Daniel Röthlisberger

Hilfe und Selbsthilfe für verfolgte Christen

Eine Studie zum neutestamentlichen Ethos

Hilfe und Selbsthilfe für verfolgte Christen

Daniel Röthlisberger

Hilfe und Selbsthilfe für verfolgte Christen

Eine Studie zum neutestamentlichen Ethos

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Daniel Röthlisberger, Dr. phil., Jahrgang 1981, hat auf dem zweiten Bildungsweg in Deutschland und Belgien Theologie studiert und mit einem Stipendium der Konrad-Adenauer-Stiftung an der Universität Dortmund promoviert. Er ist Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, im Ehrenamt Vorstandsmitglied der Internationalen Informationsstelle für Religionsfreiheit (IIRF Deutschland) und der Bibliothek für Hugenottengeschichte, mehrfacher Buchautor und Referent im Bereich Religionsfreiheit.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.de abrufbar.

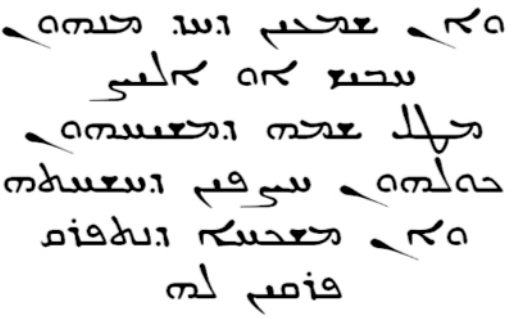
© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Gesamtgestaltung: Zacharias Bähring, Leipzig
Coverbild: Wandmalerei von Dmitry Shkolnik (*1960), Flucht aus Damaskus / Escape from Damascus, St. Paul the Apostle Orthodox Church, Dayton (Ohio, USA), © Dmitry Shkolnik
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06764-0 // eISBN (PDF) 978-3-374-06765-7
www.eva-leipzig.de



Wenn sie erfahren, dass einer von ihnen
wegen des Namens ihres Christus
im Gefängnis oder in Bedrängnis ist,
sorgen alle *Mitgläubigen* für seinen Bedarf
und versuchen ihn zu befreien.

Apologia Aristidis 15,8
(Syrische Fassung)

Transkription und Übersetzung mithilfe
von Prof. Dr. Gie Vleugels, Leuven

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Frühjahr 2017 von der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie der Technischen Universität Dortmund als Dissertation anerkannt. Ich danke allen herzlich, die zum Gelingen beigetragen haben. Besonderer Dank geht an Prof. em. Dr. Rainer Riesner: Er hat zur Grundlagenforschung in einem kaum bearbeiteten Themenfeld ermutigt. Durch seine große fachliche und soziale Kompetenz ist mein Doktorvater mir zu einem guten Lehrer und Vorbild geworden. Bester Dank gilt Prof. Dr. Karl-Heinrich Ostmeyer, ebenfalls vom Institut für Evangelische Theologie, für sachdienlichen Rat, Literaturhinweise und das Zweitgutachten. Dankbar stimmt sodann, dass die auch ökumenisch hervorragend aufgestellte Evangelische Verlagsanstalt die Studie in ihr Programm aufgenommen hat.

Von größtem Wert war außerdem die Unterstützung durch folgende Personen: Durch ihren Zuspruch, ihre Hilfe und Ausdauer hat meine Ehefrau Nadine Außerordentliches geleistet und wie unsere Kinder in vielem Abstriche machen müssen. Dem zolle ich größten Respekt und Dank. Ebenso meinen Eltern, Geschwistern und Freunden für ihre Beiträge zur Ausbildung und Promotion. Wesentlichen Anteil am Erfolg haben auch die Professoren Dr. Christof Sauer und Dr. mult. Thomas Schirrmacher. Sie bereicherten die Studie durch fachlichen Rat und eröffneten im Verbund mit Dritten interdisziplinäre Perspektiven. Für das Korrekturlesen des Manuskripts danke ich herzlich der Germanistin Elisabeth von Flüe sowie den Dres. Ekkehard Graf und Wolfgang Häde, für Computerhilfe dem Genius Stefan Fetzner. Um die Orthografie des Griechischen und Hebräischen haben sich Prof. Dr. Heinrich von Siebenthal und Henrik Homrighausen verdient gemacht. Hierfür ebenfalls herzlichen Dank.

Schwer in Worte fassen lässt sich meine Dankbarkeit der Konrad-Adenauer-Stiftung gegenüber. Ein großzügiges Stipendium und ideelle Fördermaßnahmen haben das Anfertigen der Studie zum Privileg gemacht.

Folgende christlich-humanitäre bzw. kirchliche Institutionen ermöglichten durch beträchtliche administrative und finanzielle Unterstützung mit Einzelspendern zusammen den Druck: Die Internationale Informationsstelle für Religionsfreiheit und Hilfsaktion Märtyrerkirche (beide Deutschland), Hilfe für Mensch und Kirche (Schweiz) sowie der Oberkirchenrat meiner Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Hierfür sei allen Beteiligten tief empfundener Dank. Zuletzt der größte Dank an Gott. Er schenkte Inspiration und Gelingen zur vorliegenden Arbeit – *Te Deum laudamus*.

Fluorn, Oktober 2020
Daniel Röthlisberger

Inhalt

§ **1 Einleitung** 13
1.1 Ziel und Relevanz der Studie 13
1.2 Aufbau, Methodik und Hermeneutik 18
1.3 Begriffsdefinitionen 23
1.3.1 Hilfe und Selbsthilfe 23
1.3.2 Verfolgung 25
1.3.3 Erstrezipienten 26
1.4 Formale Hinweise und Abkürzungen 27

§ **2 Bittgebet und Klagegebet** 31
2.1 Das spirituelle Wohlergehen: Das Gebet für Angefochtene und der Vorrang des Gotteswillens 32
2.1.1 Getsemani: Das Positivbeispiel Jesu 33
2.1.2 Getsemani: Das Negativbeispiel der Jünger 42
2.1.3 Jesu Fürbitte für Petrus 44
2.1.4 Standhaftigkeit in Bedrängnis und Parusieerwartung 47
2.2 Das körperliche Wohlergehen: Das Gebet bei Gefahr für Leib und Leben 56
2.2.1 Fürbitte für Paulus durch die Gemeinde in Rom 56
2.2.2 Fürbitte für Petrus durch die Jerusalemer Gemeinde 60
2.2.3 Das Gebet für die Freilassung von Gefangenen 64
2.3 Die Mission: Das Gebet für die Evangeliumsverkündigung und Konversionen 68
2.4 Recht und Gerechtigkeit: Der Klageruf der Märtyrer 68
2.5 Ergebnis 80

§ **3 Evangeliumsverkündigung und Konversionen** 85
3.1 Zur Universalität des Missions- und Taufbefehls 85
3.2 Konversionen aus dem Umfeld der Verfolger 86
3.2.1 Neutestamentliche und außerkanonische Beispiele 86
3.2.2 Epiphanien und der Auftrag zur Evangeliumsverkündigung 97
3.3 Das Gebet für die Evangeliumsverkündigung und Konversionen . 101
3.3.1 Das Gebet der Jerusalemer Gemeinde für die Evangeliumsverkündigung 101
3.3.2 Die παρρησία in der Evangeliumsverkündigung 103
3.3.3 Das Gebet von Paulus für die Konversion seiner Zuhörer . 106

3.3.4 Die Aufforderung zur Fürbitte für die Evangeliumsverkündigung . . . 107
3.4 Missionierung von Verfolgern durch Wohlverhalten und Wohltaten . . . 113
3.4.1 Christliches Zeugnis durch werbendes Wohlverhalten . . . 114
3.4.2 Christliches Zeugnis durch Wohltaten gegenüber Feinden? 122
3.5 Ergebnis . . . 134

§ **4 Materieller und psychischer Beistand** . . . 139
4.1 Beistand als göttliche Verheißung . . . 139
4.2 Beistand als Imperativ . . . 144
4.3 Beistand als Faktum . . . 147
4.3.1 Haftbedingungen im römischen Gefängniswesen . . . 148
4.3.2 Gefangenendienst: Phil 4,10–20 . . . 150
4.3.3 Gefangenendienst: Kol 4,7–18 . . . 160
4.3.4 Gefangenendienst: II Tim 4,9–22 . . . 169
4.3.5 Gefangenendienst: Haft und Romreise von Paulus . . . 180
4.3.6 Gefangenendienst: Apologien und Rechtsmittel . . . 191
4.3.7 Gefangenendienst: Beistand als Mittel symbuleutischer Argumentation . . . 191
4.3.8 Gefangenendienst: Frühe Kirche . . . 194
4.4 Beistand als Kriterium im Weltgericht . . . 198
4.5 Ergebnis . . . 210

§ **5 Flucht und Verstecken** . . . 215
5.1 Das semantische Wortfeld von »Flüchten« und »Verstecken« . . . 215
5.2 Flucht im Leben und Wirken Jesu . . . 217
5.2.1 Flucht im Konflikt mit Herodes dem Großen . . . 218
5.2.2 Flucht und Fluchtverzicht im Konflikt mit Herodes Antipas 224
5.2.3 Flucht im Konflikt mit religiösen Gegnern . . . 237
5.2.4 Fluchtverzicht des guten Hirten . . . 242
5.3 Flucht im Leben und Wirken der Apostel . . . 252
5.3.1 Jesu Fluchtgebote . . . 252
5.3.2 Das erste Jerusalemer Befreiungswunder . . . 272
5.3.3 Flucht der Jerusalemer Gläubigen . . . 279
5.3.4 Flucht von Paulus aus Damaskus und Jerusalem . . . 287
5.3.5 Sonstige Fluchten von Paulus . . . 299
5.3.6 Fluchtverzicht von Paulus . . . 299
5.4 Verstecken . . . 304
5.4.1 Das Positivbeispiel von Moses Eltern und Rahab . . . 304
5.4.2 Das Negativbeispiel der Jünger Jesu . . . 318
5.4.3 Verstecken im Leben Jesu . . . 319
5.4.4 Verstecken und sonstige Gefahrenprävention bei Paulus . . . 319
5.5 Ergebnis . . . 321

§ 6 **Apologien und Rechtsmittel** 331
6.1 Apologien in Untersuchungs- und Gerichtsverfahren 331
6.1.1 Die Apologie als Loyalitätsbekundung und Rechtfertigung 331
6.1.2 Göttlicher Beistand in der Apologie 342
6.1.3 Die Apologie von Paulus vor dem Kaisergericht 358
6.2 Rechtsmittel in Untersuchungs- und Gerichtsverfahren 358
6.2.1 Berufung auf das römische Bürgerrecht. 358
6.2.2 Kautionsleistungen 365
6.2.3 Inanspruchnahme der Hafterleichterung 385
6.2.4 Verzicht auf Bestechung 385
6.2.5 Appellation an den Kaiser 389
6.2.6 Verzicht auf Rechtsmittel als christliches Ideal? 395
6.3 Ergebnis 397

§ 7 **Gegengewalt und Gewaltverzicht** 403
7.1 Die spirituelle Dimension von Kampf und Leiden 403
7.1.1 Christliche Existenz als geistlicher Kampf mit gottgegebenen Mitteln 403
7.1.2 Jesu Schwertworte und Verzicht auf verteidigende Gegengewalt 420
7.2 Eschatologisches Gerichts- und Vergeltungshandeln Gottes 429
7.2.1 Strafgericht für Verfolger und himmlische Ruhe für die Verfolgten 429
7.2.2 Racheverzicht und Wohltaten im Wissen um das Weltgericht 429
7.3 Christliches Liebesethos: Konkretionen der Feindesliebe 430
7.4 Ergebnis 435

§ 8 **Bergung und Bestattung von Märtyrern** 441
8.1 Soziokulturelle Hintergründe der christlichen Märtyrerbestattung. 441
8.2 Neues Testament: Bestattung Jesu 444
8.2.1 Jüdische Pflichterfüllung als Handlungsmotiv 444
8.2.2 Innerchristliche Verbundenheit als Handlungsmotiv 448
8.2.3 Begleitumstände der Bestattung Jesu 451
8.3 Neues Testament: Bestattung der ersten Märtyrer 457
8.3.1 Der Bericht über das Martyrium von Stephanus 458
8.3.2 Die Berichte über die Martyrien von Jakobus Zebedäi und Antipas 461
8.3.3 Der Bericht über das Martyrium der beiden apokalyptischen Zeugen 464
8.3.4 Der Bericht über das Beinahe-Martyrium von Paulus . . . 467
8.3.5 Das Herrenwort »Lasst die Toten ihre Toten begraben!« . . 468
8.4 Bergung und Bestattung von Märtyrern in der Frühen Kirche . . 469
8.5 Ergebnis 472

§ **9 Gesamtertrag** 477
9.1 Zusammenfassung in Deutsch. 477
9.2 Summary of findings in English. 484

§ **10 Anhang** 491
10.1 Stellenregister 491
10.2 Verfolgung im Neuen Testament: Der semantische und phänomenologische Befund 493
10.3 Neutestamentliche Erzähltexte als antike Mischgattung 503
10.4 Langzitat aus paganer Quelle 507
10.5 Langzitate frühkirchlicher Quellen 508
10.6 Tabellen. 514
10.6.1 Textvergleich: Markusrezeption im Matthäusevangelium 514
10.6.2 Forensische Kontexte in Acta. 515
10.6.3 Evangelienberichte zur Grablegung Jesu 517
10.6.4 Lemmasuche zu διωγμός/διώκω, θλῖψις/θλίβω, πάθημα/πάσχω 520
10.6.5 Wortfeldstudie zu διωγμός/διώκω, θλῖψις/θλίβω, πάθημα/πάσχω 522
10.6.6 Semantisches Wortfeld »Flüchten« und »Flucht« 523
10.6.7 Semantisches Wortfeld »Verstecken«. 526

§ **11 Bibliografie** 529
11.1 Quellen und Quellensammlungen 529
11.1.1 Kanonisches Schrifttum 529
11.1.2 Außerkanonisches Schrifttum 529
11.2 Hilfsmittel 533
11.3 Kommentare 534
11.4 Sammelwerke, Monografien, Aufsätze, Artikel 542
11.5 Elektronische Quellen 592

1. Einleitung

1.1 Ziel und Relevanz der Studie

Seit den frühesten Anfängen des Christentums bildet das verfolgungsbedingte Leiden um des Glaubens willen (§ 10.2) einen integralen Bestandteil christlicher Existenz. Kaum eine Schrift des Neuen Testaments, die sich nicht intensiv mit diesem Thema befasst, etliche seiner Texte wurden eigens aus diesem Anlass und zum Zweck der Stärkung im Leiden abgefasst.[1] Dem ntl. Zeugnis nach prägt solches Leiden das Interim zwischen dem Ersten und Zweiten Kommen Jesu und ist allen Nachfolgern als eine mögliche, sogar wahrscheinliche Erfahrung in Aussicht gestellt. Aus kirchenhistorischer Sicht und mit Blick auf die Aktualität kann dies bestätigt werden. Seit jeher ist solches Leiden zu verzeichnen, wenn auch nicht immer und überall und mit wechselnder Intensität.

Noch im Jahr 1833 prägte der evangelische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768–1834) den Satz: »Jtz m[eine]. a[ndächtigen]. Fr[eunde]. liegen die Zeiten der Verfolgung um des Evangelii willen hinter uns.«[2] Im Nachhinein hat sich diese Einschätzung als unzutreffend erwiesen und kann bestenfalls zeitlich und geografisch begrenzt Anspruch auf Gültigkeit erheben. Wurde das 20. Jahrhundert zum größten Verfolgungsjahrhundert der Gemeinde Jesu erklärt,[3] so ist auch für die Zukunft ein hohes, wenn nicht gar steigendes Ausmaß an Gewalt gegen Christen zu erwarten. Derzeit gelten Christen über alle Konfessionsgrenzen hinweg als die global am stärksten unter Druck befindliche Religionsgruppe.[4] Enden wird das Leiden nach dem Neuen Testament erst mit der Parusie Christi und der neuen Weltordnung Gottes. Gläubige erwarten für das Eschaton die volle, endgültige Realisierung des sog. Himmelreiches und damit verbunden das ewige Leben sowie ein vom Leiden gänzlich befreites Dasein (Mt 6,9f.; Apk 21,1ff.; II Petr 2,13). Bis dahin gilt der Fundamentalsatz: »Leiden ist

---

1 Schirrmacher, *Christenverfolgung*, 35–38. Ausführlich: Baumeister, *Anfänge*, 66–228.

2 Anonymus, *Schleiermacher*, 523.

3 Stobbe, »Gewalt«, 14; vgl. die Übersicht: Freudenberger u. a., »Christenverfolgungen«, 48–61; Sauerzapf, 37–47.

4 Vgl. die Metastudie (2007–12) des Pew Research Center, *Religious Hostilities*, 1–91, bes. 21; SDBK/KEKD, Ökumenischer Bericht, 9; Sauer/Schirrmacher, »Survey«, 9–16.

Signatur der Existenz der Gerechten in dieser Welt [...] Der Weg derer, die zu Gott gehören, führt durchs Leiden.«[5]

Ebenfalls seit frühester Zeit korrelieren mit Verfolgung auch verschiedene Formen innerchristlicher Hilfe und Selbsthilfe. Sie umfassen sowohl reaktive als auch präventive Maßnahmen. Deren historische Ursprünge erforscht die vorliegende Arbeit anhand des Neuen Testaments und bezieht kursorisch das patristische Schrifttum mit ein. Bezogen auf Verfolgung in ntl. Zeit, fragt sie in zwei aufeinander aufbauenden Arbeitsschritten nach den Formen und Inhalten innerchristlicher Hilfe und Selbsthilfe. Ziel ist es, den bisherigen Kenntnisstand zu diesem Teilgebiet ntl. Ethik zu erweitern, indem für das diesbzgl. Ethos repräsentative Schriftstellen systematisch erfasst, kategorisiert und exegetisch-theologisch, d. h. unter philologischen, historischen und theologischen Gesichtspunkten, untersucht werden.[6] Die erste forschungsleitende Frage ist von fundamentaler Bedeutung:

(1.) Welche elementaren Formen der innerchristlichen Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung begegnen im neutestamentlichen Textkorpus?

Mit dieser Frage werden alle im Text enthaltenen Formen und Varianten der geleisteten, unterlassenen, fehlgeleiteten, geforderten und verheißenen Hilfe und Selbsthilfe ermittelt. Das kanonische Schrifttum bildet jedoch kaum alle Hilfsmaßnahmen ab, die in ntl. Zeit innerchristlich existierten. Es liegt nur vor, was durch bewusste Stoffauswahl in die Komposition der Texte Eingang fand (vgl. Lk 1,1–4 i. V. m. Act 1,1f.; Joh 20,30f.; 21,25). Das ntl. Briefkorpus lässt aufgrund textinterner Hinweise außerdem darauf schließen, dass einige apostolische Schreiben verschollen sind (§ 4.3.3). Unter phänomenologischen Gesichtspunkten zu einzelnen Kapiteln gefasst, sollen die ermittelten Formen der Hilfe und Selbsthilfe sodann in einem weiteren Schritt auch inhaltlich reflektiert werden (§ 1.2). Die zweite forschungsleitende Frage lautet daher:

(2.) Unter welchen äußeren und inneren Bedingungen erfolgt die im neutestamentlichen Textkorpus ermittelte innerchristliche Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung?

Dieser Frage ist in jedem Kapitel für alle untersuchten Schriftstellen nachzugehen. Dabei sind zur Ermittlung der *äußeren Bedingungen* von Hilfe und Selbsthilfe die historische Entstehungssituation der Texte sowie unter Einbezug externer Quellen die näheren Umstände der jeweiligen Verfolgungssituation zu rekonstruieren. Hinsichtlich der *inneren Bedingungen* müssen zunächst die Handlungsträger und empfänger, d. h. die Subjekte und Objekte der Hilfe und Selbsthilfe, identifiziert werden. Sodann ist zu ermitteln, inwieweit das jewei-

---

5 Konradt, 36f.

6 Vgl. Schrage, »Ethik«, 435. Zum Verhältnis von Ethik und Ethos: § 1.2.

lige Tun und Lassen *gefordert, begründet, legitimiert, an Bedingungen geknüpft* oder in irgendeiner Weise *begrenzt* oder etwa *kritisiert* wird. Wo immer möglich sind die *handlungsleitenden Motive* sowie die dem Handeln zugrundeliegenden *Normen, Werte und Ziele* aufzuzeigen. Dabei ist dem Umstand Rechnung zu tragen, dass auf der Ebene der Textgrammatik die sprachliche Darbietung des Geschehens variiert: Neben Erzähltexten, die von vergangenen Ereignissen zeugen, begegnen u. a. imperativische und paränetische Texte sowie Texte, die eine in Gegenwart oder Zukunft liegende Verheißung in sich tragen. Mit Blick auf die Textpragmatik soll geklärt werden, inwieweit besagtes Handeln für die Erstrezipienten *präskriptive oder paradigmatische Bedeutung* hat:[7] Werden damit bestimmte Normen für das Verhalten der Erstrezipienten festgelegt?[8] Soll das jeweilige Handeln den Erstrezipienten als Modell, Muster, Vorbild oder Beispiel dienen?[9] Besagte exegetisch-theologische Grundlagenforschung ist nicht nur Ziel und Gegenstand der vorliegenden Studie, sie begründet auch deren besondere Relevanz. In der Tat besteht hinreichend Anlass für das Vorhaben. Um nur die wichtigsten Gründe zu nennen:

(1.) *Die Arbeit will ein tieferes Verständnis für die biblisch-theologischen Grundlagen der innerchristlichen Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung vermitteln.* Alles christliche Ethos, auch das heutige, speist sich aus den hierfür konstitutiven religiösen Traditionen.[10] Zu diesen zählt an prominenter Stelle das Neue Testament. Vielfach wird das kanonische Schrifttum hinsichtlich Genese, historischem Kontext und Textpragmatik selektiv, unreflektiert und somit ohne die angemessene Tiefenschärfe wahrgenommen. Unsachgemäßen Verkürzungen und perspektivischen Verzerrungen gilt es ebenso entgegenzuwirken wie der zunehmenden Unkenntnis christlicher Traditionen.

> Wo über den historischen Rahmen hinaus auch aktuelle Fragen der Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung im Raum stehen, wirken sich entsprechende Defizite und Fehlentwicklungen besonders aus. Arbeiten z. B. christlich-humanitäre Hilfswerke nach pragmatischen Ansätzen,[11] so fehlt ihnen bisweilen mit der theologischen Kompetenz auch die aus theologischer Sicht grundlegende Rückbindung an die Heilige Schrift. Es kann daher z. B. vorkommen, dass sich Unterstützerkreise von Seiten eines Hilfswerks zu Gebeten veranlasst sehen, deren Akzentuierungen nur begrenzt dem biblischen Befund entsprechen. Dass afrikanische Christen sich teilweise mit Waffengewalt verteidigen, zum Gegenangriff übergehen und Rache an den Verfol-

---

7 Fragen formuliert in Anlehnung an Zimmermann, »Jenseits«, 274–76; vgl. ders., »Ethics«, 403–16.

8 Duden Online, s. v. präskriptiv.

9 A. a. O., s. v. paradigmatisch.

10 Hoerschelmann, 12f.

11 Vgl. Sauer, »Persecution«, 27f.

gern üben,[12] belegt ebenfalls die Notwendigkeit exegetisch-theologischer Grundlagenforschung zum Thema Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung.

