

DER WEG ZUR VOLLENDUNG

Eine exegetische Studie zu I. Thess. 5,14-28*

VON
DR. GEORG A. GALITIS

In Nordgriechenland liegt die Hauptstadt Makedoniens, Thessalonike. Sie wurde im Jahre 315 v. Christus von Kassander gegründet, der ihr den Namen seiner Gemahlin, der Schwester Alexander des Großen, gab. 146 v. Chr. wurde Makedonien römische Provinz und Thessalonike deren Hauptstadt und Sitz des römischen Prokonsuls. Dennoch behielt der Ort Selbstverwaltung und eine gewisse Freiheit.

Sehr schnell entwickelte er sich zu einer reichen Handelsstadt, teils wegen seines Hafens, teils wegen seiner Lage an der Via Egnatia, die Rom mit dem Osten verband. Seine Einwohnerzahl nahm zu und stieg bis auf 220.000. In diese Stadt gelangte Paulus von Philippi aus über Amphipolis und Apollonia, im Verlaufe seiner sogenannten zweiten Missionsreise, im Jahre 50 nach Christus, zusammen mit Silas und Timotheos. Nach seiner Gewohnheit begann er seine Verkündigung in der Synagoge und erreichte in kurzer Zeit, einige Juden dem christlichen Glauben zuzuführen, «auch der gottesfürchtigen Griechen eine grosse Menge, dazu der vornehmsten Weiber nicht wenige» (Apg. 17,4), aber auch Heiden (I. Thess. 1, 9). So entstand nach Philippi die zweite christliche Gemeinde in Europa. Paulus wurde indessen genötigt, sie vorzeitig zu verlassen und nach Beröa weiterzureisen, nachdem die Juden einen Aufstand gegen ihn inszeniert hatten (Apg. 17, 5-10. I. Thess. 2, 14-16).

Wie wir aus dem I. Thessalonicherbrief ersehen, empfand Paulus besondere Liebe zu der neuentstandenen Gemeinde (I. Thess. 2, 7-8) und verlangte sehnlichst nach Thessalonike zurückzukehren, um zu sehen, wie es ihren Gliedern erging (I. Thess. 2,17. 3, 10-11). Aber auch die Thessalonicher hegten nämliche Gefühle gegen Paulus (I. Thess. 3,6). Die neue Gemeinde entwickelte sich erfreulich (I. Thess. 1,3 ff. 2,13), der Glaube der Thessalonicher wurde beispielhaft (I. Thess. 1,8ff.; vgl. 3, 6-7), ihre Liebe wiederfuhr «allen Brüdern, die in ganz Makedonien waren» (I. Thess. 4,10) und sie wurden «ein Vorbild allen Gläubigen in Makedonien und Achaia» (I. Thess. 1,7).

So schickte Paulus aus Athen Timotheos nach Thessalonike, um

* Gehalten in verkürzter Form im Rahmen der Tagung «Anleitungen zur Bibelrese und biblische Theologie» in Bossey b. Genf/Schweiz am 27.3.1963.

die Gemeinde «zu stärken und zu ermahnen in ihrem Glauben, dass nicht jemand weich würde in diesen Trübsalen», und ihren Glauben zu erfahren, «auf dass nicht sie vielleicht versucht hätte der Versucher und vergeblich würde» Paulus' und seiner Mitarbeiter Werk (I. Thess. 3,1-3. 5). Paulus begab sich von Athen nach Korinth, wohin auch Timotheos zurückkehrte (Apg. 18, 1.5); von ihm erhielt Paulus gute Nachrichten über die Gemeinde in Thessalonike. Aber er hörte auch, dass einiges bei den Thessalonichern nicht so war, wie es sein sollte (I. Thess. 3,3. 4, 3-8. 11-12. 5,12. 14,15), und dass Ungewissheit sie erfüllte über die Wiederkunft Christi, ihren Zeitpunkt und das Los der schon Verstorbenen (I. Thess. 4,13 ff.), eine Ungewissheit, die manche dazu verleitet habe, sich in anderer Angelegenheiten einzumischen und ihre Arbeit zu verlassen, in der Meinung, das Ende der Welt sei nahe und alles sei umsonst. Durch die von Timotheos empfangenen Nachrichten sah sich Paulus genötigt, sich an die Brüder in Thessalonike zu wenden, um 1. ihnen seine Freude über die erfreulichen Nachrichten auszudrücken, die er von Timotheos erhalten hatte (Kap. 1-3), 2. sie anzuhalten, noch weiter auf dem Wege zur Vollendung fortzuschreiten (4, 1-12. 5, 12-28), und 3. sie über das Los der Verstorbenen (4, 13-17) und die Wiederkunft Christi zu belehren (5, 1-11).

