulus auch die *Basis* der sog. judaisierenden Gegner an.

(3) Allerdings geht Betz in diesem Zusammenhang nicht darauf ein, dass diese Metapher wie diejenige in Phil 3 eben weder politisch noch religiös bzw. theologisch gelesen werden will, sondern ein *Tertium* aussagt. Die Intention der letzten *probatio* gilt nämlich wieder der Lebensführung, dem *περιπατεῖν* (Gal 5,16) der christusbekennenden Galater. 5,1 nimmt das Ergebnis der *probatio* auf und konkretisiert es:

Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Steht nun fest und lasst euch nicht wieder durch das Joch der Knechtschaft bedrängen.

Im argumentativen Kontext erweist sich Gal 4,25f. damit ebenso als ethischer Satz wie Phil 3,20. Eindimensionale politische oder religiöse Deutungen beider Texte hingegen greifen zu kurz – das «semantische Universum» des Paulus ist weitaus komplexer, und seine Texte gelten dem «Wandel» seiner Gemeinden, nicht den Städten, nicht dem Imperium und nicht einem sog. Antijudaismus.

Abstract

Der Beitrag gilt Phil 3,20 und Gal 4,25f., die gegenwärtig gern politisch gelesen werden. Die These des Beitrags ist: Es handelt sich zunächst weder um allgemein-politische oder der Stadt-Thematik gewidmete, sondern um ethische Texte, mit denen Paulus das eigene Ethos seiner christusbekennenden Gemeinden entwickeln und stärken will. Bei dieser Interpretation wird kritisch auf drei benachbarte aktuelle Bereiche der Paulusforschung Bezug genommen: erstens auf die politische und sozialgeschichtliche Interpretation von Phil 3,20 und Gal 4,25f., zweitens auf einige Aspekte der Polis- und drittens der «territoriality»- bzw. «space»- oder «geographical awareness»-Forschung. Die gegenwärtigen politischen readings lassen sich als Teil der Rezeptionsgeschichte beider Paulustexte verstehen. Sie decken die inhärente konkurrierende und konfrontative Potenz der paulinischen Sätze auf.

Oda Wischmeyer, Erlangen