Eine wissenschaftliche Untersuchung und Reflexion der für das christliche Ethos konstitutiven Traditionen hat daher *identitätsstiftende Funktion* und ist der *Selbstvergewisserung* wegen erforderlich. Wo das rezeptive Interesse über den Rahmen dieser Studie hinaus aktuellen Ereignissen gilt, können die Forschungsergebnisse womöglich Handlungsimpulse bieten, argumentative und legitimatorische Wirkung entfalten oder ein wichtiges Korrektiv fraglicher Praktiken darstellen. Durch besagten Ansatz dieser Studie und somit aus methodischen Gründen können aktuelle Fragen zu kirchlichen, innen- und außenpolitischen sowie humanitären Handlungsfeldern jedoch nicht Bestandteil der Arbeit sein. Dogmengeschichtliche und philosophische Aspekte einschließlich der sog. Theodizee entfallen ebenfalls weitgehend. Systematisch-theologische Überlegungen werden nur bei besonderem Anlass und im Kontext der untersuchten Schriftstellen angestellt.

(2.) *Die Arbeit will die in exegetisch-theologischer Hinsicht bestehende Forschungslücke zur innerchristlichen Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung schließen oder zumindest einen substanziellen Beitrag zu einem solchen Vorhaben leisten.* Soweit bekannt, wurden bisher weder national noch international größere, zusammenhängende Arbeiten zur Fragestellung vorgelegt. Gerade für den deutschsprachigen Raum lässt sich eine bedeutende Forschungslücke konstatieren, sowohl was Monografien, Aufsätze und Artikel, aber auch neuere und ältere ethische Entwürfe betrifft.

So thematisieren *Theologische* und *Neutestamentliche Ethiken* bei der Frage nach der Solidarität und dem Liebesgebot die innerchristliche Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung nicht oder nur ganz am Rande.[13] Stattdessen beschränken sie sich wie andere *Ethiken* nach Abhandlung normativer Grundlegungen (Liebesethos, regula aurea u. a.) auf Konkretionen z. B. zur Familien-, Arbeits-, Finanz- und Bioethik sowie zu Staat und Politik.[14] Ähnlich unergiebig sind *Nachschlagewerke*.[15] Ertragreicher sind die als Diskussionspartner

---

12 Tieszen, »Agonizing«, 87–89.

13 In Auswahl: (1.) *20. Jh.*: Lohse, *Ethik*, 39–43; Schrage, *Ethik*, 18.73.225f.; Schnackenburg, *Botschaft*, 2:94.142.247f.; Lob-Hüdepohl, 131; Rendtorff, 1:91f.; vgl. Thielicke, 2/1:68–396 (bzgl. ethischen Verhaltens in totalitären Systemen); (2.) *21. Jh.*: Fischer, *Ethik*, 160ff.; Pannenberg, 97.117f.; Burkhardt, 277–83; vgl. aus der englischsprachigen Forschung: Hays, *Moral Vision,* 317–46 u. a.

14 So z. B. Schlatter, *Ethik*, Schockenhoff und Härle; vgl. Rendtorff, 2:65ff., Lob-Hüdepohl, 179–91; Lienemann, 259.269ff.; Ulrich, *Geschöpfe*, 310f.579ff.

15 In Auswahl: (1.) *Religion in Geschichte und Gegenwart*: Barceló u. a., »Christenverfolgungen«, 246–54; Mohn, »Leiden«, 233–48; Figl/Zürcher/Baumgartner, »Solidarität«, 1427–30. (2.) *Theologische Realenzyklopädie*: Freudenberger u. a., »Christenverfolgungen«, 23–62; Scharbert u. a., »Leiden«, 669–711. (3.) *Sonstige*: Wils/Hübenthal; Düwell/Hübenthal/Werner. Saladin, »Menschenrechte«, *Handbuch Ethik*, 3:218–20 fordert von

für diese Studie konsultierten *Kommentare* und *Theologien* zum Neuen Testament.[16] Die Exegese einzelner Schriftstellen erreicht jedoch in der Regel kaum größeren Umfang. Trotz der vielfach und tiefschürfend erfolgten Bearbeitung von Themen wie Leiden, Martyrium und Verfolgung sowie deren Verhältnis zu Mission, christlichem Zeugnis und Christusnachfolge[17] wurde auch sonst den hier formulierten Fragen bisher nur selten nachgegangen. Zu nennen sind vor allem eine populäre, überblickartige *Thesensammlung*[18] sowie einige wissenschaftliche *Monografien, Aufsätze* und *Artikel* zu Teilfragen. Soweit exegetisch-theologischer Natur kommen sie als Diskussionspartner infrage.[19] Wo besagte Hilfe und Selbsthilfe anderweitig mit wissenschaftlichem Ansatz thematisiert werden, geschieht dies in der Regel nicht in Form exegetisch-theologischer Forschung, sondern mit Gegenwartsbezug.[20] In exegetisch-theologischer Hinsicht greifen Ansätze zu kurz, die Schriftstellen zusammentragen, ohne sie ausreichend in ihrem Mikro- und Makrokontext und in ihrer ursprünglichen Aussageintention wahrzunehmen. Umgekehrt kann der exegetisch-theologischen Literatur nahezu durchgängig vorgehalten werden, dass sie das ntl. Schrifttum bisher unter vielen Gesichtspunkten, aber nicht oder nur am Rande unter dem Aspekt der Hilfe und Selbsthilfe behandelt. Der textinternen Evidenz zufolge waren jedoch schon die Erstrezipienten mit Verfolgung und dem Thema der Hilfe und Selbsthilfe konfrontiert. Legion und im Wortsinn multiperspektivisch ist sodann das Schrifttum zu den übergeordneten Themen Religionsfreiheit und Christenverfolgung. Schließlich berührt auch das weit gefasste Feld der *Sakralliteratur* unser Thema, wo z. B. in der ständigen Liturgie, mit eigens für das Kirchenjahr angefertigten Materialien und mit regelmäßigen Gebetsinformationen Fürbitte für Verfolgte geleistet oder hierzu ein-

---

Christen den Kampf um die universelle Durchsetzung der Religionsfreiheit und Hilfeleistung für diesbzgl. Diskriminierte, ohne jedoch konkreter zu werden.

16 Einzeln verzeichnet am Ort der jeweils untersuchten Schriftstellen; vgl. das Gesamtverzeichnis der Kommentare in § 11.3 (Bibliografie).

17 Die Menge an Literatur hierzu – sowohl exegetisch-theologische, historische und aktuelle Zugänge – ist beinahe unüberschaubar. In Auswahl: Lohse, *Märtyrer*; Brox, *Zeuge*; Baumeister, *Genese*; Ameling; Bähnk; Buschmann; Milchner; Scheele; Prokschi/Marte; Plasger/Stobbe; Schirrmacher, *Christenverfolgung*; Graf; vgl. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, *Theologische Realenzyklopädie* und *Der Neue Pauly* sowie aus der englischsprachigen Forschung: Taylor/Meer/Reimer; Penner; Ton; Kelhoffer; Cunningham; Pobee; Sauer/Howell; Gravaas u. a.; Tieszen, *Persecution*; Moss.

18 Schirrmacher, *Christenverfolgung*, 67–77.119–28.

19 Wie Kommentare und Theologien (Anm. 16) werden Sammelwerke, Monografien, Aufsätze, Artikel am Ort der jeweils untersuchten Schriftstellen verzeichnet; in der Bibliografie zu finden unter: § 11.4.

20 Exemplarisch seien genannt: Hausin/Sauer, 105–18; Tieszen, »Agonizing«, 87–89; [Claydon], 124–34; Reimer, »Persecution«, 329–42; ders., »Responses«, 23–30; Thames, 115–23. Populär, jedoch ohne wissenschaftlichen Anspruch: Brother Andrew, *Ethics of Smuggling*.

geladen wird.[21] Gewichtige exegetisch-theologische Beiträge zur Fragestellung sind von hierher kaum zu erwarten, vielmehr dürften sich bei entsprechender Rezeption dieser Studie in Gegenrichtung neue Impulse ergeben.

Nach diesem Überblick ist festzuhalten: Bisher kann nur von einer sehr begrenzt systematischen Durchdringung der Thematik die Rede sein. Dies gilt sowohl für die gegenwartsbezogene, kirchenhistorische und exegetisch-theologische Literatur. Diese Studie bearbeitet die in exegetisch-theologischer Hinsicht bestehende Forschungslücke. Sie will die Forschung substanziell voranbringen, indem sie eine differenzierte Wahrnehmung der Formen, Inhalte und Grenzen innerchristlicher Hilfe und Selbsthilfe in ntl. Zeit ermöglicht und eine Basis für weitere Studien schafft.

1.2 Aufbau, Methodik und Hermeneutik

Aus sprachökonomischen Gründen wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit nicht von Bedrängnis und Verfolgung, sondern vereinfachend von Verfolgung gesprochen. Die realiter große Bandbreite an möglichen Gewalt- und Leidensformen ist stets mitzudenken (vgl. § 1.3.2). Der Sprachökonomie wegen verwendet die Studie zudem das sog. generische Maskulinum, es schließt jeweils weibliche und männliche Personen gleichermaßen ein.

Gemäß der ersten forschungsleitenden Frage (§ 1.1) werden zunächst alle für unser Thema relevanten Stellen des Neuen Testaments zusammengetragen und tabellarisch erfasst. Das Ergebnis sind weit über 400 Belegstellen, welche die Vielfalt an Formen der innerchristlichen Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung aufzeigen. Für die Auswahl gilt, dass die Texte kumulativ vier Kriterien erfüllen müssen: (1.) Sie müssen auf textgrammatischer Ebene explizit *im Kontext* einer momentan gegebenen, in Aussicht gestellten oder erwarteten *Verfolgung* stehen. (2.) In den Texten muss ein bzgl. Verfolgung *reaktives oder präventives Handeln* beschrieben sein. (3.) Handlungsintention, -option oder Handlungsziel ist die *Hilfeleistung* für Betroffene, sei es Hilfe durch Dritte oder Selbsthilfe. (4.) Berücksichtigt werden nur Stellen mit *innerchristlichen Formen* und folglich mit christusgläubigen Subjekten der *Hilfe und Selbsthilfe*. Nichtchristliche Handlungsträger – z. B. röm. Behörden, die Gläubige vor Übergriffen schützen – kommen somit nicht näher in Betracht. Aus sachlichen Gründen ist bei dieser Grenzziehung eine begriffliche Erweiterung nötig: Relevant sind auch Stellen, in denen *Gott* oder der κύριος, von ihm gesandte *Engel* oder gottgewirkte *Naturphänomene* als Subjekt der Hilfe in Erscheinung treten. Dass auch die *Heilige Familie* sowie die *Person*, *Leben und Lehre Jesu* einzubeziehen sind, dürfte un-

[21] In Auswahl: (1.) *Liturgie*: *Euchologion*, 21.49.101 u. ö. (koptisch-orthodox); (2.) *Gottesdienstmaterialien*: EKD, *Reminiszere* (evangelisch); DEA, *Gebetstag* (evangelikal); (3.) *Gebetsinformationen*: EKD, *Fürbitte* (evangelisch); KIN, *Gebet* (röm.-katholisch) sowie HMK, *Märtyrer* und Open Doors, *Gebetskalender* (beide überkonfessionell).

strittig sein. Dasselbe gilt für atl. Gestalten wie Moses Eltern und Rahab, die ntl. ebenfalls in unserem Kontext rezipiert werden (§ 5.4.1). Bei Josef von Arimatäa hingegen ist die Grenzziehung zwischen innerchristlicher und nichtchristlicher Hilfe Gegenstand der Diskussion (§ 8.2).

Aus der Systematisierung der Fundstellen nach phänomenologischen Gesichtspunkten resultieren sodann sieben Grundkategorien, worunter sich alle Formen der Hilfe und Selbsthilfe subsumieren lassen. Als einzelne Kapitel strukturieren diese Grundkategorien den Hauptteil. Somit bildet bereits das Inhaltsverzeichnis ab, welche elementaren Formen an Hilfe und Selbsthilfe das Neue Testament kennt und welche der denkbar vielen Handlungsfelder davon berührt werden:

Schematische Darstellung: Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung		
Zeithorizont	**Grundkategorie**	**Kapitel**
ante mortem	Bittgebet und Klagegebet	§ 2
	Evangeliumsverkündigung und Konversionen	§ 3
	Materieller und psychischer Beistand	§ 4
	Flucht und Verstecken	§ 5
	Apologien und Rechtsmittel	§ 6
	Gegengewalt und Gewaltverzicht	§ 7
post mortem	Bergung und Bestattung von Märtyrern	§ 8

Ergänzende Erläuterungen: (1.) Die kirchenhistorisch bedeutsame Frage nach der *Apostasie in Verfolgung* und der *ekklesialen Reintegration von Apostaten* kann aus exegetisch-theologischen Gründen nicht als eine Form der Hilfe und Selbsthilfe im Sinn der Fragestellung gelten. Im Gegensatz zu den anderen Hilfsmaßnahmen stellt die in einer Bekenntnissituation begangene Apostasie eine problematische und textpragmatisch unerwünschte Variante der Selbsthilfe dar. Auch handelt es sich bei der Wiederaufnahme von Apostaten nicht um eine Form der Hilfe *in* Verfolgung, sondern um einen Vorgang, der im Rückblick auf eine Verfolgungssituation stattfindet (vgl. 1. Auswahlkriterium oben). Dies gilt ebenso, wenn ein Apostat fluchtbedingt andernorts – z. B. in einem Asylland – um Wiederaufnahme in die jeweilige Glaubensgemeinschaft ersucht, während die Verfolgung am Herkunftsort weiter anhält. (2.) Ähnliches gilt für die Standhaftigkeit im Leiden und Martyrium. Wie bei Formen der Hilfe und Selbsthilfe begegnet hier zwar eine Reaktion auf Verfolgung, jedoch ohne die für Hilfe und Selbsthilfe wesentliche, auf Abhilfe abzielende Handlungsintention und -option (vgl. 3. Auswahlkriterium oben).[22] Während das

[22] Vgl. Reimer, »Responses«, 27f.; Tieszen, »Agonizing«, 88f. u. a.

auf Standhaftigkeit abzielende *Gebet* durchaus eine Form der Hilfe und Selbsthilfe darstellt (mit Handlungsintention der *Stärkung im Leiden*), so trifft dies auf die Standhaftigkeit als solche nicht zu. Sie ist vielmehr eine gottgegebene *Folge* solcher Gebete. (3.) Allgemeine Texte – z. B. die Forderung nach Fürbitte für die Obrigkeit (I Tim 2,1–4; vgl. Jes 29,7; Esr 6,10) – kommen für unsere Arbeit ebenfalls *nicht* in Betracht, wenn textgrammatisch kein Verfolgungskontext gegeben ist (vgl. 1. Auswahlkriterium oben). Eine weiter gefasste Abhandlung über Gebete im Kontext von Verfolgung wird solche und andere Schriftstellen selbstverständlich einbeziehen. (4.) Das in Act 28,8 überlieferte Gebet scheidet ebenfalls aus. Obwohl im Kontext von Verfolgung (Romreise des Paulus), zielt es auf die Heilung des Vaters von Publius ab, dem obersten Regierungsbeamten Maltas. Eine Form der innerchristlichen Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung (→ 1. und 2. Auswahlkriterium oben) liegt nicht vor. (5.) Aus besagten methodischen Gründen können auch das Märtyrergedenken und die schon früh einsetzende Reliquien- und Heiligenverehrung nicht thematisiert werden. Solcher Gedenkkultur fehlen zwei entscheidende Eigenschaften: (a) Das Märtyrergedenken erfolgt nicht mit der *Handlungsintention*, den *Betroffenen* in Verfolgung beizustehen, sondern hat andere Beweggründe (vgl. 3. Auswahlkriterium oben). Im Gegensatz zur Bergung und Bestattung der sterblichen Überreste von Märtyrern (§ 8.4) kann es auch nicht als letzter Akt der Fürsorge für den Betroffenen gewertet werden. (b) Das häufig an bestimmte Erinnerungsorte, -rituale oder literarische Zeugnisse gebundene Märtyrergedenken setzt naturgemäß erst postum ein und bedingt nicht mehr, dass Subjekt und Objekt des Geschehens zur selben Zeit gelebt haben. Auch werden das Märtyrergedenken und der damit verbundene Märtyrerkult oft über Generationen und Jahrhunderte hinweg praktiziert. Eine inhaltliche Nähe zum ursprünglichen Verfolgungsgeschehen muss aber als unabdingbare Voraussetzung gelten (→ 1. Auswahlkriterium oben).

Zur weiteren Systematisierung wurde anfangs noch in Erwägung gezogen, besagte Grundkategorien und Kapitel inhaltlich der *spirituellen*, *psychischen* und *physischen Dimension* von Hilfe und Selbsthilfe zuzuordnen. Eine derartige Unterscheidung entfällt im Folgenden. Sie wäre – wie noch zu zeigen ist – den Texten fremd und daher anachronistisch, zumal das jeweilige Handeln öfters mehrere Dimensionen christlicher Existenz betrifft. Für die eigentliche Untersuchung werden aus der bisher unverändert großen Stoffmenge sodann repräsentative Schriftstellen ausgewählt.[23] Während sie das Gros der Textaussagen abdecken, erlauben jeweils Querverweise auf andere Kapitel und kursorische Verweise auf verbleibende Schriftstellen die perspektivische Einbettung weiterer Aspekte.

Gemäß der zweiten forschungsleitenden Frage (§ 1.1) sind die ermittelten Formen der Hilfe und Selbsthilfe bzw. die hierfür repräsentativen Schriftstellen

[23] Manche Texte lassen sich aufgrund der inhärenten Formenvielfalt mehreren Kategorien zuordnen. Diesem Umstand wird an entsprechender Stelle im Manuskript mit Querverweisen Rechnung getragen.

in einem weiteren Arbeitsschritt exegetisch-theologisch zu reflektieren. Methodisch bewegt sich die vorliegende Studie hierfür innerhalb des historisch-kritischen Methodenkanons. Dabei greift die Exegese sowohl auf synchrone als auch auf diachrone Instrumentarien zurück. Das Hauptaugenmerk liegt auf der synchronen Analyse der ntl. Schriften in ihrer redaktionellen Endgestalt. Durch textkritische Entscheidungen auf Grundlage der 28. Aufl. von Nestle-Aland wird hierfür zunächst der ursprüngliche griechische Wortlaut rekonstruiert. In einigen Fällen erfolgt zusätzlich ein Rekurs auf die 27. Aufl., da für die jüngste Ausgabe von Nestle-Aland substanzielle Kürzungen vorgenommen wurden. Die Textkritik zu den einzelnen Versen findet sich jeweils en bloc in der ersten Anmerkung eines Abschnitts. Ist der textkritische Befund zur Stelle unauffällig, erübrigen sich Anmerkungen.

Für die Untersuchung von Kontext, Grammatik, Syntax und Pragmatik wendet die vorliegende Studie Instrumentarien an, die aus sprach- und geschichtswissenschaftlicher Sicht zielführend sind. Dazu zählen neben der Form-, Gattungs- und Rhetorikanalyse (vgl. § 10.3) auch Hilfsmittel, die zur Erhellung des soziokulturellen und historischen Hintergrunds einer Schriftstelle dienen. Bekanntlich lässt sich der historische Wert von Texten öfters nicht mit Sicherheit bestimmen. Entsprechende Schlussfolgerungen sind abhängig von der Einordnung der Briefe – z. B. der Paulinen – in die komplexe Pauluschronologie, und davon, inwieweit z. B. für die Pastoralbriefe (I/II Tim; Tit) von Pseudepigrafie ausgegangen wird. Für Fragen auf der synchronen Ebene mag das Urteil über Authentizität und Historizität eines Textes eher nebensächlich anmuten. Im Interesse größtmöglicher Tiefenschärfe ist diese Studie dennoch um besagte Rekonstruktionen bemüht. Entsprechende Anmerkungen werden gemacht, sobald zum ersten Mal aus einer bestimmten ntl. Schrift ein Text behandelt wird, und finden sich zu Beginn des jeweiligen Abschnittes (vgl. die Übersicht § 10.1).

Für alle ntl. Schriften wird sodann davon ausgegangen, dass sie neben gemeinsamen Grundüberzeugungen eine gewisse ethische Spannweite aufweisen.[24] Um eine unsachgemäße Harmonisierung der Schriften und ihres ethischen Aussagegehalts zu vermeiden, wird daher jeder Text erst einzeln für sich wahrgenommen.

Zum Verhältnis von Ethik und Ethos: Neben der grundsätzlichen Annahme, dass jeder Text auf Kommunikation abzielt,[25] teilt vorliegende Studie die Ansicht, dass ntl. Ethos durch Sprache vermittelt wird und daher sprachwissenschaftlich präzise erforscht werden kann.[26] Die Reflexion über das komplexe Verhältnis von Ethik und Ethos im Neuen Testament wird allgemein und zu Recht als problembeladen und schwierig empfunden.[27] Der vorliegenden Studie werden folgende Differenzie-

---

24 Vgl. Rendtorff, 1:51; Körtner, 294.
25 Reinmuth, 92.
26 Zimmermann/Luther, 3.
27 Symptomatisch hierzu: Hays, »Ethics«, 3; Watt, »Ethos«.

rungen zugrunde gelegt: Der Terminus Ethos steht synonym für die Moralvorstellungen, die in den fraglichen Texten zum Ausdruck kommen.[28] Hiervon zu unterscheiden ist die »Ethik«, seit Aristoteles verstanden als systematisch-theoretische Untersuchung von gelebtem Ethos (ἐθικὴ θεωρία – »ethische Theorie«, *An. post.* I 33).[29] Derartige auf Metaebene angestellte, systematische Reflexionen über die jeweiligen Handlungsmotive und Normen sind dem Neuen Testament fremd.[30] Anzunehmen, beim ntl. Schriftenkorpus handle es sich um ein »Kompendium ethischer Leitsätze, kasuistischer Handlungsanweisungen oder gar rational konzipierter [...] sittlicher Prinzipien und Programme«, wäre in hohem Maße abwegig.[31] Wie noch zu zeigen ist, lassen sich in den jeweiligen Einzeltexten dennoch Begründungsmuster, Motive und Normen erkennen, was wiederum auf einen »ethischen Überbau«, d. h. eine »implizite Ethik«, schließen lässt.[32] Eine solche kann wie das konkret bezeugte Ethos durch das Erforschen von Textgrammatik und -pragmatik bis zu einem gewissen Grad rekonstruiert werden.[33]

Neben der Textkritik hat eine Kohärenzprüfung als weiteres diachrones Instrument kritisch zu fragen, inwieweit das jeweils untersuchte Handeln konsistent ist. Bei intra- oder intertextuellen Widersprüchen nimmt die Arbeit folgerichtig eine Problematisierung und Verhältnisbestimmung vor. So lässt sich näher bestimmen, inwieweit innerhalb einer Schrift oder zwischen verschiedenen Schriften Unterschiede, Interdependenzen, aber auch gemeinsame Motive und Traditionen vorliegen.