Der erste Thessalonicherbrief, geschrieben zu Anfang des Jahres 51 n. Chr., gilt als ältester erhaltener Brief des Paulus und als ältester Text des N.T. überhaupt. Seine Echtheit, die früher bezweifelt wurde — zuerst von Schrader (1836), später von Bauer und einem Teil der Tübinger Schule —, wird heute von fast allen Forschern angenommen. Sein Inhalt lässt sich in 2 Teile gliedern: in einen erzählenden (Kap. 1-3) und einen Lehrteil (Kap. 4-5), in den die Lehre von der Wiederkunft und den in Christus Entschlafenen eingefügt ist (4,13—5,11).

Der Briefschluss, der uns hier beschäftigen soll, enthält Ermahnungen über die Pflichten gegenüber den Brüdern (5, 14-15), sowie andere Ermahnungen, das Leben in Christus betreffend (10-22), eine Bitte um Heiligung der Briefempfänger (23-24), und schliesst mit dem Epilog, in dem sich Paulus mit Wünschen und Bitten der Gemeinde zuwendet (25-27) und ihr den apostolischen Segen erteilt (28).

Die zwei unserem Stücke vorangehenden Verse* 12 und 13 richten

* Vielleicht möchte man wünschen, diese beiden Verse in die vorliegende Arbeit einbezogen zu sehen. Es muss aber bemerkt werden, dass der zu behandelnde Text von der Leitung der Konferenz bestimmt war, auf Grund der von der IBRA (International Bible Reading Assosiation) für die Bibellese des 27.3.63 gewählten Perikope.

sich an alle Christen; sie halten sie an, den Vorstehern der Gemeinde besondere Ehre entgegenzubringen. Die alten Ausleger (Theodor von Mopsuestia, Chrysostomos und, ihnen folgend, Oikumenios, Theophylaktos und Zigabenos) glaubten, dass **Vers 14** sich an die Vorsteher richte, die meisten neueren Erklärer meinen, auch dieser Vers sei an die Gemeinde gerichtet. Dies wird klar aus seinem Eingang «*παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί*», der in seiner Form Vers 12 gleicht: «*ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί*». Wenn die Personen, an welche der Vers gerichtet ist, andere wären, müsste auch die Anrede wechseln, indem etwa ein «*ὑμᾶς δὲ*» («ihr jedoch») voranginge.

Mit *παρακαλοῦμεν* sind 4 Infinitive verbunden. Drei hiervon betreffen drei besondere Gruppen von Gemeindegliedern, während der vierte *πάντας* betrifft. Die Art der Satzreihung erinnert an andere Texte der christlichen Literatur, wie z. B. I. Klemensbrief 59,4. Der Ursprung solcher Formeln ist in jüdischen Gebeten zu suchen.

Die *ἄτακτοι*, die ermahnt werden müssen, sind in 4,11 beschrieben. *ἄτακτος* ist, wer sich ausserhalb der *τάξις* (Ordnung) befindet. In unserem Falle nicht, wer sich allgemein ausserhalb der von Gott gesetzten sittlichen Ordnung stellt (Chrysostomos, Oikumenios, Theophylaktos), sondern wer seine Stellung, seine Arbeit verlässt. Es handelt sich offenbar um die, welche wegen der in Thessalonike herrschenden enthusiastischen Tendenzen (in Bezug auf die bevorstehende Wiederkunft des Herrn) ihre Arbeit verliessen und «in Müsiggang dahinlebten» (Theodoret). Diese Erklärung erhält eine Stütze in der Tatsache, dass in II. Thess. 3, wo Paulus sich ausdrücklich auf die bezieht, die solchermassen ihre Arbeit verlassen haben und müssig leben, die Begriffe *ἀτακτεῖν* (V. 7) und *περιπατεῖν ἀτάκτως* (V. 6 und 11) benutzt sind, zweifellos, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, mit der Bedeutung «müsig und untätig leben». Diese Bedeutung war auch im klassischen Griechisch nicht unbekannt, vgl. Redner Lykourgos 39 Blass.

Unter *ὀλιγόψυχοι* können wir vielleicht die verstehen, welche in Unruhe waren über das Los der Verstorbenen, und welche angesichts der Verfolgungsgefahren den Mut verloren (so Theodoret).

Die Vokabel *ἀσθενής* hat in der griechischen Sprache die Grundbedeutung «ohne Kraft, schwach». Diese Schwäche kann sich zunächst auf den Leib beziehen, wo sie sich in der Form der Krankheit äussert. Diese Bedeutung scheint im vorliegenden Falle nicht passend. Andere Formen der Schwäche in übertragenem Sinne, wie z. B. wirtschaftliche Schwäche, d. h. Armut (so Diognet 10,5), fügen sich