Der Blick auf das Inhaltsverzeichnis lässt die kapitelweise Ausdifferenzierung des Hauptteils erkennen: In Bezug auf das *Bittgebet und Klagegebet* (§ 2) befasst sich die vorliegende Studie mit dem Gebet für das spirituelle und körperliche Wohlergehen der Betroffenen, dem Gebet für die Evangeliumsverkündigung und Konversionen und mit der Frage nach Recht und Gerechtigkeit angesichts von Verfolgung. Da Christuszeugnis und Verfolgung ntl. miteinander korrespondieren, wird anschließend der Zusammenhang von *Evangeliumsverkündigung und Konversionen* untersucht (§ 3). Hierbei interessieren die Reichweite des sog. Missions- und Taufbefehls, Fälle von Konversionen im Umfeld von Verfolgern und diesbzgl. Gebetstexte. Auch ist zu klären, inwieweit Wohlverhalten und Wohltaten einer indifferenten oder feindlich gesinnten Umwelt gegenüber werbende (missionarische) Wirkung entfalten können. Weitere Untersuchungen widmen sich dem *materiellen und psychischen Beistand* für Verfolgte (§ 4). Dieser ist Gläubigen göttlich verheißen, imperativisch aufgetragen, wird als Faktum bezeugt und gilt als Kriterium im Weltgericht. Bezüge zum

---

28 Zimmermann/Luther, 20.
29 Zimmermann, »Jenseits«, 272; vgl. ders., *Ethics*, 399.
30 Zimmermann, *Ethics*, 401; ders., »Jenseits«, 273; ders./Luther, 22.
31 So zu Recht Schrage, »Ethik«, 435.
32 Zimmermann, »Jenseits«, 273.
33 Vgl. a. a. O., 274.

röm. Gefängniswesen der Kaiserzeit und zur frühkirchlichen Gefangenenhilfe erhellen dabei den Textbefund. Ebenfalls zentral sind Fragen zum Thema *Flucht und Verstecken* (§ 5). Neben dem diesbzgl. komplexen Wortfeld werden die wiederholte Flucht im Leben und Wirken Jesu und der Apostel beleuchtet. Sodann interessieren das Verstecken und ähnliche Maßnahmen zur Gefahrenprävention sowie Jesu Fluchtgebote und die Gründe für einen möglichen Fluchtverzicht. In forensischen Kontexten begegnen auch *Apologien und Rechtsmittel* (§ 6). Hier befragt die Studie in Auswahl aussagekräftige Schriftstellen nach dem Prozessverhalten von Christusgläubigen sowie den damit verbundenen Voraus- und Zielsetzungen. Ein weiteres Kapitel untersucht sodann, inwieweit Anwendung von Gegengewalt als Form der Hilfe und Selbsthilfe zulässig oder der Verzicht hierauf geboten ist: Was tragen das christliche Liebesethos, das Wissen um die spirituelle Dimension von Verfolgung und das Wissen um das eschatologische Gerichts- und Vergeltungshandeln Gottes aus für die Frage nach *Gegengewalt und Gewaltverzicht* (§ 7)? Schließlich ist die *Bergung und Bestattung von Märtyrern* Thema (§ 8). Die Totenfürsorge hat ebenfalls als Hilfsmaßnahme im Sinn der Fragestellung zu gelten, da Gläubigen im Fall des Martyriums mit der Bergung und Bestattung ihrer sterblichen Überreste ein letzter Dienst erwiesen wird. Einbezogen werden die soziokulturellen Hintergründe der ntl. Märtyrerbestattung, die Umstände und Motive zur Bestattung Jesu sowie die verschiedenen Berichte über das Martyrium ntl. Individuen. Den ermittelten Befund ergänzen einige Ausführungen zur Praxis der Frühen Kirche. Alle Kapitel des besagten Hauptteils (§§ 2–8) enden jeweils mit einem Ergebnis, worin themabezogen der Ertrag der untersuchten Schriftstellen festgehalten wird. Durch die große Stoffmenge fallen die Ergebnisse in der Regel etwas umfangreicher aus. Der *Gesamtertrag* (§ 9) wird kurz und prägnant formuliert, sowohl auf Deutsch als auch auf Englisch. Vertiefende Inhalte lassen sich den besagten Teilergebnissen und den ihnen zugrundeliegenden Detailstudien entnehmen.

1.3 Begriffsdefinitionen

Im Folgenden sollen auch Titel (»Hilfe und Selbsthilfe für verfolgte Christen«) und Untertitel (»Eine Studie zum neutestamentlichen Ethos«) dieses Buches erläutert werden.[34] Der Untertitel weist die Untersuchung als einen Beitrag zur Erforschung des ntl. Ethos aus, wobei der Forschungsansatz wie beschrieben exegetisch-theologischer Natur ist (§ 1.2).

1.3.1 Hilfe und Selbsthilfe

Durch den Rückgriff auf eine dem Neuen Testament formal fremde Terminologie mögen die im Titel gebräuchlichen Lexeme »Hilfe« und »Selbsthilfe« auf

[34] Ursprünglicher Arbeitstitel: Innerchristliche Hilfe und Selbsthilfe in Verfolgung. Eine exegetisch-theologische Studie zum neutestamentlichen Ethos.

den ersten Blick anachronistisch anmuten. Aus phänomenologischer und konzeptueller Sicht liegt jedoch eine sachgemäße und zielführende Wortwahl vor. Mit ihr gelingt es, den Gegenstand der Studie präzise zu erfassen und dem reichhaltigen Befund der ntl. Schriften gerecht zu werden. Entscheidend ist die inhaltliche Füllung und Abgrenzung der Termini.

Das Attribut »für verfolgte Christen« markiert eine thematische Beschränkung der Hilfe und Selbsthilfe. Grundvoraussetzung für das untersuchte Geschehen ist, dass besagte Hilfe und Selbsthilfe *im Kontext einer gegebenen oder womöglich bevorstehenden Verfolgungssituation* stehen (§ 1.3.2). Der Terminus »Hilfe« bezeichnet allgemein das »Tätigwerden« von Individuen oder Kollektiven »zu jemandes Unterstützung«[35]. In unserem Fall wird sie verstanden als eine *von Dritten erbrachte Hilfeleistung* für Verfolgte, und zwar unabhängig davon, ob die Helfer selber verfolgt sind, und ungeachtet dessen, ob ein reaktives oder präventives Handeln vorliegt. Ziel der Hilfeleistung kann sowohl die Abhilfe als auch die Durchhilfe sein. Erstere will eine wegen Verfolgung entstandene Krisensituation abwenden oder lindern. Letztere will dazu beitragen, eine nicht abwendbare Krisensituation wunschgemäß zu bestehen.[36] Nutzen und Ziel der Hilfe können daher sowohl die Abwendung und Linderung *von* Leiden (Abhilfe) als auch die Stärkung *im* Leiden und *zum* Leiden sein (Durchhilfe). Mit Einbezug der »Selbsthilfe« trägt der Titel dem Umstand Rechnung, dass Direktbetroffene auch selber zur Bewältigung ihrer Krisensituation aktiv werden können. Entsprechendes Handeln kann ohne Inanspruchnahme fremder Hilfe erfolgen,[37] schließt solche jedoch nicht aus, da gemeinsame oder parallel verlaufende Anstrengungen ebenso denkbar sind. Wie die »Hilfe« kann auch das Pendant »Selbsthilfe« situationsbedingt auf Abhilfe und/oder Durchhilfe abzielen, die Handlungsintention erschließt sich nach Einzelfallklärung aus dem jeweiligen Text.

Was Handlungsträger und Begünstigte betrifft: Bei den hier untersuchten Formen der Hilfe und Selbsthilfe handelt es sich jeweils um *innerchristliche* Vorgänge, d. h. um innerchristliche Hilfe und Selbsthilfe. Von begründeten Ausnahmen abgesehen[38] kommen beim besagten Tun nur *Christusgläubige* – d. h. Christen[39] – *als Handlungsträger und Begünstigte* infrage (Hilfe/Selbsthilfe *von*

---

35 *Duden*, 492, auch: Beistand, (Scheidler, 154).

36 Inhaltlich definiert in Anlehnung an Duden Online, s. vv. abhelfen; durchhelfen.

37 Vgl. *Duden*, 848.

38 Ausführlich: § 1.2 (Absatz »Auswahlkriterien«).

39 Die Nachfolger Jesu werden gemäß ntl. Zeugnis erstmalig in Antiochien als »Christen« (Χριστιανοί) bezeichnet (Act 11,26, lat. Chrestiani/Christiani) – ein Terminus, der bereits zur Regierungszeit von Kaiser Nero (54–68 n. Chr.) gebräuchlich ist (Anm. 652). Dass im Buchtitel mit Blick auf die gesamtneutestamentliche Studie ohne besagte geografische und zeitliche Differenzierung verallgemeinernd von »Christen« die Rede ist, dürfte unproblematisch sein.

Christen *für* Christen). Nichtchristliche Subjekte der Hilfe entfallen für diese Untersuchung.[40]

1.3.2 Verfolgung

Im Titel und weiteren Verlauf dieser Studie ist aus sprachökonomischen Gründen von »verfolgten« Christen bzw. von »Verfolgung« der Christusgläubigen die Rede. Realiter bezeichnet dieser schlichte Terminus einen überaus komplexen Sachverhalt, der sprachlich nur schwer zu fassen ist und sich daher einer einfachen Definition entzieht. Lexikalische Nachschlagewerke wie das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* oder das *Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament* versäumen es, das Bedeutungsspektrum zentraler Begriffe wie διωγμός/διώκω (Verfolgung/verfolgen), θλῖψις/θλίβω (Bedrängnis/bedrängen) und πάθημα/πάσχω (Leiden/leiden) sowie deren Derivate und Komposita näher zu erläutern.[41] Phänomenologische Aspekte fehlen beinahe gänzlich, geschweige denn, dass das entsprechende Material systematisch erhoben würde. Ähnliches gilt für Monografien, die bzgl. des Schriftbefunds öfters eher knapp und unpräzise ausfallen.[42] Insofern muss die vorliegende Studie auf ntl. Basis zu einer eigenen Begriffsdefinition finden. Der semantische und phänomenologische Befund zum Neuen Testament (§ 10.2) lässt Christenverfolgung wie folgt definieren:

Aus neutestamentlicher Sicht ist Christenverfolgung das in der Ursache oder Mitursache christenfeindlich motivierte Vorgehen von Individuen oder Kollektiven gegen Christusgläubige, wobei dieses in Form, Frequenz und Intensität beliebig variieren, gesetzlich oder ungesetzlich erfolgen, unterschiedliche Wirkabsichten beinhalten und auf alle Dimensionen der menschlichen Existenz abzielen kann. Betroffene deuten die Vorgänge als ein wiederholt angekündigtes, diabolisch inspiriertes Geschehen, das ihnen (auch) aufgrund ihres Christseins und insbesondere ihres Christuszeugnisses widerfährt. Es ist integraler Bestandteil der Nachfolge und letztlich gegen die Person Jesu, den Herrn und Christus, gerichtet.

Auch in Bezug auf die Gegenwart ist der Begriff »Christenverfolgung« noch keineswegs klar definiert.[43] Eine gewisse Problematik besteht darin, dass Termini wie Diskriminierung, Bedrängnis, Verfolgung und Martyrium perspektivisch

---

40 Vgl. § 1.2. Zu den Formen der Hilfe und Selbsthilfe, bei denen die nichtchristlichen Verfolger und ihr Umfeld zum *Objekt* der Handlung werden: § 3.3.

41 (1.) *ThWNT*: Schlier, »θλίβω κτλ.«, 3:139–48, bes. 142ff.; Oepke, »διώκω«, 232f. Wenig ergiebig, wenn auch ausführlicher: Michaelis, »πάσχω κτλ.«, 903–39. (2.) *EWNT*: Knoch, »διώκω κτλ.«, 816–19; Kremer, »θλῖψις κτλ.«, 375–79; »πάσχω«, 120–24.

42 Vgl. Hare, 19–129 (Mt); Penner, 161 und Pervo, *Profit*, 14–17.43 (Acta); Pobee, 1–12 (Paulinen); Williams, *Persecution*, 299–326 (I Petr); s. auch Schirrmacher, *Christenverfolgung*, 102ff. und Anm. 47.

43 Ähnlich Tieszen, *Persecution*, 17–35.

begründet unterschiedlich gefüllt werden, teils als Merismus[44] gebräuchlich sind oder als fachfremde Begriffe gar keine Anwendung finden. Zudem variiert die Terminologie u. a. abhängig davon, ob besagte Phänomene in kirchlichen, säkularen, behördlichen oder politischen Milieus zur Sprache kommen.[45] Rhetorische und argumentative Interessen bestimmen ebenfalls die Wortwahl. Diese kann je nach Pragmatik eher emotional, sachlich, hyperbolisch oder beschönigend ausfallen. Es ist daher zu begrüßen, dass derzeit zu Vergleichs- und Systematisierungszwecken breit angelegte Datenerhebungen in Vorbereitung sind.[46] Vereinzelt begegnen auch soziologische Ansätze zur Definition von Christenverfolgung mit der Bestrebung, theologische Aspekte der Thematik einzubinden. Wo dies jedoch ohne die nötige exegetisch-theologische Tiefenschärfe erfolgt,[47] ist zu fragen, inwieweit solche Arbeiten überhaupt den ntl. und somit theologischen Befund abbilden.

1.3.3 Erstrezipienten

In der vorliegenden Studie ist mit Bezug auf die ntl. Schriften konsequent von Erstrezipienten die Rede. Damit sind Individuen und Kollektive gemeint, die *textintern* als primäre Adressaten ausgewiesen werden oder die sich aus den Texten hypothetisch erschließen lassen (implizite Leser/Hörer)[48]. Diese Sprachwahl trägt u. a. dem Umstand Rechnung, dass eine terminologische Abgrenzung gegenüber späteren Lesern und Hörern des Neuen Testaments methodisch sinnvoll erscheint. Historisch muss von Lesern *und* Hörern gesprochen werden, zumal das Gros der ntl. Texte zur gottesdienstlichen und somit öffentlichen Verlesung verfasst oder hierfür redigiert wurde (vgl. § 4.3.3) – nach antiker Lesepraxis ging die Privatlektüre außerdem durch Mitsprechen des Gelesenen hörbar vonstatten.[49] Dass die Erstrezipienten auch realiter Erstleser oder Ersthörer waren und Kenntnis der an sie adressierten Texte erlangten, lässt sich annehmen, aber historisch nicht mit Gewissheit aussagen.[50] Von Mutmaßungen darüber, ob und inwieweit die ntl. Autoren über besagte Erstrezipienten und ihre Zeit hinaus noch weitere Personenkreise adressieren wollten oder im Blick hatten, wird abgesehen – es sei denn, dass textintern belastbare Hinweise vorliegen.

---

44 GGNT § 295r, d. h. für die ganze Bandbreite christenfeindlicher Erfahrungen stehend.

45 Vgl. Sauer, *Martyrium*, 22–34.373–80. Ähnlich Boyd-MacMillan, 85–100.

46 Vgl. Sauer, »Survey«, 201–12, bes. 208f.

47 So z. B. Boyd-MacMillan, 101–19; Tieszen, *Persecution*, 44–82; vgl. ders., »Redefining«, 43–49.

48 Zur Unterscheidung impliziter/realer Autor und implizite/reale Leser: Frey, 266–90; Ebner/Heininger, 99–102; vgl. Fokkelman, 282; Grohmann, 500.

49 Frey, 276; vgl. Pokorný/Heckel, 117f.

50 Vgl. Fokkelman, 282; Grohmann, 500.

1.4 Formale Hinweise und Abkürzungen

Die formale Gestaltung von Fließtext, Anmerkungen und Bibliografie orientiert sich an den Vorgaben von Turabian (§ 11.2), vom Autor adaptiert für den deutschen Sprachgebrauch. Quellenangaben erfolgen von begründeten Ausnahmen abgesehen als Kurzbeleg mit Nachnamen des Verfassers und Seitenangabe. Werden mehrere Publikationen eines Autors rezipiert, ermöglicht ein Titelstichwort die eindeutige Identifikation. Beim *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament* und dem *Exegetischen Wörterbuch zum Neuen Testament* werden stets der Autor und das jeweilige griechische Lexem genannt. Wie bei Beiträgen in Sammelwerken üblich, führt die Bibliografie sodann alle namentlich gekennzeichneten Artikel einzeln auf. Quellen und Quellensammlungen in Papierform sind Turabian gemäß zu Beginn der Bibliografie (§ 11.1), elektronische Quellen an ihrem Ende aufgeführt (§ 11.5).

Die Übersetzung der untersuchten Schriftstellen stammt durchgehend vom Autor dieser Studie und verfolgt das Ziel, den Aussagegehalt der Texte originalgetreu und kommunikativ wiederzugeben. Kursiv gesetzte Satzteile einer Übersetzung sind exegetisch begründete, sprachliche Explikationen implizierter Inhalte. Die Übersetzung erfolgt teils in Anlehnung an die *Neue Genfer Übersetzung*, den *Neuen Sprachlichen Schlüssel* und teils unter Einbezug der *Einheitsübersetzung*. Durch Vergleichen der Textausgaben lassen sich die Anlehnungen identifizieren. Bei der Übersetzung des Griechischen folgt die Arbeit dem *Griechisch-deutschen Wörterbuch* von Bauer und Aland. Auf dieses Standardwerk sowie auf das *Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament* und das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* wird nur verwiesen, wenn philologisch oder inhaltlich Anlass dazu besteht. Zur Begründung der exegetischen Entscheidungen werden *Grammatiken* hingegen ständig angeführt.

Vom Autor getätigte Hervorhebungen bei Zitaten sind an der Kursivschrift und einer Anmerkung in Klammer erkennbar. Zitate aus nicht selbstständigen Bibelübersetzungen enthalten ein entsprechendes Kürzel (s. Abkürzungsverzeichnis). Übersetzte LXX-Zitate werden nach der *Septuaginta Deutsch (LXX.D)* wiedergegeben. Längere Zitate außerkanonischer Quellen finden sich zur Entlastung des Hauptteils im Anhang (§ 10.4; 10.5). Einige Passagen im Fließtext begegnen als Petit-Druck: Dies aus Gründen der besseren Lesbarkeit und Platzersparnis. Besagte Textabschnitte enthalten Aspekte, die eine im Fließtext gemachte Aussage detailliert begründen bzw. weiter vertiefen. Sie sind zwar gegenüber dem Normaldruck von nachrangiger, aber dennoch für das Verständnis wichtiger Einzelfragen von erheblicher Bedeutung.

Transliterationen des Hebräischen und Aramäischen folgen den Regeln der *Griechischen Grammatik zum Neuen Testament*. Die Schreibweise biblischer Personen- und Ortsnamen richtet sich nach den *Loccumer Richtlinien*. Abkürzungen u. a. von Schriftenreihen, biblischen Büchern und außerkanonischen Werken werden wie im *Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG³)* und darüber hinaus nach besagter *Septuaginta Deutsch*

vorgenommen. Bei außerkanonischen *frühkirchlichen* Schriften ist das *Lexikon der antiken christlichen Literatur (LACL)*[51] maßgebend. Bisher nicht verzeichnete Literatur und pagane Autoren werden nach dem *SBL Handbook of Style* abgekürzt. Die Wiedergabe von röm. Kaiser- und sonstigen antiken Personennamen erfolgt nach dem *Neuen Pauly*. Bezogen auf die ntl. Zeit ist in vorliegender Arbeit immer wieder von röm. Provinzen sowie einzelnen Gebieten und Städten des Ostmittelmeerraums die Rede. Räumliche Orientierung verschafft dem Leser jeweils das im *Neuen Pauly* und im Nachschlagewerk *Neues Testament und Antike Kultur* gebotene kartografische Material.[52] Ein Stammbaum der viel rekurrierten iulisch-claudischen und herodianischen Herrscherdynastie findet sich ebenfalls im *Neuen Pauly*.[53] Aus dieser Quelle stammen auch die Angaben zu Lebens- und Regierungszeiten sowie Machtbereichen der in dieser Studie genannten Herrscher: Statt jeweils die Quelle einzeln aufzuführen, wird hiermit pauschal auf den *Supplementband 1* des *Neuen Pauly*[54] und darüber hinaus auf den Personeneintrag im entsprechenden Band des besagten Nachschlagewerkes verwiesen.

Die Bibliografie macht hinsichtlich des kanonischen (§ 11.1.1) und außerkanonischen Schrifttums (§ 11.1.2) zusätzliche Angaben: Diese sind jeweils in eckige Klammern oder kursiv gesetzt und erleichtern die Identifikation der im Fließtext genannten Quellen. Über *IATG*[3] und *LXX.D* hinaus oder hiervon abweichend werden folgende Abkürzungen verwendet:

AwK	Altertumswissenschaftliches Kolloquium (Schriftenreihe)
BA	Bauer/Aland, *Wörterbuch zum Neuen Testament*
BAFCS	The Book of Acts in Its First Century Setting (Schriftenreihe)
BDR	*Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*
Blst.	Belegstelle(n)
bzgl.	bezüglich
dat. instr.	dativus instrumenti
dat. caus.	dativus causae
dat. comm.	dativus commodi
dat. mod.	dativus modi
dat. resp.	dativus respectus

---

51 In Anlehnung an die *Theologische Realenzyklopädie* werden Werke wie der Erste Clemensbrief oder Justins Erste Apologie mit I Clem. statt 1 Clem. bzw. I apol. statt 1 apol. (LACL) wiedergegeben. Der in LACL nicht verzeichnete Diognetbrief wird mit Diog. abgekürzt; vgl. Wengst, *Didache u. a.*, 321/Anm. 46.

52 (1.) *Der Neue Pauly*: Eder/Redaktion, »Provinzaufteilung«, 1063f. (röm. Provinzen im 1.–2. Jh. n. Chr.); Niemeyer/Röllig/Redaktion, 913f. (Phönizierstädte). Ein Stadtplan Jerusalems (<70 n. Chr.) findet sich in Bieberstein, »Jerusalem«, 903f. (2.) *Neues Testament und Antike Kultur*: Erlemann, 15–17 (Territorien der Herodianer und röm. Prokuratoren); vgl. Schefzyk/Zwickel, 62f.

53 Kienast, »Augustus«, 303f.; Bringmann, »Herodes«, 461f.

54 Eder/Renger, Hrsg., *Herrscherchronologien*, 58.265–78.

DNG	*Der Neue Georges*
DR	Daniel Röthlisberger – bei Übersetzungen
ECCA	Early Christianity in the Context of Antiquity (Schriftenreihe)
EIN	*Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*
ELB	*Elberfelder Bibel*
erg.	ergänze/ergänzt
gen. appos.	genitivus appositivus
gen. auct.	genitivus auctoris
gen. epex.	genitivus epexegeticus
gen. obi.	genitivus obiectivus
gen. poss.	genitivus possessoris
gen. pret.	genitivus pretii
gen. qual.	genitivus qualitatis
gen. subi.	genitivus subiectivus
GGNT	Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*
HABES	Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien (Schriftenreihe)
Imp.	Imperativ – nur in Anm.
Impf.	Imperfekt
i. V. m.	in Verbindung mit
jmdn.	jemanden
joh	johanneisch
jüd.	jüdisch
KEKD	Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland
κτλ.	καὶ τὰ λοιπά (»usw.« – bei Begriffsfeldern in Wörterbüchern: Nennung des ersten Lexems der Artikelüberschrift + κτλ., z. B. δίκη κτλ.)
lk	lukanisch
LSJ	Liddell/Scott, *Greek-English Lexicon*
LUT	*Lutherbibel*
LWND	Louw/Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*
MGE	*Menge Bibel*
mk	markinisch
mt	matthäisch
m. V. a.	mit Verweis auf – nur in Anm.
ND	Nachdruck
NGÜ	*Neue Genfer Übersetzung*
NSS	Haubeck/Siebenthal, *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*
OGG	Oldenbourg Grundriss der Geschichte (Schriftenreihe)
pln	paulinisch
rabb.	rabbinisch
SAPERE	Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia

SDBK	Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
subst.	substantiviert
ÜS	Übersetzung(en)
TAPhS	Transactions of the American Philosophical Society
VAFLNW	Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (Schriftenreihe)
VHL	Stadler/Heim/Ginal, *Vollständiges Heiligen-Lexikon*
w.	wörtlich
§/§§	Kapitel, Paragraf(en)

2. Bittgebet und Klagegebet

Beten meint das »Zwiegespräch mit Gott als einem Gegenüber«[55] und kann öffentlich in Gemeinschaft mit anderen oder privat für sich erfolgen.[56] Auf formaler Ebene lässt sich ntl. unterscheiden zwischen Gebeten, die dem Inhalt nach fest vorgegeben sind oder traditionelles Gepräge aufweisen,[57] und solchen, die individuell und frei formuliert anmuten.[58] Dem jeweiligen Anlass entsprechend begegnen ntl. als Grundformen des Gebets das Bitt-, Lob- und Dankgebet, öfters auch in Mischform (Phil 4,6; Kol 4,2f. u. a.).[59] Wie die Gott vorgetragene Klage (Mt 27,46par Mk 15,34) können Bitte, Lobpreis und Dank ihren Ausdruck zudem in der gesungenen und gesprochenen Rezitation von Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern finden (I Kor 14,26; Eph 5,19; Kol 3,16; Jak 5,13).[60] Grundvoraussetzung des Betens ist die gottgegebene Zusage und das menschliche Vertrauen darauf, dass der Allmächtige und Souveräne – auf ihm angemessen erscheinende Weise[61] – Gebete erhört.[62]

Ntl. begegnen viele Stellen, in denen mit Bezug auf Verfolgung vom Gebet die Rede ist. Gemäß der Frage, wie innerchristliche Hilfe und Selbsthilfe im Gebet zum Ausdruck kommen, interessieren im Folgenden vor allem das Bittgebet und Klagegebet, insbesondere aber Fürbitten. In solchen Gebeten wird gleich einem »Mittel zur Krisenintervention«[63] für eine bestimmte Situation um Gottes Beistand ersucht. Hierbei geht es meist um »die Aufhebung eines Mangels,

---

55 Cullmann, *Gebet*, 26.

56 Alles, 483. Zum Gebet im atl., ntl. und frühjüd. Kultus: Wick, *Gottesdienste*, 47–51.77–81.95–100.135.158f.223–28.291–93.354.

57 Z. B. Mt 6,9–13par Lk 11,2–4; Mt 27,46par Mk 15,34 [Ps 21,2]; Lk 23,46 [Ps 31,6; vgl. Act 7,59]; Lk 23,34 [vgl. Act 27,6]; Phil 2,6–11.

58 Mt 26,39; Mk [1,35?;] 14,35; Lk 6,12; 18,11ff.; 22,42; Act 1,24f.; 10,30; vgl. 12,5.12 u. a. Ausführlich zur Gebetspraxis: Ohm, 14–456; Hamman, XXIII–XLII; Severeus, »Gebet I«, 1134–258; Michel/Klauser, »Gebet II«, 1–36; Holmås, 37–43 (Lk/Act).

59 Cullmann, *Gebet*, 31–40; Wick, *Gottesdienste*, a. a. O.

60 Wick, *Gottesdienste*, 227; Janowski, 1776.

61 Zum menschlichen und göttlichen Willen beim Gebet: § 2.1.1; vgl. Ostmeyer, *Kommunikation*, 108.

62 Mt 7,7–11par Lk 11,9–13; 18,1–8; Mt 18,19; 21,22; Mk 11,24; Joh 14,13; 15,7.16; 16,24; Act 10,30f.; I Joh 3,22; 5,14; vgl. Jak 1,5; I Reg 3,5; 5,17; Ps 10,17; Prov 8,17; Jer 29,13 u. a.; vgl. Cullmann, *Gebet*, 171–74; Marshall, »Jesus«, 130f.

63 Wick, *Gottesdienste*, 293; vgl. 225.

häufig um die Änderung einer Situation, (z. B. die Lösung eines Problems oder die Befreiung aus einer Bedrängnis), oft um die Suche nach Schutz und Hilfe.«[64] Nicht im Fokus der Untersuchung liegen Lob- und Dankgebete, zumal diese in der Regel »Antwort auf [...] empfangenen Segen«[65] sind, also antwortenden Charakter haben.[66] Sie würden die eingangs formulierten Bedingungen zur Stellenauswahl (§ 1.2) nicht erfüllen und somit den vorgegebenen Rahmen überschreiten. Ein solches Lobgebet (oder Loblied) mitten im verfolgungsbedingten Leiden liegt womöglich in Act 16,25 vor. Sein Inhalt bleibt jedoch im Dunkeln. Textgrammatisch ist unklar, ob es sich hier um ein gesprochenes oder gesungenes Gotteslob handelt. Nach – klar erkennbaren – inhaltlichen Gesichtspunkten lassen sich mit Blick auf unsere Fragestellung vier Kategorien des Gebets bilden. Diese beinhalten das Gebet für das spirituelle (§ 2.1) und körperliche Wohlergehen von Betroffenen (§ 2.2), das Gebet für die Evangeliumsverkündigung und Konversionen (§ 2.3) sowie den Klageruf nach Recht und Gerechtigkeit (§ 2.4).

2.1 Das spirituelle Wohlergehen: Das Gebet für Angefochtene und der Vorrang des Gotteswillens

Die zentralen Gebete für das spirituelle Wohlergehen von Bedrängten begegnen in den Passionsberichten der Evangelien (Lk 22,32; 22,39–46par).[67] Dies

---

64 Müller, »Beten«, 4.

65 Wick, *Gottesdienste*, 226.

66 Holmås, 46.

67 Unter dem Terminus »Bedrängte« sind hier neben der Person Jesu Menschen zu verstehen, die aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Jesus (Christus) in Bedrängnis geraten. Aus diesem Grund entfallen für die Untersuchung Stellen wie Mt 8,25 und 14,30: Dort geht es zwar ebenfalls um Notlagen, sie stehen aber in einem anderen Zusammenhang. Wegen der großen Bedeutung des lk Doppelwerks für diese Studie wird hier die lk Fassung untersucht. Dass Lk-Act kompositionell und theologisch zusammengehören, ist weitgehend unbestritten (Schnelle, *Einleitung*, 334; Holzbach, 25). Der Titel *Evangelium nach Lukas* ist wie alle kanonischen Evangelienüberschriften seit Irenäus (um 180 n. Chr.) bezeugt, Letztere datieren jedoch wohl bereits ins 1. Jh. n. Chr. (Pokorný/Heckel, 83f.375.530; Hengel, *Evangelienüberschriften*, 8–22.50f., bes. 14.17f.51; ders., *Gospels*, 48–56.98–104.126f.; vgl. 46f.). Mit der Frühen Kirche wird das formal anonyme Doppelwerk dem Arzt und Paulusbegleiter Lk (Phlm 24; II Tim 4,11; Kol 4,14) zugeschrieben (vgl. Pokorný/Heckel, 530f.533; Nolland, 1:xxxiv–xxxix; Witherington, *Acts*, 51–60, bes. 58 u. ö.). Die Widmung an den hochverehrten Theophilus (Lk 1,3; vgl. Act 1,1) weist den wohl historischen Adressaten nicht als alleinigen Erstrezipienten aus: Antiken Konventionen zufolge macht die Zueignung eines Werkes an eine bestimmte Persönlichkeit dieses keineswegs zu einer Privatschrift. Vielmehr zielen entsprechende Schriften auf eine breite – und hier bei Lk-Act: wohl gebildete – Öffentlichkeit (Metzner, *Prominente*, 200; vgl. Pokorný/Heckel, 530 und Hengel, *Gospels*, 103.116; s. aber: Witherington, *Acts*, 63/Anm. 220). Die textinterne Evidenz lässt in erster Linie an heidenchristliche, ferner an juden- und nichtchristliche Adressaten denken (Schnelle, *Einleitung*, 316; Carson/Moo, 210f.; Metzner, *Prominente*, 201; vgl. Anm. 1091 zur Adressierung der Evangelien).

überrascht wenig: Jesu Passion und Auferstehung stehen im Mittelpunkt biblischer Heilsgeschichte und bilden den Höhe- und Wendepunkt der kosmischen Auseinandersetzung zwischen Gott und seinem diabolischen Widersacher. Entsprechend viel steht für Jesus und seine Nachfolger auf dem Spiel, entsprechend große Anfechtungen für den Glauben und die Standhaftigkeit aller Betroffenen begleiten die Ereignisse. Umso wichtiger ist daher das Bittgebet.

In Getsemani (Lk 22,39–46) ersuchen die Angefochtenen jeweils für sich selber Gottes Beistand.[68] Ihr Gebet stellt einen Akt der Selbstfürsorge dar und kann daher als Form der *Selbsthilfe* in Bedrängnis gelten. Eine *Hilfe* für Bedrängte ist in Momenten der Anfechtung die durch Dritte geleistete Fürbitte. In unserem Zusammenhang ist dies der Fall, als Jesus betet, Petrus möge einst zum Glauben zurückfinden (22,32).[69] Beiden Stellen ist die Fürsorge für das spirituelle Wohlergehen der Angefochtenen gemeinsam.

2.1.1 Getsemani: Das Positivbeispiel Jesu

Lk 22,39–46[70] | **39** Dann verließ er *das Haus, wo sie gemeinsam das Passa gefeiert hatten,* und ging, wie *er es* gewohnt *war,* zum Ölberg. Seine Jünger aber folgten ihm *auch jetzt noch* nach. **40** Dort angekommen, sprach er zu ihnen: »Betet *inständig und unablässig,* damit ihr nicht in Versuchung kommt *und wegen der Anfechtung vom Glauben abfallt*!« **41** Danach riss er sich los von ihnen, kniete ungefähr einen Steinwurf entfernt nieder und betete *inständig*: **42** »Vater! Wenn du willst, nimm diesen

---

Statt vom Theophilus und weiteren Erstlesern und -hörern ist daher in dieser Studie für Lk-Act vereinfachend, aber sinngemäß von Erstrezipienten die Rede. Gut möglich, dass im Umfeld von Theophilus eine christliche Gemeinde existierte (Hengel, *Gospels*, 116). Dass Theophilus bloß Symbolname für alle *amici* bzw. *amatores* dei (Freunde/Liebhaber Gottes; Metzner, *Prominente*, 201) sein soll, darf als unwahrscheinlich gelten (Bauer, »Theophilus«, 302). Die zeitliche Einordnung von Lk-Act ist schwierig, da u. a. abhängig von den Annahmen zum (früheren) Markusevangelium, dem offenen Acta-Ende (vgl. § 4.3.4; Anm. 1036), dem Verfolgungsgeschehen unter Nero (§ 3.4.2) und den Paulinen: Lk greift bei der Abfassung von Acta wohl deswegen nicht auf pln Briefe zurück, weil diesbzgl. Sammlungen noch nicht vorlagen (vgl. Hengel/Schwemer, 4–6). Eine Datierung des Lukasevangeliums Mitte/späte 60er Jahre ist denkbar (Carson/Moo, 207–10), auch dass Acta wenig später (a. a. O., 207.300) bzw. in den 70er oder frühen 80er Jahren verfasst wurde (Hengel/Schwemer, 5f.; Witherington, *Acts*, 62; vgl. Pokorný/Heckel, 533). Die Datierung um 90 n. Chr. oder später scheint nicht zwingend (pace Schnelle, *Einleitung*, 315; vgl. Hengel/Schwemer, 4f./Anm. 12). Alle Annahmen zum Abfassungsort bleiben hypothetisch (Pokorný/Heckel, 534; Schnelle, *Einleitung*, 315f.). Zum lk Doppelwerk als Mischgattung antiker Historio- und Biografie: § 10.3.

[68] Vgl. Mk 14,38. Mt 26,38.40 weist in eine etwas andere Richtung, hier meint das Wachen ein Wachen mit Jesus. Der Gebetsaufruf jedoch gilt auch hier der Selbsthilfe in Bedrängnis (V. 41).

[69] Zur Fürbitte der Jerusalemer Gemeinde für den inhaftierten Petrus: § 2.2.2.

[70] Einige Mss. bezeugen zu V. 42 die mit Inf. konstruierte Lesart εἰ βούλει παρενέγκαι ([ℵ] K L f^{13} 570 u. a.) bzw. παρενεγκεῖν (A W Δ 𝔐 u. a.; beide: »Wenn du diesen Kelch von mir *nehmen* willst«). Der Satz endet dadurch abrupt (= Aposiopesis; Bullinger, 151) und wäre

> Kelch fort von mir! Doch nicht mein Wille soll geschehen, sondern dein Wille (w. der deine)!« **43** Da erschien ihm vom Himmel her ein Engel und stärkte ihn *in seinem jetzigen und für den noch bevorstehenden Leidenskampf*. **44** Als er *sodann* in *größte* Angst geriet, betete er noch inständiger *als zuvor, und zwar so,* dass sein Schweiß wie Blutstropfen auf die Erde fiel. **45** Und als er *gestärkt* vom Gebet wieder aufstand und zu den Jüngern *zurück*kam, waren sie vor lauter Kummer eingeschlafen. **46** Und er sprach zu ihnen: »Wie könnt ihr nur schlafen? Steht *sofort wieder* auf und betet *inständig und unablässig*, damit ihr nicht in Versuchung kommt!«

Die Getsemaniperikope Lk 22,39–46[71] lässt sich vom Kontext – dem letzten Passamahl Jesu mit seinen Jüngern (V. 7–38) und seiner Gefangennahme (V. 47–54) – klar abgrenzen. Inhaltlich ist sie durch die – am Positivbeispiel Jesu (Agoniegebet) und dem Negativbeispiel der Jünger kontrastierte – Gebetsthematik als Sinneinheit gekennzeichnet, auf der syntaktischen Ebene durch die eine Inklusion bildenden V. 40 und 46 (Betet, dass/damit ihr nicht in Versuchung kommt!). Als Scharniervers mit der Konjunktion καί (und) zählt auch V. 39 zur Perikope, da er von der in einem Speisesaal abgehaltenen Passafeier (Lk 22,10–12.21 u. ö.) zu dem sich im Freien abspielenden Getsemanigeschehen über- und dieses einleitet.

Hinsichtlich des Makrokontexts bildet Getsemani den Wendepunkt innerhalb des Passionsgeschehens. In vollem Bewusstsein seiner heilsgeschichtlichen Sendung und seines bevorstehenden Todesschicksals[72] feiert Jesus mit seinen Jüngern zum vorläufig letzten Mal das Passa und begibt sich anschließend an den außerhalb Jerusalems gelegenen Ölberg[73], wo er – verraten durch den Jünger Judas Iskariot – im Auftrag seiner Gegner[74] gefangengenommen wird.

---

dann als Präferenz Jesu, nicht als direkte Bitte zu lesen. Bock, *Luke*, 2:1759 erg. sogar mit »Wenn du [...] willst, *dann ist das gut und recht, aber [...]*.« Mit 𝔓75 B (D) T Θ und dem Befund bei den Synoptikern Mk 14,36 (παρένεγκε) und Mt 26,39 (εἰ δυνατόν ἐστιν) sprechen jedoch gewichtige Traditionen gegen besagte Infinitivkonstruktion; vgl. Garland, 881. V. 43f.: Die Zugehörigkeit der beiden Verse zum Lukasevangelium (Sondergut) ist äußerst fraglich. Der Befund lässt sich als Interpolation (Metzger, 151 u. a.) oder spätere Auslassung deuten. Zur Diskussion: Holmås, 107f.; Holleran, 92–98; Bovon, 4:298–302.

71 Vgl. Mt 26,(30.)36–46; Mk 14,(26.)32–38; Joh 18,1.

72 Lk 12,50; 13,31–33; 20,9–19; 22,15–22.37; Mt 26,2.21; Mk 8,31–33par; 10,38; 14,8 u. a. Ausführlich: Stuhlmacher, *Theologie*, 1:143–54. Kritisch dagegen Kümmel, 76–80, der in den sog. Leidensweissagungen den »Glauben der Urgemeinde« (77) und »Gemeindebildung« (76) sieht.

73 So mit ὄρος τῶν ἐλαιῶν die Bezeichnung bei Lk. Die Rede von Getsemani als dem Ort des Geschehens findet sich nur bei den Synoptikern Mk 14,32par Mt 26,36. Joh hingegen spricht von einem Garten jenseits des Baches Kidron (18,1).

74 Die synoptische Tradition führt als Gegner den (ἀρχιερεύς; Mt 26,3.57; Mk 14,53.55; Lk 22,50.54) bzw. die *Hohepriester* (Mt 26,3.14.47.59; Mk 14,10.43.53; 15,1; Lk 22,2.52.66), die *Hauptleute* (auch: H. des Tempels; Lk 22,4.52), *Schriftgelehrten* (Mt 26,57; Mk 14,43.53; 15,1; Lk 22,2.66) und Ältesten (auch: Ä. des Volkes; Mt 26,3.47.57; Mk 14,43.53; 15,1; Lk 22,54; vgl. V. 66) sowie kollektiv den *Hohen Rat* (Mt 26,59; Mk

Damit beginnt die eigentliche Passion, die schließlich im Tod am Kreuz ihren Tiefpunkt findet.

Wohl ahnend, dass ihnen Dramatisches bevorsteht – wie Passamahl, Abschiedsrede, der Weggang des Verräters und das Schwertwort Lk 22,38 deutlich machen – begleiten die Jünger Jesus auch dieses Mal beim gewohnten[75] Gang auf den Ölberg. Die bewusste Wortwahl mit ἠκολούθησαν (sie folgten [ihm] nach)[76] und dem starken δὲ [...] καί (aber auch/aber sogar [die Jünger folgten ihm nach]) unterstreicht hier ihren Willen zur Nachfolge bzw. den Ernst ihrer Nachfolge (vgl. 22,28). Nach der Ankunft an dem wohlvertrauten Ort[77] nutzt Jesus die wenige (Mt 26,45f.) noch verbleibende Zeit bis zu seiner Gefangennahme zum intensiven Gebet und fordert seine Jünger auf, es ihm in dieser schicksalsschweren Stunde gleichzutun. Aus gutem Grund: Sein wiederholt dringender Gebetsaufruf (Betet, dass/damit ihr nicht in Versuchung kommt!, Lk 22,40.46) wertet die gegenwärtige, von Angst bzw. Anspannung[78] (ἀγωνία) und Kummer (λύπη) geprägte Lage (V. 44.45) als Anfechtung (πειρασμός; auch: Versuchung). Auch Jesus ist davon betroffen, nicht nur seine Jünger.[79] Wären nur Letztere angefochten, gäbe es weder für das von Angstzuständen begleitete Bittgebet Jesu (V. 42.44) noch für die offensichtlich notwendige Stärkung durch den Engel (V. 43) einen Anlass. Der besagten Anfechtung gilt es Jesu Worten nach mit Gebet zu widerstehen; eine Alternative scheint hier nicht gegeben.[80] Der lineare Aspekt des Imperativs προσεύχεσθε (Betet!) betont dabei das anhaltende Gebet: intensives Beten ohne Unterlass ist gefordert (in etwa: Betet in-

14,55; 15,1; Lk 22,66) an. Darüber hinaus erwähnt Joh 18,3 *Hannas* (Joh 18,13.24), den Schwiegervater des Hohepriesters Kaiphas, und die *Pharisäer* als Beteiligte am Prozess gegen Jesus.

75 Dass Jesus nach dem Passamahl und der damit verbundenen Abschiedsrede (22,21–38) κατὰ τὸ ἔθος (wie gewöhnlich, V. 39; BA, s. v. ἔθος) auf den Ölberg geht, findet sich innerhalb der synoptischen Evangelien nur bei Lk und ähnlich bei Joh (18,2). Der Text sagt nicht explizit, dass der Ölberg Jesu gewohnten Platz speziell zum Beten darstellt und er diesen auch jetzt mit derselben Absicht aufsucht. Vielmehr ist die lk Wendung κατὰ τὸ ἔθος dahingehend zu verstehen, dass Jesus aufgrund einer persönlichen Vorliebe den Ölberg oft bzw. wiederholt als Wirkstätte und Rückzugsort nutzte (tagsüber: Mt 24,3; Mk 13,3; Joh 18,2; nachts: Lk 21,37; Joh 7,53–8,1; 18,2. Die Wendung κατὰ τὸ ἔθος begegnet bei Lk auch in anderen Zusammenhängen und meint hier institutionalisiertes jüd.-religiöses Brauchtum, weniger individuelle Gewohnheiten [1,9; 2,27; 2,42; vgl. Act 26,3]), was natürlich auch die Gelegenheit zum Gebet miteinschloss. Aufgrund dieser Angewohnheit Jesu weiß auch der Verräter Judas, wann und wo er ihn finden würde (Joh 18,2; vgl. Mt 26,47par Mk 14,43par Lk 22,47).

76 Ind. Aor.; dasselbe Verb findet sich bei Lk u. a. auch in den Berufungsgeschichten Lk 5,11.27–28; vgl. 9,23; 9,57.59.61; 18,22.28.43; 22,54.

77 Das Part. Aor. Med. γενόμενος ist hier temporal (»als«) zu deuten.

78 Dautzenberg, »ἀγωνία«, 64.

79 So zu Recht Brown, *Death*, 1:161.

80 Ähnlich Holmås, 152.

ständig und unablässig!).[81] Lk präsentiert solches Bitten um göttlichen Beistand als einzig adäquates Mittel zur Krisenbewältigung.[82]

Das Lexem πειρασμός dürfte die diabolische Gefahr bedeuten, dass Jesus und seine Jünger in ihrer Bedrängnis der *Apostasie* anheimfallen.[83] Zu dieser Annahme bietet der Kontext der lk Passionsgeschichte gute Gründe: (1.) In seiner Abschiedsrede[84], an die Getsemani anschließt, macht Jesus den Anwesenden klar, dass der gesamte Jüngerkreis mit *Angriffen Satans* zu rechnen hat (Lk 22,31) – das metaphorische »Sieben des Weizens« dürfte im Kontext das Trennen der Jünger von ihrem Meister und somit das Zerstören des Glaubens an ihn bedeuten.[85] (2.) Als direkte Folge der diabolischen Aktivitäten bezeichnet Jesus seine unmittelbar bevorstehende *Verleugnung durch Petrus* (22,32–34),[86] die er als Abkehr vom Glauben und somit als Apostasie ansieht.[87] (3.) Auch hat

---

81 GGNT § 212e; BDR § 336.

82 Vgl. Crump, 168.170f. mit Verweis, dass das lk Paradigma nicht nur für Jesus, dessen Jünger und die lk Kirche Gültigkeit hat, sondern darüber hinaus auch für die Kirche der Gegenwart – entsprechende hermeneutische Prämissen vorausgesetzt, die Crump jedoch nicht reflektiert.

83 So auch Talbert, *Luke*, 213.214; Plymale, 60.62; Nolland, 2:619; Fitzmyer, 2:1441 u. a. Zur eschatologischen Komponente und Relevanz des πειρασμός: Brown, *Death*, 1:158ff.; Holmås, 152. Innerhalb der Getsemaniperikope machen die Evangelien Satan nur implizit als den Urheber der Anfechtung kenntlich. Der Schwerpunkt des Geschehens liegt vordergründig auf den menschlichen Handlungsträgern (s. auch Mt 26,45; Mk 14,41); vgl. Conzelmann, »σκότος κτλ.«, 440. Dennoch klingt insbesondere bei Lk die diabolische Macht hinter dem Passionsgeschehen deutlich an, wenn er – wie oben gezeigt – von der gefahrvollen Präsenz Satans ausgeht und am Ende der Perikope neben den menschlichen Gegnern auch von der Macht der Finsternis (ἐξουσία τοῦ σκότους, 22,53; vgl. Kol 1,13) spricht. Ebenso kann bei Lk von der Macht des Satans (ἐξουσία τοῦ σατανᾶ) die Rede sein, die als Finsternis (σκότος) dem Licht (φῶς) gegenübergestellt wird (Act 26,18; vgl. Eph 6,12). Auch die Absicht des Petrus, Jesu Passion zu verhindern, wird nicht nur als menschliches Denken gesehen, sondern – da Gottes Absichten zuwiderlaufend – als diabolisch inspiriert (Mt 16,23; Mk 8,33).

84 Terminologie nach Wilckens, *Theologie*, 1/2:69. Nach Bovon, 4:257–61.289 liegt weniger eine monologe Abschiedsrede, sondern vielmehr ein letztes Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern vor.

85 Beim Sieben (σινιάζω = ntl. hapax legomenon) werden durch Schütteln unerwünschte Beimengungen (Sand, Unkrautsamen u. a.) vom Weizen getrennt. Satan siebt bzw. erschüttert die Jünger mit der Absicht, dass ihre Treue zu Christus, d. h. ihr Glaube an Christus, aufhört (V. 32). Durch ihr Versagen, d. h. ihren Abfall vom Glauben und somit von Christus, entsprechen sie dem Unrat, der vom Weizen (ab)getrennt wird; vgl. Ott, 75–79; Crump, 155f.157.159. In den synoptischen Parallelen Mt 26,31par Mk 14,27 (vgl. Mt 26,35.56; Joh 16,32) ist *explizit die Rede davon, dass die Jünger von Jesus abfallen*, d. h. den Glauben an ihn verlieren werden; vgl. Stählin, »σκάνδαλον κτλ.«, 349); Kingsbury, 112 (zu Mk). Über die atl. Parallelen zu Lk 22,31: Bovon, 4:271f.; Nolland, 3:1072.

86 Vgl. Lk 22,54–62; Mt 26,31–35.58.69–75; Mk 14,29–31.54.66–72; Joh 13,36–38; 18,15–18.25–37.

87 Die Rede ist vom Aufhören des Glaubens infolge der Angriffe Satans (V. 32a) sowie

sich – ebenfalls durch Satan inspiriert (22,3; vgl. Joh 6,70; 13,2.27) – mit *Judas* einer der Jünger bereits von Jesus abgewandt und ist zum Apostaten geworden. (4.) Schließlich kennt auch *Jesus selbst* aus eigener Erfahrung das Angefochtensein durch den Widersacher, der erneut versuchen würde, ihn von seiner göttlichen Sendung und somit von Gott abzubringen (Lk 4,1–13; vgl. 22,28; Hebr 2,18; 4,15).[88] Die Gefahr der Apostasie dürfte somit die größte und eigentliche Herausforderung für Jesus und seine Jünger darstellen.

Die Wendung μὴ εἰσελθεῖν (Lk 22,40) / ἵνα μὴ εἰσέλθητε (V. 46) εἰς πειρασμόν ([Betet,] dass/damit ihr nicht in Versuchung kommt!) sollte nicht missverstanden werden. Das Gebet zielt nicht darauf ab, dass die Jünger von Versuchung verschont bleiben, als ob es gegenwärtig noch gar keine Versuchung geben würde und eine zukünftige sich durch Gebet vermeiden ließe. Angesichts der in Gang befindlichen Ereignisse und diabolischen Angriffe (s. o.; vgl. V. 28) ergäbe eine solche Deutung wenig Sinn.

> Auch der ntl. Sprachgebrauch zu πειρασμός und εἰσέρχομαι lässt in eine andere Richtung denken: Gläubige sind nämlich durchaus von Versuchungen betroffen. Sie erleiden und erdulden diese,[89] können ihnen aber auch erliegen (I Tim 6,9) und deswegen vom Glauben abfallen (Lk 8,13). Somit wird die Konfrontation mit Versuchungen als integraler Bestandteil christlicher Existenz vorausgesetzt. Entscheidend ist das standhafte Verhalten *in* der Versuchung und deren glücklicher Ausgang. Es gilt, ihr nicht nachzugeben und sich davon nicht überwältigen zu lassen. In diesem Sinn dürfte die letzte Bitte des Vaterunsers zu verstehen sein (Mt 6,13[90]; Lk 11,4; vgl. Joh 17,15) und Analoges auch für unsere Stelle gelten.

Die Anfechtung betrifft die Jünger bereits – sie lässt sich nicht vermeiden, es soll und kann ihr jedoch widerstanden werden, und zwar mit Gebet. Ähnliches gilt für das Verb εἰσέρχομαι: Seine Diathese ist bei allen Synoptikern *aktiv* (Lk 22,40.46; Mt 26,11; Mk 14,38) und kennzeichnet somit ein aktives Handeln (hineingehen, eintreten)[91], nicht bloß ein passives Geschehen. Entsprechend ist

---

von der Rückkehr des Petrus zum Glauben (V. 32b), was eine vorherige Abkehr vom Glauben voraussetzt. Auch das Leugnen, Jesus zu kennen (V. 34), fällt in diese Kategorie.

88 Vgl. Holmås, 153.

89 Jak 1,2f.12–14; Lk 22,28; Act 20,19; I Petr 1,6f.; 4,12; Apk 2,10; vgl. Lk 4,13; mit Gottes Hilfe: I Kor 10,13; II Petr 2,9; Apk 3,10.

90 In der Wendung καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (sondern erlöse uns *von* dem Bösen) liegt mit ἀπό eine Präposition vor, die eine Trennung/Abwendung anzeigt, d. h. impliziert ist, dass der Beter bereits damit konfrontiert ist.

91 BA, s. v. εἰσέρχομαι. Die ebd. gegebene, spezifische ÜS »in etwas hineingeraten« verschleiert an dieser Stelle die aktive Diathese des Verbs, daher ist dessen Grundbedeutung vorzuziehen. Vgl. die Verwendung an anderen Stellen: (1.) *Hineingehen in das Reich Gottes*: Lk 18,17 i. V. m. 17,21 (vgl. 11,52; 13,24); Mt 7,13; 18,3; Mk 10,15; Joh 3,5; Act 14,22 u. ö. (2.) *Einkehr bei Sündern und Emmaus-Jüngern*: Lk 19,7; 24,29; (3.) *Diabolisch-dämonische Mächte ergreifen Besitz von Menschen*: 22,3 (vgl. Joh 13,27); Mk 9,25;

auch unsere Stelle zu verstehen: Das Beten ist erforderlich, damit die Jünger *in* der gegenwärtigen Anfechtung der Anfechtung nicht *nachgeben*. In anderen Worten: Die Jünger sollen Gott um Hilfe bitten, damit sie der Versuchung (zur Apostasie) standhaft widerstehen.[92]

Getsemani beantwortet demnach exemplarisch die Frage, wie der diabolisch gewirkten Bedrängnis (hier: Apostasiegefahr) zu begegnen ist. Inhaltlich korrespondiert Jesu Gebetsaufruf dabei nicht nur mit der oben genannten letzten Bitte des Vaterunsers (Mt 6,13; Lk 11,4) und dem Gleichnis vom Sämann (8,13), sondern auch mit der Warnung, sich vor dem Teufel, der als Widersacher die Nachfolger Jesu verschlingen will, in Acht zu nehmen und seinen Angriffen zu widerstehen (I Petr 5,8; vgl. Mk 14,38par Mt 26,41; Lk 21,36; I Thess 3,5).

Aufschlussreich ist nun bzgl. des Umgangs mit Bedrängnis das Positivbeispiel Jesu.[93] Dieses wird bei Lk auf der syntaktischen Ebene erkennbar in den Mittelpunkt des Geschehens gerückt und dadurch bewusst hervorgehoben. So formt der wiederholt dringende Gebetsaufruf (Lk 22,40.46) eine Inklusion,[94] in deren Mitte das Agoniegebet Jesu steht. An diesem wird das in Bedrängnis erforderliche Handeln konkretisiert, und zwar dergestalt, dass der Fordernde und Mitbetroffene (Jesus) das Geforderte (das Gebet) selber in die Tat umsetzt. Wie auch die anderen Synoptiker zeigt Lk dabei nicht nur auf, *dass* Jesus in vorbildlicher Weise auch selber gebetet hat, sondern auch – mit Blick auf Umstände und Inhalt des Gebets – *wie* er gebetet hat.

Nach der räumlichen Absonderung von seinen Jüngern kniet Jesus zum Gebet nieder (Lk 22,41), wobei der lineare Aspekt von προσηύχετο[95] (vgl. V. 40.46) die Dauer – und angesichts der knienden Gebetshaltung: auch die Intensität – seines Gebets hervorhebt (er betete *inständig/anhaltend*).[96] Hier konstatiert Lk, dass Jesu Gebetspraxis seiner eigenen Forderung nach andauerndem Gebet (V. 40.46) entspricht. Insofern Jesus trotz Absonderung von den Jüngern in deren Sichtweite blieb, wird er ihnen mit seinem Gebet sichtbar zum Vorbild.[97]

(4.) *Besuch Ungläubiger in der christlichen Gemeinde*: I Kor 14,23f.; Jak 2,2; (5.) u. a.; vgl. Schneider, »ἔρχομαι κτλ.«, 673–76.

92 Die verneinte Infinitivkonstruktion μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν (V. 40) mit der Präposition εἰς kann ohne Bedeutungsunterschied final (»damit nicht«) oder konsekutiv (»sodass nicht«) verstanden werden. Für die Wendung ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν (V. 46) gilt dasselbe (GGNT §§ 226a; 272c).

93 Zum Negativbeispiel der Jünger: § 2.1.2.

94 Vgl. Bock, *Luke*, 2:1755; Garland, 880, beide zu Recht m. V. a. die chiastische Struktur des Abschnitts.

95 GGNT § 198b.

96 Vgl. Plymale, 61.

97 Ähnlich Kurz, 185.

Dass Jesus in der lk Fassung in kniender Position betet,[98] dürfte nicht wie bei Mt und Mk als Zeichen der Niedergeschlagenheit und Verzweiflung[99] zu deuten sein. Der Inhalt des nachfolgenden Bittgebets legt vielmehr nahe, dass darin bewusst ein intensives Flehen[100], die Abhängigkeit des Bittstellers von Gott sowie die vertrauensvolle Ergebenheit in den göttlichen Willen[101] zum Ausdruck gebracht wird.

Den Adressaten des Bittgebets, seinen himmlischen Vater, spricht Jesus mit dem Vokativ πάτερ (Vater!, Lk 22,42a) an. Diese Anrede, die auch im Vaterunser (11,2) begegnet, ist bei Lk Ausdruck einer vertrauensvollen Beziehung. Sie setzt zunächst voraus, dass Bittsteller von Gott erhört und nur Gutes empfangen werden (11,5–10.11ff.; vgl. 12,30). Auf der Erzählebene zielt Jesu Bitte – vorgetragen mit der imperativischen Wendung παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ᾽ ἐμοῦ (Nimm diesen Kelch fort von mir!, Lk 22,42a)[102] – auf die Abwendung des bevorstehenden Todesschicksals.[103] Infolge der Anfechtung ersucht er um Entlassung aus der ihm zugedachten Sendung oder zumindest um einen alternativen Ausgang.[104] Sein Ansinnen setzt Jesus jedoch mit der konditionalen Wendung εἰ βούλει (wenn du willst, vgl. Act 25,20)[105] unter Vorbehalt. Der ernstlichen Bitte soll unter der Voraussetzung entsprochen werden, dass sie mit dem Willen und Plan Gottes übereinstimmt und diesem nicht zuwiderläuft.[106] Die Erfüllung seiner Bitte lässt Jesus somit offen.[107] Das einleitende indefinite εἰ βούλει signalisiert seine Bereitschaft, dem Willen Gottes Priorität einzuräumen[108] und die Entscheidung Gott, dem Vater, zu überlassen. Ja, mehr noch: Jesus sucht *erst* Gottes Willen – an erster Stelle steht demnach nicht das eigene Wollen und Befinden, auch wenn dieses dem Text zufolge im Gebet durchaus seinen Platz und

---

98 Das Part. Aor. Akt. von τίθημι (Lk 22,41) bezeichnet die Begleitumstände des Gebets. Da das Niederknien hier zum Gebetsakt gehört, ist die modale Deutung einer temporalen vorzuziehen (»er betete, wobei er die Knie beugte«).

99 Mk 14,35 (warf sich auf die Erde; vgl. V. 34); Mt 26,39 (fiel auf sein Angesicht; vgl. V. 37).

100 Bovon, 4:304; Holleran, 87; vgl. Nolland, 3:1083 m. V. a. Vorkommen in Acta.

101 Ähnlich Holmås, 106; Holleran, 87; Bock, *Luke*, 2:1758.

102 ἀπό hier im Sinn der Trennung/Abwendung (BDR § 212_1).

103 Die Metapher ποτήριον (Kelch, Lk 22,42par; vgl. Joh 18,11; Mt 20,22f.; Mk 10,38f.) steht für das Erleiden und Aufsichnehmen eines gewaltsamen Todes (BA, s. v. π.; Goppelt, »πίνω κτλ.«, 144.152f.); vgl. § 7.1.2.3 (zu Lk 22,47–51par).

104 Vgl. Holmås, 106f.

105 GGNT § 281; vgl. BDR § 372,2. Fitzmyer, 2:1442 deutet die Wendung als Idiom (Bitte, Vater!). Der oben aus Text und Grammatik entwickelte Befund ist jedoch vorzuziehen.

106 Nach Schrenk, »βούλομαι κτλ.«, 631 besteht die ntl. wichtigste Bedeutung von β. darin, dass sich das Verb auf den Vorsatz bzw. Ratschluss Gottes, d. h. seinen Willen, bezieht (Hebr 6,17; II Petr 3,9; Jak 1,18; Lk 22,42; Mt 11,27par Lk 10,22; vgl. I Kor 12,11); vgl. Brown, *Death*, 1:171.

107 Zum grammatischen Befund: Anm. 105.

108 Ähnlich Nolland, 3:1085; Brown, *Death*, 1:171.175. Alle drei synoptischen Traditionen räumen dem Willen Gottes Priorität ein (Mt 26,39.42; Mk 14,36; Lk 22,42).

unter besagter Voraussetzung seine Berechtigung hat. Dass bei Lk der Fokus auf Jesu Ergebenheit in Gottes Willen liegt, zeigt sich auch daran, dass hier die bei Mk mit der Wendung πάντα δυνατά σοι (alles ist dir möglich, Mk 14,36; vgl. Mt 26,39) betonte Allmacht Gottes in εἰ βούλει (wenn du willst) abgewandelt wird.[109]

Im zweiten Teil des Bittgebets bringt Jesus erneut seine Ergebenheit in den göttlichen Willen zum Ausdruck. Zusammen mit der Wendung εἰ βούλει (wenn du willst, Lk 22,42a) bildet V. 42b mit πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω (Doch nicht mein Wille, sondern dein Wille [w. der deine] soll geschehen!) wiederum eine Inklusion und gibt somit den Rahmen vor, wie die Bitte um Bewahrung zu verstehen ist. Die Konjunktion πλήν (jedoch) verbindet V. 42b mit der vorangehenden Bitte, und zwar dahingehend, dass hier die Frage beantwortet wird, wie der bestehende Interessenskonflikt zu lösen ist. Die Satzkonstruktion mit μὴ [...] ἀλλά (nicht [...] sondern) und μὴ [...] γινέσθω (soll nicht geschehen!) ist für verschiedene Deutungen offen. Die Wendung μὴ [...] ἀλλά kann entweder als absolute Negation (nicht [mein Wille]) oder als relative Negation (nicht *so sehr* [mein Wille]!) – das erste Satzglied wird nur abgeschwächt, nicht aber völlig verneint – verstanden werden.[110] Da der Text jedoch kein Verhandeln und keinen Verhandlungsspielraum erkennen lässt, ist hier eher im Sinn einer absoluten Negation zu entscheiden.

Die Partikel ἀλλά markiert demgegenüber einen besonders starken Gegensatz und legt mit ἀλλὰ τὸ σὸν (sondern/vielmehr der deine [geschehe]!) die Betonung auf den Willen Gottes.[111] Der durative Aspekt von μὴ [...] γινέσθω (verneinter Imp. Präs.) dürfte sodann den bewusst formulierten Verzicht Jesu auf seinen Willen signalisieren ([mein Wille] soll jedoch *nicht länger* geschehen!).[112] In anderen Worten: Jesus hält fest, dass sein angefochtener, auf Abwendung des Todes bedachter Wille nicht länger dem Willen seines Vaters entgegenstehen soll. Somit aber macht er endgültig den Weg dafür frei, dass die Dinge wie von Gott geplant ihren Lauf nehmen. Jesus vertraut sich ganz Gott an und macht den Willen seines Vaters zum wichtigsten und entscheidenden Kriterium seines Gebets.[113] Erwartungsgemäß verhallt dieses nicht ungehört: Es besteht ntl. kein Zweifel daran, dass Jesus schließlich in gehorsamer Erfüllung seiner Sendung den Kreuzestod auf sich nahm.[114] Auch der weitere Verlauf der Passionsgeschichten in den Evangelien zeigt, dass Jesus nach seinem Bittgebet in der Lage war, den gottgewollten Weg fortzusetzen und den Kelch zu trinken, den er zuvor in seiner Anfechtung vermeiden wollte.[115]

---

109 Vgl. Neyrey, 54.
110 BDR §§ 448,1; 448$_1$; vgl. Mt 9,13; 10,20; Mk 2,17; 9,37; Lk 5,32; Joh 7,16 u. a.
111 GGNT § 252,1; BDR § 448,1.
112 GGNT § 212e; vgl. Mk 5,36; Lk 7,13; Act 18,9; 27,24; Apk 5,5.
113 Vgl. Nolland, 3:1084f.; Neyrey, 54.
114 Phil 2,5–11; Hebr 5,7f.; 12,2 u. a.
115 Mt 26,45ff.; Mk 14,42ff.; Lk 22,47ff.; Joh 18,4ff.

Den textkritisch fraglichen Versen 43–44 (lk Sondergut)[116] zufolge erhält Jesus bereits mitten im Gebetskampf eine Antwort, und zwar in Form einer Angelophanie: Ein Engel – um den Jesus nicht explizit ersucht hat – erscheint zu seiner Stärkung (Lk 22,43).[117] Die attributive Näherbestimmung ἀπ᾽ οὐρανοῦ ([ein Engel] vom Himmel) verweist auf den Himmel und somit in Form einer Metonymie[118] auf Gott als den Geber der Kraft. Der lineare Aspekt von ἐνισχύων (und stärkt[e] [ihn])[119] zeigt, dass Jesus hier nachhaltig für den weiteren Verlauf der Passionsereignisse gestärkt wird. Somit ist aber nicht nur klar, dass Gott dem Beter in seiner Bedrängnis beisteht, sondern auch inwieweit Jesu Gebet erhört wurde: Sein (unter Vorbehalt geäußerter) Wunsch um Abwandlung des Todesschicksals bleibt unerfüllt, hingegen wird seiner Bitte, dass Gottes Wille geschehe, entsprochen. Der weitere Kampf wird Jesus nicht etwa erspart, vielmehr wird er für diesen gestärkt. Somit stellt Gott sicher, dass Jesus den vorgesehenen Leidensweg auch tatsächlich bis zum Ende gehen kann. Wie schwer ihm dieser Gang fällt, macht der folgende Sprachgebrauch deutlich: Jesus gerät angesichts seines nun endgültig entschiedenen Todesschicksals in ἀγωνία (große Anspannung, Lk 22,44a)[120]. Doch bleibt sein Verhalten auch jetzt wegweisend: In solcher Anspannung[121] betet er noch inständiger als zuvor, so der Komparativ ἐκτενέστερον[122].

Dieser Anspannung sowie der – durch den Komparativ und den linearen Aspekt von προσηύχετο (er betete)[123] betonten – besonders langen Dauer und Intensität seines Gebets dürfte sodann auch der starke Schweißausbruch (V. 44b)

---

116 Zur Textkritik: Anm. 70.

117 Göttlichen Beistand durch Engel bezeugen auch: I Reg 19,5–8; Ps 91,11f.; Dan 3,25–28; 10,16–19; III Makk 6,18; Dan 3,49 LXX; Mt 4,11par Mk 1,13; vgl. Bock, *Luke*, 2:1760.

118 Vgl. Bullinger, 580f.

119 Das Part. Präs. ἐνισχύων (Lk 22,43) lässt sich modal (»wobei er [ihn] stärkt[e]«), final (»um [ihn] zu stärken«) oder wie oben als und-Anschluss mit finitem Verb wiedergeben – hier ohne wesentliche Bedeutungsverschiebung (GGNT §§ 231b/e).

120 Die Bedeutung des ntl. hapax legomenons ist wegen der Verwandtschaft mit dem Wettkampf (ἀγών, ἀγωνίζομαι; vgl. II Makk 4,18; Lk 13,24; I Kor 9,25; I Tim 6,11f.; II Tim 4,7f.; im übertragenen Sinn für Leidenskampf: II Makk 13,14; 15,27; IV Makk 9,23f.; 11,20; 13,15 u. a.; Kol 2,1f.; I Thess 2,2; Hebr 10,32f.; 12,1f.; vgl. 10,32f.; für kriegerische Auseinandersetzungen: I Makk 7,21; II Makk 8,16; 9,23f.; 10,28; 14,18.43; 15,9; für Gebetskampf: Röm 15,30; Kol 4,12f.) umstritten. Nach Dautzenberg, »ἀγωνία«, 64 bezeichnet ἀ. weniger eine (Todes-)Angst oder den Todeskampf, sondern eine »seelische Anspannung vor einer entscheidenden Auseinandersetzung«, die häufig mit Angst einhergeht; vgl. Stauffer, »ἀγών κτλ.«, 134–40. In Anlehnung an Dautzenberg (a. a. O.) wird hier mit »große Anspannung« übersetzt. Mit der Rede von großer Angst und Traurigkeit (Mk 14,33f.; Mt 26,37f.) betonen die anderen Synoptiker psychische Aspekte deutlich stärker als Lk. Eine über die Synoptiker hinausgehende Tradition berichtet davon, Jesus habe sich laut schreiend und weinend an Gott gewandt (Hebr 5,7).

121 γενόμενος – Part. Aor. Med., temporal (»als er sich [in großer Anspannung] befand«).

122 NSS, 506.

123 GGNT § 198b.

geschuldet sein. Mit großer Dramatik wird deutlich: Das Wissen um den nun endgültig besiegelten Tod, den Jesus aus Gottes Hand entgegennimmt und als gottgewollt akzeptiert, treibt ihn nur noch tiefer ins Zwiegespräch mit seinem Vater.

2.1.2 Getsemani: Das Negativbeispiel der Jünger

> **Lk 22,39–46 | 39** Dann verließ er *das Haus, wo sie gemeinsam das Passa gefeiert hatten,* und ging, wie *er es* gewohnt *war,* zum Ölberg. Seine Jünger aber folgten ihm *auch jetzt noch* nach. **40** Dort angekommen, sprach er zu ihnen: »Betet *inständig und unablässig,* damit ihr nicht in Versuchung kommt *und wegen der Anfechtung vom Glauben abfallt*!« **41** Danach riss er sich los von ihnen, kniete ungefähr einen Steinwurf entfernt nieder und betete *inständig*: **42** »Vater! Wenn du willst, nimm diesen Kelch fort von mir! Doch nicht mein Wille soll geschehen, sondern dein Wille (w. der deine)!«[124] **43** Da erschien ihm vom Himmel her ein Engel und stärkte ihn *in seinem jetzigen und für den noch bevorstehenden Leidenskampf*. **44** Als er *sodann* in *größte* Angst geriet, betete er noch inständiger *als zuvor, und zwar so,* dass sein Schweiß wie Blutstropfen auf die Erde fiel. **45** Und als er *gestärkt* vom Gebet wieder aufstand und zu den Jüngern *zurück*kam, waren sie vor lauter Kummer (w. Traurigkeit) eingeschlafen. **46** Und er sprach zu ihnen: »Wie könnt ihr nur schlafen? Steht *sofort wieder* auf und betet *inständig und unablässig,* damit ihr nicht in Versuchung kommt!«

In starkem Kontrast zum Positivbeispiel Jesu steht das Negativbeispiel der Jünger.[125] Sie sind ebenso der Gefahr der Apostasie ausgesetzt, jedoch mit einem anderen Referenzpunkt[126] und ohne die universellen, heilsgeschichtlichen Implikationen wie im Fall Jesu: Die Konsequenzen ihrer etwaigen Apostasie sind individual-eschatologischer[127] und bzgl. der Erstrezipienten idealtypischer Natur (vgl. § 10.3).

Bei seiner Rückkehr vom Gebet überrascht Jesus die Jünger im Schlaf (Lk 22,45).[128] Trotz der dringlichen Aufforderung, der Anfechtung mit Gebet zu

---

[124] Alternative ÜS: »Doch nicht *so sehr* mein Wille, sondern *vielmehr* dein Wille soll geschehen!«

[125] Vgl. Kurz, 185.

[126] (1.) *Jesus*: Apostasie von seiner Sendung, d. h. Ungehorsam bzw. Verneinung/Nichtdurchführen seines gottgegebenen Auftrags (= [Treue zu] Gott als Referenzpunkt); (2.) *Jünger*: Apostasie von ihrem Glauben an Jesus bzw. Verneinung ihrer Nachfolge Jesu.

[127] Lk 9,26; 12,8f.; 22,28ff.; Mt 10,32–39; Mk 8,34ff.; II Tim [1,8]; 2,12; Apk 3,21; 20,4; vgl. Mt 19,28.

[128] κοιμωμένους = Part. Präs. Med., AcP (accusativus cum participio): »er fand (sie), dass sie schliefen« (GGNT § 233b). Bei Mk sind es im Ggs. zu Lk nur Petrus und die Zebedäussöhne (vgl. 1,19; 3,17; 10,35), die Jesus zur Wachsamkeit und sodann zum Gebet anweist und die er bei seiner Rückkehr schlafend antrifft (14,33). Auch zieht sich Jesus hier insgesamt dreimal zum Gebet zurück, ebenso oft werden die Jünger vom Schlaf übermannt (V. 35–41). Gleiches gilt für Mt (26,37.40–45; vgl. 4,21; 10,2). Lk verdichtet Jesu Rückzug zum Gebet und das Vorfinden der Jünger zu einer Einzelszene, die das Versagen der Jünger im Wachen und Beten summarisch wiedergibt; vgl. Bock, *Luke*, 2:1762.

widerstehen, sind sie während seiner Abwesenheit eingeschlafen. Der Grund liegt in ihrer λύπη (Traurigkeit, V. 40)[129], zu denken ist an eine akute Depression oder Niedergeschlagenheit angesichts dessen, was lange im Voraus angekündigt wurde und sich nun in ihrem Beisein ereignet: Jesu Passion und damit verbunden die existentielle Krise ihrer Nachfolge. Implizit wird ausgesagt, dass sie der Anfechtung nicht mit Gebet, d. h. nicht wie gefordert mit der inständigen/anhaltenden Bitte um göttlichen Beistand (s. o. zu V. 40.46) begegnet sind. Daher sind sie auch der Anfechtung hilflos ausgeliefert. In anderen Worten: Ohne göttlichen Beistand *kann* und *wird* ihre Standhaftigkeit über menschliches Vermögen nicht hinausreichen.[130] Der so gezeichnete Kontrast zwischen den Jüngern und Jesus könnte nicht größer sein.

Bewusst so konstruiert dürfte auch die auffällige parallele Genitivkonstruktion mit ἀπὸ τῆς προσευχῆς (Lk 22,45a) und ἀπὸ τῆς λύπης (V. 45b) sein, wenn man Erstere nicht bloß auf eine reine Lokalangabe reduziert ([als er] *vom* Gebet [aufstand]):[131] Wird die Wendung ἀπὸ τῆς προσευχῆς (V. 45a) aufgrund der Parallelität zu ἀπὸ τῆς λύπης (infolge der Traurigkeit, V. 45b) wie diese kausal als Angabe des Grundes/der Wirkung verstanden (infolge des Gebets),[132] verstärkt dies den Kontrast zwischen den Jüngern und Jesus zusätzlich: Während die Jünger sich infolge ihrer Traurigkeit (ἀπὸ τῆς λύπης) zum Schlaf niederlegen (V. 45b), kann sich Jesus infolge seines Gebets (ἀπὸ τῆς προσευχῆς) und der damit verbundenen Stärkung wieder aufrichten (V. 45a).[133] Trifft dies zu, so bedeutet das: Wer der Anfechtung mit anhaltendem und intensivem Gebet begegnet, geht der Zukunft gestärkt entgegen. Wird hingegen in solchen Situationen das Gebet um göttlichen Beistand vernachlässigt, ist die Gefahr, dass die Betroffenen der Anfechtung erliegen, umso größer. Mehr noch: So ist davon *auszugehen*, dass die Betroffenen der Anfechtung erliegen. Um dies zu verhindern, fordert Jesus seine Jünger in aller Schärfe und Dringlichkeit ein zweites und letztes Mal zum Gebet auf: »Betet *inständig und unablässig*, damit ihr nicht in Versuchung kommt!« (Lk 22,46)[134]

In diesem Moment (ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος – während er noch redete, V. 47) nehmen die Dinge aber bereits ihren Lauf: Angeführt vom Verräter Judas trifft der bewaffnete Trupp zur Verhaftung Jesu ein. Alle, Jesus und die Jünger, sind nun ihrem jeweiligen Schicksal – das sie durch ihr Beten bzw. Nichtbeten entscheidend mitbestimmen konnten – überlassen. Mit den Worten Garlands: »Kämpfe [wie diese] werden auf dem Feld des Gebets gewonnen oder verloren.«[135]

---

129 Die Wendung ἀπὸ τῆς λύπης hat kausale Bedeutung (»wegen der Traurigkeit«; BDR § 210,1).

130 Vgl. Lk 22,31–34.55–62; Mt 26,31.34f.56.58.69–75; Mk 14,27–31.50–52.54.66–72; Joh 16,32.

131 BA, s. v. ἀπό.

132 Ebd.; vgl. GGNT § 184e.

133 So auch Neyrey, 65–67; Crump, 169f.; vgl. Garland, 884.

134 Zur Inklusion (V. 40.46) s. o.

135 Garland, 884 (»Battles are won or lost on the field of prayer«; ÜS: DR).

Was trägt dieser Befund für die Synthese aus? Die ethische Botschaft an die Erstrezipienten (vgl. Anm. 67) scheint klar: Dreh- und Angelpunkt der Getsemaniperikope ist Jesu Aufforderung an die Jünger, der Anfechtung – hier: Apostasiegefahr – mit Gebet zu begegnen (Lk 22,40.46). Sofern die Erstrezipienten sich wie die Erzählfiguren in der Nachfolge Jesu begreifen, können sie diesen an die Jünger gerichteten Imperativ auf sich selbst beziehen. Im konkreten Verhalten Jesu und der Jünger in Getsemani entdecken sie zudem ein Positiv- und Negativbeispiel für die Realisierung des Geforderten.[136] Beide exempla haben daher paradigmatische Funktion für vergleichbare Situationen.[137] Auch führen sie vor Augen, welche Konsequenzen ein (Nicht-)Befolgen der Gebetsaufforderung haben kann. Damit ist zugleich auf die Eigenverantwortung eines Jüngers für den Ausgang solcher Krisensituationen verwiesen.[138] Sehen Erstrezipienten den Erzählstoff erst einmal als paradigmatisch an, werden sie auch das Weitere so auffassen: Demnach ist der Wille Gottes auch in solchen Krisensituationen zu suchen (hier: mittels des Gebets) und zu befolgen. Ihm ist – nötigenfalls entgegen dem eigenen Wünschen und Wollen – der Vorrang einzuräumen.

2.1.3 Jesu Fürbitte für Petrus

> **Lk 22,31f.** | **31** »Simon, Simon! Siehe, der Satan hat darum ersucht, euch wie den Weizen *im Sieb* schütteln zu dürfen, *um euren endgültigen Abfall vom Glauben zu erreichen*. **32** Ich aber habe *inständig* für dich gebetet, dass [auch: damit) dein Glaube nicht *für immer* aufhöre. Und du, wenn du *also* einst *zum Glauben* zurückgekehrt bist, stärke dann *in meinem Auftrag den Glauben* deiner Brüder!«

Im Rahmen eines Dialogs zwischen Jesus und Petrus beim letzten Passamahl (Lk 22,7–38) erfahren die Jünger, dass sie als Ziel diabolischer Angriffe akut gefährdet sind und in Begriff stehen, Apostaten zu werden (V. 31; vgl. Mt 26,31.35f.; Mk 14,27; Joh 16,32).[139] Der Ankündigung Jesu, auch Petrus werde ihn verleugnen, widerspricht dieser vehement: Was ihn betreffe, sei er bereit, als Nachfolger nötigenfalls auch Gefängnis und Tod zu erdulden (Lk 22,33f.; vgl. aber V. 54–62).

Der Verlauf und die lk Wortwahl des Dialogs sind bemerkenswert: Auf die diabolischen Angriffe, die mit den Jüngern auch Petrus betreffen, reagiert Jesus

---

136 Nach Talbert, *Luke*, 214 wird hier durch Jesu Lehre und Positivbeispiel vermittelt, wie potenzielle Märtyrer der Macht der Finsternis begegnen sollen. Diese sachlich zutreffende Beobachtung ist dahingehend zu erweitern, dass auch das Negativbeispiel der Jünger belehrend wirken kann.

137 Ähnlich Plymale, 61f.110ff.; Holmås, 105.153; Talbert, *Luke*, 214; Marshall, »Jesus«, 113, jeweils bzgl. des Beispiels Jesu. Bock, *Luke*, 2:569 sieht auch im Gegenbeispiel der Jünger ein Lehrstück.

138 Vgl. Bovon, 4:303.

139 Vgl. § 2.1.1 (ebenso für die Deutung der Metapher vom Sieben des Weizens).

mit Fürbitte: ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ (*ich aber* habe für dich gebetet, Lk 22,32a). Das grammatisch nicht erforderliche ἐγώ (ich) zeigt dabei eine Emphase[140] an: Den Machenschaften Satans stellt sich Jesus *selbst* zum Schutz von Petrus entgegen.[141] Das adversative δέ ([ich] aber)[142] rückt mit Jesu Person zugleich auch sein konkretes Handeln in den Vordergrund: die Fürbitte. Gemeint ist ein inständiges[143] (an Gott gerichtetes) Bittgebet[144] »für«[145] den Betroffenen.

Der verneinte Finalsatz ἵνα μὴ ἐκλίπῃ (damit/dass [dein Glaube] nicht aufhöre)[146] sollte aber nicht missverstanden und die Verleugnung Jesu durch Petrus dadurch beschönigt werden: Inhaltlich zielt Jesu Fürbitte nämlich darauf ab, dass die diabolischen Angriffe den Glauben an und die Treue zu[147] Christus nicht vollends auszulöschen vermögen.[148] Es ist keine Rede davon, dass Petrus standhaft und treu bleiben und sein Glaube die Angriffe unbeschadet überstehen wird – im Gegenteil.[149] Das hier erbetene Kontinuum des Glaubens schließt den zwischenzeitlichen Abfall *vom* Glauben, die zwischenzeitliche Untreue, nicht aus, sondern mit ein. Im Wissen darum, *dass* Petrus – obwohl er ihm zunächst noch von Weitem (μακρόθεν, Lk 22,54) folgt – ihn bald komplett verleugnen und diese Tat bitter bereuen wird (V. 34.55–62; vgl. 8,13), hat Jesus für Petrus und dessen Rückkehr *zum* Glauben gebetet.[150] In anderen Worten: Jesus betet für Petrus, dass seine einstweilige Apostasie nicht endgültig, d. h. nur vorübergehender Natur, ist und dass er zur gegebenen Zeit zu der zwischenzeitlich verleugneten Nachfolge zurückfindet. *Dass* Petrus zurückkehren wird – und zwar als Folge von Jesu Fürbitte, nicht etwa aus eigener Kraft[151] –, steht für Jesus außer Frage

---

140 GGNT § 139a.

141 So auch Crump, 155.

142 GGNT § 252,12.

143 Zur Intensität dieses Bittens: Lk 5,18; 8,28; 9,38 u. ö. Nach Hebr 5,7 wendet sich Jesus angesichts des Todes mit Bitten, Flehen, lautem Schreien und Tränen an Gott; vgl. Garland, 869.

144 Greeven, »δέομαι κτλ.«, 40.

145 GGNT § 184n (περί); vgl. I Thess 5,25.

146 Vgl. GGNT § 252,28; 278a.

147 Neyrey, 33 versteht Glaube hier als Treue (fidelity, faithfulness), Fitzmyer, 2:1425 darüber hinaus auch als Loyalität (fidelity, loyalty). Das Lexem πίστις als *die* Bezeichnung der rechten Gottesbeziehung kann nach Barth, »πίστις«, 216.218–22 »Glaube an«, »Treue zu« sowie das »Gläubigsein«, d. h. den Stand/die Standhaftigkeit im Glauben bezeichnen; zu πιστός (treu, gläubig): ders., »πιστός«, 231–33. Gegenteil von πίστις ist die ἀπιστία (Untreue), die in Hebr 3,12 die Bedeutung des Abfallens von Gott bzw. von Christus annimmt (vgl. Lk 8,13); vgl. Bultmann, »πιστεύω κτλ.«, 205.

148 Vgl. Nolland, 3:1072 m. V. a. Lk 16,9, wo dasselbe Verb i. V. m. Geld verwendet wird.

149 Ähnlich Bock, *Luke*, 2:1742.

150 Bovon, 4:273 sieht in der Verleugnung keinen Verlust des Glaubens; ähnlich Brown, *Apostasy*, 69–71. Dagegen spricht, dass in V. 32b von *Rückkehr* (zum Glauben/zu Gott) die Rede ist, was eine *Abkehr* (vom Glauben/von Christus) voraussetzt. Zu Recht spricht Holmås, 103 daher vom »vorübergehenden Verlust der Standhaftigkeit« (»contemporary loss of steadfastness«, ÜS: DR); vgl. Crump, 156; Fitzmyer, 2:1425; Bock, *Luke*, 2:1742.

151 Vgl. Garland, 869; Fitzmyer, 2:1425.

(22,32b): Die temporal aufzulösende Aoristform des Partizips ἐπιστρέψας (wenn du [einst] zurückgekehrt bist)[152] konstatiert die zukünftige Rückkehr als bereits feststehenden Sachverhalt.[153] Offen bleibt der genaue Zeitpunkt, so das Pronominaladverb ποτέ (irgendeinmal, einst).

Mit der imperativischen Wendung στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου (Stärke deine Brüder!, Lk 22,32b) folgt im Anschluss an Jesu Fürbitte ein expliziter Auftrag an Petrus. Das καὶ σύ (und *du* [...]) ist wie die Wendung ἐγὼ δέ (*ich* aber, V. 32a) grammatisch nicht erforderlich und zeigt somit wiederum eine Emphase[154] an: Für die Zeit nach seiner Rückkehr wird Petrus ausdrücklich damit beauftragt, seine Brüder zu stärken (στήρισον). Was das konkret bedeutet, wird an dieser Stelle nicht ausgesagt, der lineare Aspekt des Imperativs weist aber auf ein nachhaltiges Tun hin. Allgemein ist an die Bekleidung des (vielseitigen) apostolischen Amts zu denken, wie es nachösterlich u. a. von Petrus ausgeübt und in Acta überliefert wird.[155] Spezifischer noch dürfte damit aber – so der unmittelbare lk Kontext (V. 31–34) – das *nachhaltige Festigen im Glauben* gemeint sein, um ein (erneutes)[156] Scheitern oder Nachlassen der Jünger in der Nachfolge zu verhindern.[157]

Jesu Fürbitte verhindert in unserer Stelle nicht das Straucheln von Petrus – in formaler Hinsicht und für eine begrenzte Zeit ist Petrus tatsächlich als Apostat anzusehen (Lk 22,55–62; vgl. V. 33f.) –, wohl aber verhindert sie, dass dieser seinen Glauben endgültig verliert.[158] Auch aus inständiger Fürbitte resultiert somit für Bedrängte nicht automatisch Standhaftigkeit im Glauben: Ihre Wirksamkeit ist vielmehr darin zu sehen, dass dadurch – wie an Petrus ersichtlich – der unheilvolle Zustand der Apostasie kraft des Gebets aufgehoben oder modifiziert werden kann. Aus dem Text geht aber nicht hervor, dass dies immer der Fall sein *muss*.

Letztlich zielen Jesu Handeln (ich habe für dich gebetet) und seine Anordnung (Stärke deine Brüder!) darauf ab, die Nachfolge der Genannten sicher- und nötigenfalls wiederherzustellen – eine Absicht, die sich vielerorts im Neuen

---

152 GGNT §§ 194g; 231c. Zur Begründung, warum das Part. ἐπιστρέψας (V. 32b) nicht transitiv (»Bekehre und stärke deine Brüder!«) aufzufassen ist: Fitzmyer, 2:1425.

153 Vgl. Plymale, 108; Penner, 145 (zu Mk 14,28; 16,7).

154 GGNT § 139a.

155 Schneider, »στηρίζω«, 660; vgl. Garland, 869; Nolland, 3:1073; Brown, *Death*, 1:135. Ntl. umfasst das Lexem ἀδελφοί (Brüder) alle Christusgläubigen: Jesu Auftrag an Petrus dürfte somit nicht nur auf den Überrest des Zwölferkreises zu beschränken sein. Ähnlich Fitzmyer, 2:1423; Neyrey, 34.

156 In der synoptischen Tradition haben *alle* Jünger des Zwölferkreises Jesus im Zuge der Passionsereignisse verlassen und sind im Glauben an ihn gescheitert; vgl. Anm. 85. Nach Lk 22,32 ist auch *ihre* Rückkehr zum Glauben bereits impliziert. Warum in der Fürbitte für Petrus (als dem Repräsentanten der Jünger) auch die restlichen Jünger eingeschlossen sind: Crump, 158–62; vgl. 169.171.

157 Vgl. Act 14,22; 15,32.41; 18,23 (alle ἐπιστηρίζω). In I Thess 3,2–5 stärkt Timotheus den diabolisch angefochtenen Glauben der Thessalonicher (στηρίζω, V. 3.5); vgl. II Thess 3,3; I Petr 5,10; Apk 3,2.

158 Nolland, 3:1073.

Testament wiederfindet. Die Fürbitte, wie sie Jesus für Petrus leistet und wie sie in unserer Stelle beschrieben wird, ist hierbei Mittel zum Zweck. Dass solche Fürbitte nun auch vom Erstrezipienten gefordert und zu leisten ist, lässt sich der Textgrammatik und Syntax so nicht entnehmen. Auf eine präskriptive Lesart dieser Stelle muss daher verzichtet oder eine solche mit Verweis auf antike Konventionen begründet werden (§ 10.3). Hiervon ausgehend dürfte auch dieser Erzählstoff und damit auch dieses Gebet für die Erstrezipienten paradigmatische Funktion haben.

2.1.4 Standhaftigkeit in Bedrängnis und Parusieerwartung

II Thess 1,3–12[159] | **3a** *Wann* immer *wir beten, liebe Glaubens*geschwister, müssen wir Gott wegen euch danken. **3b** Es ist uns eine *angenehme* Pflicht (w. es ziemt sich), **3c** weil *wir vernommen haben, dass* euer Glaube *immer* stärker wächst **3d** und eure Liebe untereinander *immer* größer wird. **4a** *Weil dem so ist*, verweisen wir in den *anderen* Gemeinden Gottes voller Stolz auf euch *und euer Vorbild*: **4b/c** *Wir rühmen euch dafür*, dass ihr in aller Bedrängnis und Verfolgung standhaft am *christlichen* Glauben und Lebenswandel festhaltet. **5a** *Eure Leiden sind zweifelsohne* ein Anzeichen *dafür, dass* Gottes gerechtes Gericht bevorsteht: **5b/c** *Sie zeigen*, *dass* ihr würdig seid in Gottes *himmlisches* Reich, weswegen ihr *so* leidet, aufgenommen zu werden. **6a** So wahr Gott gerecht ist: Er wird jedem *das an Strafe oder Belohnung* geben, was er verdient hat. **6b** Denen, die euch bedrängen, **c** wird er es mit gleicher Münze heimzahlen (w. denen, die euch bedrängen, mit Bedrängnis). **7a** Euch hingegen, **7b** den Bedrängten, **7c** wird er zusammen mit uns *die ersehnte himmlische* Ruhe *verschaffen* (w. und euch, den Bedrängten, mit Ruhe). **7d/8a** *Beides wird* bei der Wiederkunft des Herrn Jesus *geschehen, wenn er* vom Himmel her im Gefolge einer mächtigen Schar von Engeln und umgeben von Feuerflammen *zum Endgericht antritt*. **8b** *Ja, es ist ganz gewiss wahr*, dass er dann Vergeltung an denen übt, die von Gott nichts wissen wollen und die nicht bereit sind, das Evangelium unseres Herrn Jesus anzunehmen. **9a** Ihre *gerechte* Strafe wird darin bestehen, dass sie **10a** bei seiner Wiederkunft **9b** für immer von der *himmlischen* Gegenwart, **9c** Macht und Herrlichkeit des Herrn ausgeschlossen werden. **10b/c** *Das alles tut er*, damit alle Gläubigen ihn an diesem *besonderen* Tag *von ganzem Herzen* verehren und ihn anbeten werden. **10d** *Keine Frage, ihr zählt dazu:* Denn *auch* ihr habt das Evangelium, was wir euch verkündigt haben, geglaubt *und bis heute standhaft daran festgehalten*. **11a** *Wann* immer *wir beten, liebe Glaubensgeschwister,* gilt euch deshalb auch unsere Fürbitte: **11b** *Wir beten dafür*, dass unser Gott euch hilft, *auch in der jetzigen Bedrängnis* so zu leben, wie es der *besagten* Berufung entspricht. **11c** Und *wir beten dafür*, **11d/e** dass ihr mit seiner *Hilfe und* Kraft *stets* das Richtige tun wollt

[159] Textkritische Anm. finden sich an der jeweiligen Stelle im Text. Zur Perikopenabgrenzung: V. 3 und 11f. (beide zum Gebet) bilden zusammen eine Inklusion. Mit der Einleitungsformel von 2,1 (Wir bitten euch, Brüder; vgl. I Thess 5,12) beginnt eine neue Sinneinheit; vgl. Callow, 27; Wanamaker, 512.

und als Gläubige auch *stets das Richtige* tun werdet.[160] **12d** *Ja, wir beten, dass das alles* durch die Gnade unseres Gottes und des Herrn Jesus Christus *geschehen möge*: **12a/b** Damit unser Herr Jesus (w. der Name unseres [...]) durch euch verherrlicht wird **12c** und *damit* ihr durch ihn *verherrlicht werdet.*«

Der in seiner Verfasserschaft umstrittene Zweite Thessalonicherbrief[161] richtet sich an Gläubige der bedeutenden Hafenstadt und Metropole Thessalonich (II Thess 1,1): Thessalonich wird 148 v. Chr. Verwaltungssitz der röm. Provinz Mazedonien und somit Residenzort der hierfür zuständigen Prokonsuln.[162] Dank Parteinahme im röm. Bürgerkrieg für den nachmaligen Kaiser Augustus erhält Thessalonich 42 v. Chr. die Privilegien einer Freistadt (civitas libera).[163] Bei ihrer Zweiten Missionsreise durch Kleinasien, Mazedonien und Achaia[164] gründen Paulus und seine Mitarbeiter Silvanus (= Silas) und Timotheus (Act 17,1–10; I Thess 1,1–2,1)[165] Ende der 40er Jahre[166] in Thessalonich eine christliche Gemeinde. Aufgrund massiver Abwehrreaktionen von Juden sowie paganer Bevölkerungsteile gegen die christusgläubigen Missionare und ihre Anhänger muss Paulus die Stadt nach einer wohl mehrmonatigen Wirkzeit[167] fluchtartig verlassen (Act 17,5–13 → § 6.2.2; vgl. I Thess 2,2.14–16). Zur Fortsetzung seiner missionarischen Aktivitäten reist er nach Beröa und Athen weiter (Act 17,10ff.). Dem Ersten Thessalonicherbrief zufolge dauert die Opposition vor Ort

---

160 W. und dass er vollenden möge allen guten Willen zur Rechtschaffenheit und das Werk des Glaubens in Kraft.

161 II Thess ist seit dem 2. Jh. n. Chr. unter Annahme einer pln Autorenschaft als fester Bestandteil der Paulinen bezeugt (Trilling, *II Thess*, 28). Aufgrund des Vergleichs von II Thess mit I Thess wird Ersterer mehrheitlich für pseudonym erachtet. Im Bewusstsein um die Schwierigkeiten der Autorenfrage setzt vorliegende Studie mit Jewett, 3–18, bes. 16ff., Wanamaker, 17–63 (plädiert für die zeitliche Priorität von II Thess) und Carson/Moo, 536–42 die Authenzitität des Briefs voraus. Demnach sind als Autor Paulus, als Koautoren Silvanus und Timotheus anzunehmen (vgl. II Thess 1,1; 3,17). Je nach Annahme über den Autor datiert II Thess in die Jahre um 50 n. Chr. (abgefasst in Korinth) oder ans Ende des 1. Jh. n.Chr (Schnelle, *Einleitung*, 396; Trilling, *II Thess*, 28).

162 Errington, »Thessalonike«, 451f.; »Makedonia«, 732 i. V. m. Tajra, *Trial*, 30; vgl. Riesner, *Frühzeit*, 317. Mazedonien wird 45/46 n. Chr. zur senatorischen Provinz abgestuft (Errington, »Makedonia«, 732). Alle Statthalter von Senatsprovinzen tragen seit 27 v. Chr. den Titel Prokonsul (Kierdorf, »Proconsul«, 364). Übersicht der Provinzen, ihrer Statthalter und deren Titel in: Bowman, 369.

163 Errington, »Thessalonike«, 452.

164 Vgl. Pokorný/Heckel, 496f. i. V. m. Schnelle, *Einleitung*, 30.

165 Vgl. Riesner, *Frühzeit*, 304 m. V. a. die für Thessalonich vorausgesetzte Anwesenheit von Timotheus auch Acta zufolge (Act 16,1–3; 17,14f.; 18,5). Die Namen Silas und Silvanus bezeichnen ein- und dieselbe Person (Hoppe, 272).

166 48/49 n. Chr.: Carson/Moo, 532; 49/50 n. Chr.: Riesner, *Frühzeit*, 286.323; Jewett, 59; vgl. Pokorný/Heckel, 496; 50/51 n. Chr.: Shogren, 29.

167 Riesner, *Frühzeit*, 323.

aber weiter an: Die Gläubigen geraten in der Folgezeit ἐν θλίψει πολλῇ (in große Bedrängnis, I Thess 1,6; vgl. II Kor 8,2) und haben bald weithin den Ruf, μιμηταί (Nachahmer) der Leiden von Jesus, Paulus und den Gläubigen in Judäa zu sein (I Thess 1,6f.; 2,14f.; 3,2–7). Besagten ist bekanntlich Schlimmes widerfahren, auch haben Einzelne das Martyrium erlitten.[168] Die Gemeinde in Thessalonich scheint somit Ähnliches durchzumachen und legt darin eine vorbildliche Standhaftigkeit an den Tag (1,6f.).

Dem Sprachgebrauch zufolge gehen die Nachstellungen, auf die I Thess sich bezieht, von den eigenen Landsleuten aus (ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, 2,14). Der unmittelbare Kontext legt sodann nahe, dass hier eher an pagane und weniger jüdische Mitbürger zu denken ist (V. 14b).[169] Die Opponenten würden in diesem Fall schwerpunktmäßig aus dem paganen sozialen Umfeld der Gemeinde stammen – aus einem Umfeld, das die Konversion und weitgehende Dissoziation[170] von christusgläubigen Thessalonichern sanktioniert. Von obrigkeitlichem Vorgehen gegen die Christusgläubigen weiß I Thess allerdings nichts.[171]

Sah sich die Gemeinde bereits in der besagten Entstehungsphase Leiden ausgesetzt, gilt dies nun offenbar auch für die Zeit des II Thess: In unserem Abschnitt ist erneut die Rede von verschiedenen Bedrängnissen und Verfolgungen, die den Christusgläubigen widerfahren (II Thess 1,4ff.). Urheberschaft, Art und Umfang werden dabei nicht weiter erläutert.[172] Offen bleibt zum Beispiel, ob die Opposition dieses Mal von paganer oder jüdischer Seite oder wiederum von beiden Seiten gemeinsam herrührt. Die Nachstellungen machen dem Text zufolge aber ein hohes Maß an Standhaftigkeit erforderlich (II Thess 1,4) und beschwören das Strafgericht Gottes und ewige Verdammnis für die Verfolger herauf (V. 5–10). Demnach begegnet hier erneut eine ganze Bandbreite an Leidenserfahrungen. Diese werden zudem im Sinn eines Dauerzustandes *andauernd* oder *immer wieder neu* gemacht, so der durative Aspekt der Partizipien θλίβουσιν (V. 6b) und θλιβομένοις (V. 7a).[173] Auch für die Zeit des II Thess liegen

---

168 Vgl. die Passionsgeschichten Jesu (Mt 26,47ff.; Mk 14,43ff.; Lk 22,47ff.; Joh 18,1ff.), zu Paulus die Peristasenkataloge (Anm. 477) und den Bericht von Acta sowie das Verfolgungsgeschehen rund um die Martyrien von Stephanus (§ 8.3.1) und Jakobus Zebedäi (§ 8.3.2).

169 Bruce, *Thessalonians*, 46; Wanamaker, 113; vgl. Balz, »συμφυλέτης«, 694.

170 Konradt, 29.

171 A. a. O., 28, was – soweit ersichtlich – auch auf den II Thess zutreffen dürfte.

172 So zu Recht Schnelle, *Einleitung*, 396 und Trilling, *II Thess*, 26; vgl. 48f. Unzutreffend ist deren Annahme, Urheberschaft, Art und Umfang der Verfolgung würden ganz im Dunkeln bleiben. Aus Kontext und Grammatik resultieren durchaus einige, wenn auch spärliche Hinweise (s. o.). Zusammen mit dem Befund zu I Thess ergibt sich sehr wohl ein plausibles Bild der örtlichen Verhältnisse.

173 V. 6b: Part. Präs. Akt. (die, die euch *andauernd/immer wieder* bedrängen). V. 7a: Part. Präs. Pass. (die, die euch *andauernd/immer wieder* bedrängen werden); vgl. GGNT § 194b/c und V. 4f.: Der Ind. Präs. des Verbs ἀνέχεσθε ([die ihr gegenwärtig] zu ertragen habt) signalisiert an sich keinen durativen Aspekt, im Kontext jedoch sehr wohl (GGNT § 194a/Anm. 38).

somit gewaltsame Übergriffe auf Gläubige und Christenmorde im Bereich des Möglichen.[174] Vor diesem Hintergrund ist der an den Briefanfang gesetzte Abschnitt II Thess 1,3–12 zu lesen. Da aufgrund seiner Länge eine in allen Teilen ausführliche Behandlung nicht möglich ist, sollen im Folgenden lediglich die wichtigsten Aspekte herausgegriffen werden.

Unser Abschnitt zerfällt in zwei große Blöcke: in ein ausführlich erläutertes *Dankgebet* (II Thess 1,3–10; zusätzlich unterteilt in die Sinneinheiten V. 3f.5–10)[175] und in ein wesentlich kürzeres *Fürbittgebet* (V. 11f.).[176] Beide Teile weisen insofern Parallelen auf, als dass sie das Handeln Gottes thematisieren und in einer Klimax auf die Verherrlichung Christi bei seiner Parusie abzielen (V. 10.12): So spricht das Dankgebet davon, dass Gott im Positiven wie im Negativen Vergeltung üben wird, indem er die verfolgten Gläubigen der ihnen zustehenden Ruhe, die nicht christusgläubigen Verfolger aber ihrer gerechten Strafe zuführen wird (V. 5–9). Im Fürbitteteil ist sodann insofern vom Handeln Gottes die Rede, als dass dieser doch die Gläubigen der himmlischen Berufung würdig erachten und sie in ihrem Leben und Tun vollenden möge (V. 11).

Dankgebet (1) – II Thess 1,3f.: Nach dem Präskript (V. 1f.) setzt der Brief mit einer für die Paulinen typischen Danksagung an Gott ein: Zu dieser wissen sich die Verfasser allezeit[177] verpflichtet[178] (εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν [...] καθὼς ἄξιόν ἐστιν), nachdem sie einmal mehr über die spirituelle Reife der Thessalonicher – namentlich das Vorhandensein und starke Wachstum[179] des Glaubens an Gott (πίστις) und der gegenseitigen Liebe[180] (ἀγάπη) – in Kenntnis gesetzt wurden (V. 3c/d; vgl. I Thess 3,6–10). Die Hoffnung (ἐλπίς) als dritte christliche Kerntugend bleibt unerwähnt, auch wenn sie im Folgenden durch den Fokus auf die Parusie Christi anklingen mag und sicherlich als gegeben vorausgesetzt werden darf (vgl. I Thess 1,3). Die spirituelle Reife der Thessalonicher gibt aber nicht nur Anlass zum Dank gegenüber Gott, sondern auch zum Rühmen vor anderen Menschen: Die Verfasser verweisen in anderen Gemeinden auf die ὑπομονή (Ausdauer/Standhaftigkeit, II Thess 1,4b) und πίστις (Glauben, V. 4c), welche die Betroffenen auch unter schwierigsten Um-

---

174 Vgl. Anm. 182 zu den Termini ὑπομονή/πίστις (V. 4b/c) in ähnlichen Kontexten.

175 Da der erste Teil (V. 3–10) im Griechischen aus einem einzigen Satz besteht und eine sehr komplexe grammatische Struktur aufweist, gilt er manchen als ein »Ungetüm von Satzbildung« bzw. als »Satzungeheuer« (Trilling, *II Thess*, 39). Die Bedrängnis und Verfolgung (V. 4d–f) erläuternde Sinneinheit V. 5–10 bildet syntaktisch einen Teil des ersten Blocks und ist Bestandteil des Dankgebets (V. 3f.).

176 Vgl. Berger, *Formen*, 299 (zu der für die pln Literatur typischen und hymnischen Abfolge von Lob oder Dank sowie Bitte bzw. Fürbitte zu Briefbeginn).

177 πάντοτε hier wohl eher als Hyperbole im Sinn von »ganz häufig« (Callow, 30); s. auch I Kor 1,4; Phil 1,4; Kol 1,3; I Thess 1,2; Phlm 1,4; vgl. Eph 5,20.

178 BA, s. v. ἄξιος (es ziemt sich, angemessen sein).

179 Hier als Verben: ὑπεραυξάνει [...] καὶ πλεονάζει (V. 3c).

180 Während die Liebe durch das Pronomen εἰς ἀλλήλους (zueinander) als Liebe unter Glaubensgeschwistern ausgewiesen ist, wird Glaube hier absolut gebraucht. Der Kontext weist ihn als Glauben *an Gott* aus (V. 1ff.); vgl. Barth, »πίστις«, 220.

ständen – und zwar ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς [...] καὶ ταῖς θλίψεσιν (in all [ihren] Verfolgungen und Bedrängnissen)[181] – an den Tag legen (V. 4d–f). Der betonte Verfolgungskontext lässt für beide Begriffe an ein *standhaftes Festhalten am christlichen Glauben und Lebenswandel in Verfolgung* denken. Dem entspricht ihr Wortgebrauch in ähnlich gelagerten Kontexten.[182] Auch manifestiert sich der Glaube bereits in I Thess 1,3–8 ähnlich: Für ihren Glauben wurden die Thessalonicher demnach vor allem deswegen bekannt, weil sie die Christuspredigt trotz widrigster Umstände angenommen und sodann in vorbildlicher Weise daran festgehalten haben (vgl. II Thess 1,10c/d). Und schon damals hatte ihr Glaube ein »Feststehen im Herrn« bewirkt (I Thess 3,7f., vgl. I Kor 16,13; Phil 4,1). Der Glaube meint auch hier weniger ein Fürwahrhalten bestimmter Sachverhalte,[183] sondern im Sinn des Parallelbegriffes ὑπομονή (II Thess 1,4b) vielmehr die daraus resultierende Standhaftigkeit in Verfolgung. Mit dem doppelten Verweis auf die spirituelle Reife der Thessalonicher dürften textpragmatisch auch weitere Absichten einhergehen: Die Adressaten sollen dadurch in ihrem löblichen und vorbildlichen Verhalten bestärkt und Dritte für vergleichbare Situationen zur Nachahmung animiert werden (vgl. I Thess 1,2–7).[184]

Das Leiden selbst ist den Verfassern zufolge in einem größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu deuten und gewinnt von daher seinen Sinn. Bedrängnisse und Verfolgungen sind nämlich in zweierlei Hinsicht Vorboten (ἔνδειγμα – Anzeichen)[185] bzgl. des Eschatons: Zum einen zeigen sie, dass das (gerechte) Endgericht bevorsteht (II Thess 1,5a). Zum anderen stellen sie als Ausdruck hiervon eine besondere Auszeichnung dar: Wer derart für die βασιλεία τοῦ θεοῦ (Reich Gottes)[186] leidet, verdient es (w. ist würdig)[187], in dieses aufgenommen zu werden (V. 5b/c). In anderen Worten: Gerade aus der realiter ehrenvollen Erfahrung von Verfolgung lässt sich die Gewissheit schöpfen, dass

---

181 Hier wohl als Hendiadyoin (= Emphase); vgl. GGNT § 294v i. V. m. Bullinger, 657.671. Das Wortpaar begegnet auch andernorts (Mt 13,21; Mk 4,17; Röm 8,35). Die Ausdrücke können auch für sich allein (Mk 10,30; Act 8,1; 13,50; II Kor 1,4.8; 4,17; I Thess 1,6; 3,3; Kol 1,24; Phil 1,17; 4,14; Apk 2,10; 7,14) oder i. V. m. weiteren Begriffen stehen (II Kor 2,4; 6,4; I Thess 3,7; Hebr 10,33; Apk 1,9).

182 *Zu Standhaftigkeit* (ὑπομονή) *und Standhalten* (ὑπομένω) *in Verfolgung*: Mt 10,22par; Röm 12,12; II Kor 1,6; 6,4; II Tim 2,10.12; Hebr 10,32–36; 12,2; Apk 2,2f.; 13,10; 14,12 u. ö.; vgl. I Thess 1,3f.; II Thess 3,5; Jak 1,3.12. *Zu standhaftem Glauben* (πίστις, πιστεύω) *und dem Treusein* (πιστός) *in Verfolgung*: Lk 8,13; 22,32; Act 14,22; Phil 1,27–30; I Thess 1,3ff.; 3,2–5; II Tim 4,6–8; Hebr 10,32–39; 11,32–38; I Petr 5,8f.; Apk 2,10.13.19; 13,10; 14,12 u. ö.; vgl. Eph 6,16; I Thess 5,8; II Thess 1,11; 3,2; I Tim 6,12; II Tim 1,12; Hebr 6,11f.; Apk 3,8; s. auch Radl, »ὑπομονή«, 971.

183 Vgl. Wanamaker, 217.

184 A. a. O., 217f.; vgl. Trilling, *II Thess*, 47.

185 In der Satzapposition von V. 5a ist ὅ ἐστιν (hier: Sie sind [Anzeichen]) zu ergänzen; vgl. GGNT § 260k i. V. m. NSS.

186 Luz, »βασιλεία«, 481.488.

187 BA, s. v. καταξιόω (hier: einer Sache gewürdigt werden), mit gen. pret. (GGNT § 153a).

Betroffenen die himmlische Ruhe (V. 7a) gewiss ist. Das um Gottes willen standhaft erduldete Leiden der Gläubigen ist nicht sinnlos, so die Botschaft, sondern wird mit dem sicheren Eintritt ins Himmelreich belohnt werden.[188] Textpragmatisch hat diese Aussicht somit wohl nicht nur eine parakletische Funktion, sondern will die Betroffenen auch zum weiteren Standhaftsein ermutigen.

Wie die Folgeverse zeigen, fällt das Gericht Gottes mit der Parusie Christi als dem Herr/Gebieter Jesus (κύριος Ἰησοῦς, II Thess 1,7d.8b.12a/d) zusammen: Seine Parusie wird der Tag des göttlichen Endgerichts (V. 5) und der in jeglicher Hinsicht gerechten[189] Vergeltung sein (V. 6–10). An diesem Tag widerfährt den nicht christusgläubigen Verfolgern ihre *gerechte* Strafe (V. 6b.8b.9), den verfolgten und standhaften Gläubigen aber die ihnen *rechtmäßig zustehende* himmlische Ruhe (V. 7a; vgl. Röm 2,5–10; Kol 3,25; Apk 19,2). Diesem Dualismus entspricht, was auch andernorts über das Endgericht ausgesagt ist: Ein jeder wird sich für sein Tun verantworten müssen und entweder Belohnung oder Strafe empfangen.[190] Mit den Worten von Dobschütz: »Zum Endgericht gehört, dass Gott die Christen zur Seligkeit führt, während die Andern der Verdammnis verfallen [...] Die Christen haben Drangsal gelitten, die Andern haben sie mit Drangsal gequält; jetzt erfahren die Christen Erquickung und ihre Bedränger Qual.«[191]

Inhaber der richterlichen Gewalt dürfte in unserer Stelle Christus sein, auch wenn bei näherer Betrachtung die Rede von Gott und dem κύριος Jesus als dem Richter ineinander überzugehen scheinen. Sicher ist aber, *dass* das göttliche Endgericht stattfinden und allen im Positiven wie auch im Negativen die angemessene Vergeltung[192] bringen wird. Fest steht ebenfalls, dass besagtes Gerichts- und Vergeltungshandeln bei Gott verortet ist (II Thess 1,9a),[193] also nicht in die Kompetenz der Bedrängten fällt. Menschliche, innerweltliche Gegenwehr und Rache thematisiert der Text nicht – sie daher zu legitimieren oder sogar auf ein Recht zur Selbstjustiz zu schließen, wäre sicherlich falsch: Beides scheint durch die Rede vom Erdulden, Ausharren und Leiden (V. 4f.) implizit ausgeschlossen. Einem obrigkeitlichen, rechtsstaatlichen Unterbinden

---

188 Wanamaker, 223.

189 Vgl. V. 5a (ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ – Anzeichen des gerechten Gerichts Gottes); V. 6a (εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ – so gewiss es bei Gott recht ist) sowie NGÜ.

190 *Christus als Richter*: Mt 16,27; 25,31; Joh 5,22; II Kor 5,10; Kol 3,23–25; I Thess 4,6; II Petr 2,9; 3,7; Apk 20,12; 22,12; vgl. II Tim 4,1; Eph 6,8; Jud 1,15; Hebr 9,27; I Petr 4,5. *Christus als von Gott bestimmter Richter*: Joh 5,22.27 (vgl. Dan 7,13f.); Act 10,42; 17,31; Röm 2,16 (vgl. 2,5; 14,10–12). S. auch Ps 62,13; Prov 12,14. Weitere Blst. in Anm. 1099.

191 Dobschütz, 242. Zur positiven Gewichtung der Vergeltungsgerechtigkeit: Anm. 704; vgl. Trilling, *II Thess*, 51f. S. auch §§ 2.4; 3.4.2 (Endgericht an Verfolgern).

192 V. 6a: vergelten (als Verb, in negativer und positiver Sinnrichtung; BA, s.v. ἀνταποδίδωμι; vgl. Röm 12,19; Hebr 10,30); II Thess 1,8b: Vergeltung (üben) (Goldstein, »ἐκδίκησις κτλ.«, 991; hier als Strafmaßnahme; vgl. Lk 21,22; Act 7,24; Röm 12,19; Hebr 10,30; II Kor 7,11; I Petr 2,14).

193 Trilling, *II Thess*, 50.

oder Ahnden von Gewalttaten an Christusgläubigen steht der Text aber nicht im Wege: Sollte irdische Gerechtigkeit jemals der Fall sein – was der Text nicht andeutet – gibt es textpragmatisch keinen Anlass, hiervon Abstand zu nehmen. Innerweltliches und eschatologisches Gerichts- und Vergeltungshandeln schließen sich nicht gegenseitig aus.

Das eschatologische Verdikt über die nicht näher bezeichneten Verfolger entspricht dem für all jene, die Gott nicht kennen (τοῖς μὴ εἰδόσιν θεόν, II Thess 1,8b; vgl. Tit 1,16; Joh 7,18; 7,19; Gal 4,8f.) und dem Evangelium[194] zeitlebens nicht gehorsam waren (καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ, II Thess 1,8b; vgl. Röm 6,17; 10,16; Act 6,7). Der synonyme Parallelismus[195] bezieht sich uneingeschränkt auf alle Menschen, ob Juden oder Heiden, die sich Gott und dem Evangelium verweigert und sich dadurch – so der Text – strafbar gemacht haben (vgl. II Kor 5,18–20). Inhaltlich besteht die Strafe (δίκη, II Thess 1,9a) sodann aus ewigem Verderben (ὄλεθρος αἰώνιος, V. 9b), d. h. dem Text zufolge dem ultimativen und ewigen Ausgeschlossensein von der Gegenwart und Herrlichkeit des Herrn (V. 9b/c).[196] Eine solche Exklusion ist das genaue Gegenteil von dem, was die Gläubigen erwartet, wenn ihnen Ruhe (ἄνεσις, V. 7a) von all ihren Bedrängnissen und Verfolgungen geschenkt wird: Diese wird in unserer Stelle zwar nicht weiter erörtert, da der Fokus auf dem Verdikt über die Verfolger liegt. Der nähere und gesamtbiblische Kontext legen aber die Annahme nahe, dass mit ihr die Verherrlichung mit Christus (V. 12c; 2,13f.)[197], das ewige Beisammensein mit dem Herrn (I Thess 4,17)[198], das Heil (Phil 1,28) bzw. das ewige Leben als solches (Mk 10,30; Joh 3,36)[199] einhergeht.[200] Die hier nun endgültig besiegelten Schicksale stehen einander somit diametral entgegen.

Der Schlussteil des Dankgebets nennt in einem Finalsatz auch das Ziel der mit dem Endgericht verbundenen Parusie Christi: Den beiden parallelen Infinitiven ἐνδοξασθῆναι und θαυμασθῆναι zufolge dient das Gerichtshandeln

---

194 Die Genitivkonstruktion εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ist am besten als gen. epex. (das Evangelium über unseren Herrn Jesus) aufzulösen (GGNT § 165; mit Callow, 34.43).

195 Besagte Wendungen bezeichnen keine unterschiedlichen Personengruppen (wie etwa Juden und Griechen/Heiden), sondern sind am ehesten parallel zu verstehen (vgl. V. 10b/c); ausführlich: Bruce, *Thessalonians*, 151f.; Wanamaker, 227; vgl. GGNT § 294a.

196 Die Präposition ἀπό ist wie in Röm 9,3 (»verflucht und von Christus getrennt«; LUT) örtlich (»von – weg«) bzw. im übertragenen Sinn als Ausdruck der Trennung aufzufassen (GGNT § 184e$_{aa/cc}$). Die Ellipse lässt sich gedanklich wie folgt ergänzen: »(ewiges Verderben) *und so* vom Angesicht und der Herrlichkeit des Herrn *getrennt sein*«; vgl. Bullinger, 47; NSS, 1104.

197 Vgl. I Thess 2,6; Joh 17,24; Röm 8,17f.30; II Kor 4,17f.; Phil 3,20f.; Kol 3,4; s. auch II Tim 2,10; I Petr 4,13; 5,1.4.10.

198 Vgl. Joh 14,3; II Kor 5,8; Phil 1,23.

199 Mt 25,46; Lk 18,28; Joh 10,27f. u. a.; Röm 2,7; 5,21; 6,22f.; Gal 6,8; I Tim 6,12.

200 Mit Bruce, *Thessalonians*, 152; Wanamaker, 229; vom Autor erg. um weitere Blst.

am Jüngsten Tag (II Thess 1,10d)[201] dazu, dass der κύριος Jesus am Ende verherrlicht und bewundert wird (ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι [...] καὶ θαυμασθῆναι, V. 10b/c). Besagte Verherrlichung und Anbetung[202] erfolgt ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ (durch seine Heiligen) und ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν (durch alle Gläubigen)[203], und zwar – so darf man aufgrund des Kontexts annehmen – als Dank und Anerkennung für sein Handeln als gerechter Weltenrichter: Als solcher gibt er den Verfolgten und ihren Verfolgern mit besagter Ruhe (V. 7a) und Bedrängnis (V. 6b; vgl. Apk 19,1f.) das, was ihnen gerechterweise zusteht: Erstere erwartet von jetzt an die Gegenwart und Herrlichkeit Christi, während die anderen im Sinn ewiger Verdammnis davon ausgeschlossen werden. Gut möglich, dass weitere Aspekte den Lobpreis der Gläubigen mitbegründen,[204] der Kontext lässt aber von Spekulationen absehen.

Fürbittgebet – II Thess 1,11f.: Abschließend wenden sich die Verfasser der Fürbitte zu: Wie das Dankgebet erfolgt diese allezeit (πάντοτε, wie in V. 3a), womit der Danksagung und Fürbitte beim Gebet für Verfolgte dasselbe Gewicht beigemessen wird. Die Fürbitte zielt ganz konkret auf die spirituelle Reife der Gläubigen ab: Gott möge sie – so die Bitte – der ihnen zugedachten Berufung würdig erachten[205] (V. 11b; vgl. V. 5b). Was bedeutet dies? *Dass* die Gläubigen zum Reich Gottes (V. 5b/c) und zur Verherrlichung Christi berufen sind (V. 10b/c, vgl. V. 12a), steht bereits fest. Auch wissen die Gläubigen, dass von ihnen ein ihrer Berufung entsprechendes Leben gefordert ist (I Thess 2,12; 4,7). Ihre Aufgabe ist es, besagter Berufung gemäß zu leben, was in Verfolgung schwerfällt. Die Fürbitte ersucht demnach darum, dass dies gelingt, sodass die Gläubigen am Ende in das ihnen bestimmte Reich Gottes gelangen.[206] In anderen Worten: Möge Gott den Gläubigen helfen, auch in Verfolgung das ihrer

---

[201] ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (an jenem Tag; Trilling, »ἡμέρα«, 300f.) meint die Parusie Christi; vgl. V. 7d/8a; I Thess 5,2; Jes 2,10f.19f. LXX. Die Wendung »an jenem Tag« bezieht sich auf das »wenn er [an jenem Tag] kommt« (V. 10a), nicht auf das Christuszeugnis (V. 10d) (Bruce, *Thessalonians*, 153; Shogren, 256). Der Passus lautet sinngemäß: »Ja, so wird es an jenem Tag sein, wenn er kommt« (NGÜ).

[202] Das Verb θαυμάζω weist ein breites Bedeutungsspektrum auf und dürfte hier den Sinn der Verehrung und Anbetung haben (Annen, »θαυμάζω«, 333; LSJ, s. v. θ. [§ 20246]; vgl. Shogren, 256).

[203] In beiden Fällen subst. (GGNT §§ 137c; 237a). Ψ 33 630 2464 u. a. lesen gleichbedeutend präsentisch πιστεύουσιν. Die parallele Wendung (vgl. V. 8b) mit Bezügen zu Ps 88,7f. LXX bezeichnet nicht zwei verschiedene Personengruppen oder z. B. Engelwesen und (gläubige) Menschen, sondern die Christusgläubigen, die häufig als Heilige tituliert werden (Röm 1,7; 12,13; 15,25f.31; 16,2.15; I Kor 1,2; 6,2; 14,33; 16,1.15; II Kor 1,1; 8,4; 13,12; Eph 1,1.15; 2,19; Phlm 1,5.7; Hebr 3,1; 6,10; 13,24; Apk 8,3f.; 13,7.10; 14,12; 16,6; 17,6; 18,20.24; 22,11 u. ö.); vgl. Shogren, 255; Wanamaker, 230f. Die Präposition ἐν (in) steht in beiden Fällen anstelle eines dat. instr. (hier: durch; GGNT § 184i$_2$).

[204] Vgl. I Petr 1,6–9; Apk 1,5f.; 19,7; Eph 1,4–6.12.14 u. a.

[205] Die Genitivkonstruktion ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ist als gen. pret. aufzulösen (GGNT § 153a).

[206] Ähnlich auch Wanamaker, 233.

himmlischen Berufung entsprechende Leben zu führen.[207] Doch damit nicht genug: Eine weitere, aus zwei Gliedern bestehende Bitte ersucht für die Gläubigen schließlich, dass sie in ihren Absichten und ihrem Tun – d. h. in ihrem Wollen und Vollbringen (vgl. Phil 2,13) – vollendet[208] werden (ἵνα [...] πληρώσῃ, II Thess 1,11c/d). Was demnach noch zur Vollendung gebracht werden muss, ist ihr bereits vorhandener guter Wille zur Rechtschaffenheit[209] (εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης, V. 11c). Aber auch das, was sie aufgrund ihres Glaubens bereits tun (V. 11d),[210] bedarf noch der Vollendung. Dass *Gott* dies alles vollenden möge (V. 11b) – und zwar ἐν δυνάμει (durch [seine göttliche] Kraft)[211] – betont einmal mehr, wie sehr die Thessalonicher von Gott abhängig sind und seiner Kraft bedürfen. Sie sind darauf angewiesen, dass Gott all das schenkt, was ihnen am Wollen und Vollbringen noch fehlt. In anderen Worten und bezogen auf den Verfolgungskontext: Um der himmlischen Berufung gemäß leben und in Verfolgung standhaft sein zu können, bedürfen die Gläubigen in besonderer Weise Gottes Hilfe und Kraft. Aus eigener Kraft und ohne Gottes Beistand – so die Fürbitte – werden ein der Berufung würdiges Leben und Standhaftigkeit nicht oder nicht dauerhaft möglich sein.

Mit einem letzten Finalsatz endet der Abschnitt: Demnach dient auch im Fürbitteteil alles soeben beschriebene Handeln Gottes letztlich der Verherrlichung des κύριος Jesus ἐν ὑμῖν (durch euch [= die Gläubigen], II Thess 1,12a) und dazu, dass sie ἐν αὐτῷ (durch ihn, V. 12b)[212] verherrlicht werden. Die Verherrlichung der Gläubigen »durch ihn« bedeutet wie oben festgestellt, dass sie an der himmlischen Herrlichkeit Christi teilhaben werden (2,13f.).[213] Christi Verherrlichung durch die Gläubigen entspricht hingegen – wie zuvor (II Thess 1,10b/c) – dem Lobpreis und der Anbetung, die ihm von Seiten der Seinen als ihrem κύριος Jesus Christus und Weltenrichter dargebracht werden. Dies alles, so die letzte Wendung des Fürbittgebets und Gesamtabschnittes, geschieht κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (nach der Gnade unseres Gottes und [des] Herrn Jesus Christus, V. 12c). Damit ist im Wesentlichen ausgesagt, dass die himmlische Berufung und Vollendung der Thessalonicher letztlich auf einen göttlichen Gnadenakt, namentlich durch Gott [den Vater] und [seinen Sohn und] Herrn Jesus Christus, zurückzuführen ist.[214]

---

[207] Vgl. NGÜ: »Wir bitten unseren Gott, der euch zum Glauben gerufen hat, dass er euch hilft, ein Leben zu führen, das dieses Rufes würdig ist.«

[208] Einige Mss. lesen πληρώσει (Fut.) statt πληρώσῃ (Konj. Aor.). Beide Varianten sind grammatisch möglich und ohne Bedeutungsunterschied (GGNT §§ 252,29; 202j).

[209] Hier als Genitiv der Absicht (GGNT § 164).

[210] W. das Werk des Glaubens (ἔργον πίστεως), hier als gen. auct. (GGNT § 159a).

[211] ἐν hier wie ein dat. instr. gebraucht (»durch«); GGNT § 184i_2.

[212] Zur Deutung der Präposition: Anm. 203.

[213] Vgl. Anm. 197 und Callow, 50f.

[214] Vgl. a. a. O., 51.

2.2 Das körperliche Wohlergehen: Das Gebet bei Gefahr für Leib und Leben

Neben der Sorge um das spirituelle Wohlergehen ist ntl. auch das körperliche Wohlergehen von Bedrängten Anlass zum Gebet. Gemeint ist das Gebet für Situationen, in denen Gläubige im Kontext von Verfolgung unmittelbar an Leib und Leben bedroht werden. So der Fall bei Paulus, als dieser die Christen Roms um Fürbitte ersucht für eine Reise, bei der von jüd. Seite massive Feindseligkeiten zu erwarten sind (§ 2.2.1). Und so der Fall bei Petrus, der im Gefängnis mit dem Schlimmsten rechnen muss und für den die Jerusalemer Gemeinde intensiv betet (§ 2.2.2). Hinzu kommt das Gebet für die Freilassung von Gefangenen (§ 2.2.3): Wie antike einschließlich ntl. Quellen zeigen, bedeutet die Inhaftierung für die Betroffenen oft erhebliches Leiden.[215] Entsprechend ist auch die Freilassung von Gefangenen ein Anliegen der ntl. Fürbitte.

2.2.1 Fürbitte für Paulus durch die Gemeinde in Rom

> **Röm 15,30–32**[216] | **30** Weil unser Herr Jesus Christus es so will und weil wir durch geistgewirkte Liebe miteinander verbunden sind (w. durch unseren Herrn Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes), fordere ich euch, Brüder, nun *mit aller Dringlichkeit* auf: Steht mir *in meiner schwierigen Aufgabe* bei, indem ihr *inständig und unablässig* für mich *und meine Reise* zu Gott betet (w. Kämpft mit mir gemeinsam in euren Gebeten für mich zu Gott). **31** *Betet dafür*, dass ich *aus der Lebensgefahr, die mir von Seiten der* Ungläubigen in Judäa *droht*, errettet werde. Und *betet dafür,* dass die *finanzielle* Unterstützung, *die ich überbringe und die* für Jerusalem *bestimmt ist* (w. mein Dienst für Jerusalem), den Gläubigen (w. Heiligen) *dort* willkommen sein wird. **32** So Gott will *wird euer Gebet dazu führen,* dass ich mit Freude erfüllt *schließlich auch* zu euch *nach Rom* reisen und hier bei euch eine erholsame *und für alle erbauliche* Zeit verbringen werde (w. mit euch zusammen Ruhe finden werde).

Der unbestritten pln Römerbrief[217] dürfte in der zweiten Hälfte der 50er Jahre (56/57 n. Chr.) entstanden sein, als Paulus sich gegen Ende der Dritten Missionsreise und somit am geostrategischen Wendepunkt seines Wirkens für drei Monate (vermutlich) in Korinth aufhält.[218] Nach der Missionierung des Ostens richtet Paulus seinen Blick auf den Westen des Röm. Reichs: Neben Jerusalem, das noch im Osten liegt, sieht der Reiseplan als Station *Rom* und sodann als

---

215 S. § 4.3.1.

216 V. 30: Das u. a. von ℵ A C D Ψ 𝔐 bezeugte Lexem ἀδελφοί (Brüder) fehlt in 𝔓[46] B. Der ursprüngliche Text lässt sich nicht sicher rekonstruieren. Mit NA[28] wird das Lexem in den Text aufgenommen.

217 Schnelle, *Einleitung*, 135; vgl. Dunn, »Romans«, 838.

218 (1.) 56/57 n. Chr.: Riesner, *Frühzeit*, 286; Dunn, *Romans*, 1:xliii–xliv (schlägt alternativ noch 55/56 n. Chr. vor); vgl. Carson/Moo, 394; (2.) 57/58 n. Chr.: Schlier, 1f. u. a.

missionarisches Neuland *Spanien* vor (Röm 15,19–29, bes. V. 24.28; vgl. Act 19,21; 20,16).

Zweck der Reise nach Jerusalem ist die Übergabe einer Geldsammlung, die Paulus in Mazedonien und Achaia durchgeführt hat (Röm 15,25–27.31; I Kor 16,1–3; vgl. Gal 2,9f.). Sie soll als Akt der Armenfürsorge den Bedürftigen der Jerusalemer Gemeinde zugutekommen und Ausdruck innerchristlicher Solidarität und Verbundenheit sein (Röm 15,26f.; vgl. Act 24,17). Darüber hinaus dürfte die Kollekte dazu dienen, angesichts bestehender ethnisch-religiöser Spannungen einen möglichen Bruch zwischen den heidenchristlichen Gemeinden und der judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem abzuwenden.[219] Die Einheit – d. h. die Gemeinschaft – der Christen untereinander soll gestärkt werden.

Für die bevorstehende Reise nach Judäa befiehlt sich Paulus eindringlich der Fürbitte der Gläubigen Roms an, zumal vom Erfolg der Reise auch die Realisierung der Pläne im Westen abhängt: Der an sich bereits deutliche Aufruf Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί [...] συναγωνίσασθαί μοι (Ich fordere auch nun aber auf, Brüder, [...] mit mir zu kämpfen, Röm 15,30; vgl. 12,1)[220] wird verstärkt durch die Zusätze διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (durch unseren Herrn Jesus Christus) und διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος (durch die Liebe des Geistes).[221] Dem Aufruf verleiht Paulus somit großen Nachdruck, indem er die Fürbitte ausdrücklich als von Christus selbst autorisiert hinstellt. Der Bezug auf die durch den Heiligen Geist gewirkte Liebe[222] (5,5) legt nahe, dass die Fürbitte auch als Akt der Liebe zu sehen ist. Verlangt wird ein Kämpfen *mit* (συν- μοι) und *für* (ὑπὲρ ἐμοῦ) Paulus – in den Gebeten zu Gott. Die Verwendung des Plurals προσευχαί (Gebete) kennzeichnet den geforderten Beistand als ein *wiederholtes*, *beständiges* Beten, und zwar für die gesamte Dauer des Unternehmens. Der grammatisch nicht zwingend erforderliche Bezug auf Gott (πρὸς τὸν θεόν – [in den Gebeten] zu Gott) macht deutlich: *Gott* ist der Empfänger der Gebete.[223] Er kann und wird eingreifen und das Erbetene schenken, sofern es seinem Willen entspricht (vgl. 15,32).

Der mit ἵνα (damit, Röm 15,31) eingeleitete Finalsatz gibt sodann den Inhalt und Zweck des Gebets vor,[224] beschreibt zugleich aber auch die schlimmen Befürchtungen, die Paulus um Fürbitte ersuchen lassen: Demnach erwartet er bei der Reise nach Jerusalem von Seiten der ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ (Ungehorsamen in Judäa)[225] – d. h. Juden, die das Evangelium ablehnen[226] – massive Feind-

---

219 Die Spannungen dürften u. a. in Vorbehalten von Judenchristen gegenüber »gesetzlos« lebenden Heidenchristen wurzeln; vgl. Wilckens, *Römer*, 3:129ff.; Dunn, *Romans*, 2:879.883.

220 δέ hier als Übergangspartikel ohne Gegensätzliches anzuzeigen (vgl. BA, s. v. δέ).

221 BDR § 223_9.

222 GGNT § 159a (gen. auct.).

223 Reicke, »πρός«, 723 (zu den verba dicendi).

224 GGNT §§ 252,28; 278a.

225 Subst. Partizip (GGNT § 237a).

226 Vgl. Röm 10,21; 11,30f.; Act 14,2; 19,9.

seligkeiten. Und zwar derart, dass er vor deren Zugriff explizit errettet (ἵνα ῥυσθῶ, V. 31a) werden muss. Das starke Verb ῥύομαι verwendet Paulus auch andernorts für äußerst beängstigende Situationen und höchste Lebensgefahr.[227] Kurz: »Paulus fürchtet [für die Durchführung seines Reisevorhabens] um sein Leben.«[228] Und das zu Recht, wie Acta zeigt: Tatsächlich trachten jüd. Gegner nach seinem Leben.[229] Hier zeigt sich, wie das Wirken des Apostels mit Gefahren für Leib und Leben einhergeht und dass auch Paulus als Zeuge für Christus nicht über Ängste und Sorgen erhaben ist. Zum Ausdruck kommt des Weiteren, dass die Sorge um das körperliche Wohlergehen ntl. ebenfalls Bestandteil der Fürbitte für Verfolgte ist (vgl. II Kor 1,9–11; II Thess 3,1f.). In anderen Worten: Auch für Bewahrung soll gebetet werden.

Beten lässt Paulus zudem für eine erfolgreiche Kollektenübergabe (Röm 15,31b): Seine unter Heidenchristen gesammelte (finanzielle) Unterstützung (διακονία)[230] möge in Jerusalem willkommen (εὐπρόσδεκτος) sein, d. h. von der judenchristlich geprägten Jerusalemer Gemeinde als Geschenk angenommen werden. Aus oben genannten Vorbehalten ist dies für Paulus nicht sicher und daher wie die Sorge um sein körperliches Wohlergehen Grund zur Fürbitte.[231] Eine Abweisung der Kollekte könnte zum Bruch zwischen Juden- und Heidenchristen führen oder einen solchen endgültig besiegeln – entsprechend viel steht auf dem Spiel. Mit ihrer Fürbitte signalisiert die Gemeinde Roms ausdrücklich ihre Unterstützung für die Heidenmission von Paulus und stellt sich so hinter sein Vorhaben.[232]

Abschließend benennt ein dem Inhalt nach von V. 31 abhängiger Konsekutivsatz mit ἵνα (sodass)[233] die erhoffte Folge der Fürbitte (Röm 15,32): Nämlich dass Paulus dank der Bewahrung und Annahme der Kollekte schließlich hocherfreut (ἐν χαρᾷ – in Freude) bei den Christen in Rom ankommen und hier »Ruhe finden«[234] möge. Gemeint ist damit neben der Erholung für Paulus sicherlich auch eine Zeit wechselseitiger Erbauung (vgl. 1,11).[235] Mit der Wendung διὰ θελήματος θεοῦ (durch Gottes Willen) stellt Paulus gleichzeitig alle Vorhaben,

---

227 Röm 7,24; II Kor 1,10; I Thess 1,10; II Thess 3,2; II Tim 3,11; 4,17f.; vgl. Röm 11,26; Kol 1,13; Mt 6,13 und sehr häufig in LXX.

228 Dunn, *Romans*, 2:878 (»Paul fears for his life«; ÜS: DR).

229 Act 21,10–32; 22,22; 23,2.10.12ff. u. a.

230 BA, s. v. διακονία (=Almosen, Hilfeleistungen; vgl. Act 6,1; 11,29; 12,25; II Kor 8,4; 9,1.12f.).

231 Zu möglichen Gründen: Anm. 219.

232 Wilckens, *Römer*, 3:131. Zur juden- und heidenchristlichen Gemeinde Roms vor und nach dem Claudiusedikt (Ausweisung der Juden aus Rom 49 n. Chr., aufgehoben 54 n. Chr.): a. a. O., 35f.

233 Schlier, 438: »Die Bewahrung des Apostels und die Annahme der Kollekte in Jerusalem sind die Voraussetzung der Reise nach Rom.« Daher empfiehlt es sich, V. 32 nicht parallel zu V. 31 als Finalsatz aufzufassen, sondern mit GGNT § 279a als Konsekutivsatz und somit als Angabe der (hier: gewünschten) Folge.

234 BA, s. v. συναναπαύομαι.

235 Ähnlich Schlier, 439.

seine Pläne und Wünsche, auch eingedenk aller Fürbitte letztlich unter den Vorbehalt des göttlichen Willens: »Ob er kommt und ob er in Freude kommt, hängt von Gottes Willen ab.«[236] In anderen Worten: So Gott will und alles gut geht, wird es die erhoffte freudige Begegnung geben.

Doch damit nicht genug: Die Angst und das Wissen um mögliche Gefahren halten Paulus nicht von seiner Reise nach Jerusalem ab (Röm 15,30–32). Auch nicht die zeitweise Ungewissheit über das weitere Schicksal (20,22). Selbst konkrete prophetische Eingebungen über bevorstehendes Leiden vermögen ihn nicht umzustimmen (20,23; 21,4.11; ausführlich: § 5.3.6). Ebenso wenig die Tränen und das dringliche Abraten von Gläubigen (20,37f.; 21,4.11–14). Vielmehr macht Paulus deutlich, dass er – trotz seines Ersuchens um Fürbitte um Bewahrung – sein Leben nicht höher wertet als den gottgegebenen Auftrag (20,24). Er erklärt sich bereit, für seinen Herrn Jesus in Jerusalem das Martyrium zu erleiden (21,13). Paulus ist zu allem bereit, was aber die Fürbitte um Bewahrung nicht ausschließt. Diese Haltung teilt er nach Lk mit den Gläubigen in Cäsarea: Trotz der berechtigten Angst um das Leben von Paulus und trotz der Versuche, ihn von seinem Gang nach Jerusalem abzubringen, sagen auch diese schließlich: »Des Herrn Wille geschehe!« (Act 21,14; § 5.3.6.2; vgl. Lk 22,42) Vor allem aber spiegelt sich in der Haltung von Paulus Christi Gebet in Getsemani wider: »Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!« (Lk 22,42; § 2.1.1) Wie Christus ist auch Paulus bereit, den für ihn vorgesehenen Weg zu gehen, und weiß um die völlige Abhängigkeit von Gott, was das körperliche Wohlergehen und Pläneschmieden betrifft.

Glaubt man der Darstellung von Acta, nehmen die Ereignisse rund um die Reise nach Jerusalem tatsächlich ihren gottgewollten Lauf – jedoch etwas anders, als der Aufruf zur Fürbitte vermuten lässt: Zwar wird Paulus wiederholt aus der Gewalt der jüd. Gegner errettet, er gerät aber infolgedessen mehrere Jahre in röm. Gefangenschaft (§ 4.3.5.1).[237] Auch haben ihn die Gläubigen in Jerusalem bei seiner Ankunft wohl alles in allem herzlich aufgenommen (Act 21,17ff.), doch sagt Acta auffallend wenig über die Aufnahme der Kollekte an sich.[238] Und schließlich: Zwar erreicht Paulus Rom tatsächlich und kann hier zwei Jahre lang missionarisch wirken – aber nicht frei und ungebunden, sondern als Gefangener, der im Rahmen seiner Möglichkeiten das Evangelium furchtlos und offen verkündigt (§ 4.3.5 zu Act 28,16.30f.).

Somit ist klar: (1.) Die Sorge um das körperliche Wohlergehen von Personen, die in Verfolgungskontexten leben und wirken, ist durchaus legitimer Bestandteil der Fürbitte. Vielmehr noch: Solche wird von den Adressaten explizit gefordert und ist somit für diese präskriptiv. Und das nicht nur, weil der Betrof-

---

236 A. a. O., 438.

237 Act 21,31ff.; 22,22ff.; 23,10–33; 24,5ff.23–27; 25,3ff. u. a.; vgl. Moo, *Romans*, 911.

238 Innerhalb des Berichts über die Ereignisse in Jerusalem wird diese nur ganz am Rande erwähnt (Act 24,17).