ebenfalls nicht dem Sinn des Verses. Das einzig Wahrscheinliche ist, dass es sich um Schwäche im religiösen und moralischen Sinne handelt. Diese Bedeutung des Wortes begegnet in der griechischen Sprache nicht vor dem N. Testament. Paulus benutzt das Wort und seine sprachlichen Ableitungen mit besonderer Vorliebe in dieser Bedeutung. Mit Ausnahme unserer Stelle finden sich alle übrigen Stellen, wo die Wörter in dieser Bedeutung verwendet werden, in seinen grossen Briefen, d. h. im Römerbrief und den beiden Korintherbriefen. Wahrscheinlich handelt es sich um Wörter, die bis zum Übermass in den Gemeinden von Rom und Korinth von solchen benutzt wurden, die sich für *ισχυροί* (Röm. 15,1) hielten und gegen die Paulus sie bereits benutzt (G. Stählin, *Ἄσθενής*, in G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum N. T.* Bd. I S. 490). In diesem Sinne ist für Paulus *ἄσθενής* «der im Glauben Schwache». So Röm. 4,19 «*ἄσθενήσας τῇ πίστει*» und Röm. 14,1 «*τὸν δὲ ἄσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε*». Die letztere Stelle ähnelt dem «*ἀντέχεσθε τῶν ἄσθενῶν*» in unserer Stelle, das wir somit umschreiben dürfen durch «nehmt euch der im Glauben Schwachen an».

«*Μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας*»: nicht nur gegen jedermann, der genannt wurde (*Zigabenos*), d. h. «gegen die Unordentlichen und die Kleinmütigen und die Schwachen» (*Oikumenios*, *Theophulaktos*), noch auch nur gegen die Gemeindeglieder (v. Dobschütz). *Πρὸς πάντας* kennt keine Einschränkung. Da die Christen in einer andersgläubigen Umwelt lebten, musste *πρὸς πάντας*, ohne Attribut, von ihnen im Sinne von *πρὸς πάντας ἀνθρώπους*, gegen alle Menschen, d. h. gegen Glaubensbrüder und Fremde (*Theodoret*), Juden und Heiden, verstanden werden. Dieses Verständnis von *πρὸς πάντας* empfiehlt auch die Erklärung von *εἰς πάντας*, auch gegen jedermann, gegen alle Menschen, im folgenden **Verse 15.**

Vers 15 wurde zutreffend als die «Hauptregel christlicher Ethik» charakterisiert (v. Dobschütz). Das in diesem Verse enthaltene Gebot, das als Ergänzung und Erweiterung des vorangehenden betrachtet werden kann, gibt die Grundlage der christlichen Vollkommenheit und ist die Summe der Gebote Jesu (*Matth. 5, 39-48. Luk. 6, 27 ff.*), die, wie aus der häufigen und kategorischen Wiederholung im N. T. und der ältesten christlichen Literatur hervorgeht (*Röm. 12, 14-24. I. Kor. 4, 12 f. 6, 7 ff. I. Petr. 3, 9. Did. 1, 3f. Polyk. Phil. 2, 2. Herm. Mand. 8, 10. II. Klem. 13, 4 f. Arist. Apol. 17. Athenag. Leg. 34*), immer tiefsten Eindruck auf die Christen machte: Es öffnete ihre Augen für eine neue Sicht der ethischen Werte, die bislang der Welt unbekannt und ohne göttliche Offenbarung unerreichbar war. In der Tat hatte weder die

griechische noch die jüdische Ethik der christlichen Ethik, der Entgeltung des Bösen durch Gutes, nahe zu kommen vermocht. Das Gebot der Sprüche Salomonis «sprich nicht: ich will böses vergelten» (20,22), beschränkt sich auf den negativen Teil, während die Basis des christlichen Gebotes der positive ist. Paulus gliedert das Gebot in einen negativen und einen positiven Teil, die durch das adversative ἀλλὰ verbunden sind.

«Ὅρατε μὴ τις» richtet sich an alle. Alle müssen darauf achten, dass keiner das Gebot übertritt und «ἀποδοῖ κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινός». Τινὶ ist ganz allgemein und meint alle Menschen. Ebenso meint πάντοτε das ganze Leben des Menschen.

Διώκετε lässt denken an ein Verfolgen, an ein Hinter-jemandem-herlaufen, aber auch, übertragen, an ein Nach-etwas-streben. In der übertragenen Bedeutung begegnet das Wort häufig im N. T. (Röm 9, 30f. 12,13. 14,19. I. Kor. 14,1. Phil. 3,12. I. Tim. 6,11. II. Tim. 2,22).

Κακόν, ohne Artikel, bezeichnet jegliches Schlechte. Τὸ ἀγαθόν mit Artikel, bedeutet konkret die Fülle des Guten, nach der die Christen streben sollen. Die Erörterung, ob das Gute als das moralisch Gute (W. Bauer, Wörterbuch s. v.), oder als das einem anderen Nützliche (v. Dobschütz, Zahn), oder als das Wohltun (Calvin) zu verstehen ist, ist pedantisch. Ich glaube, wir dürfen den Begriff τὸ ἀγαθόν nicht in die erwähnten Einzelbedeutungen zerlegen, sondern müssen in ihm alles dies zugleich gemeint verstehen. Jedenfalls verwehrt uns das nachfolgende Attribut εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας in dem «Guten» einen abstrakten ethischen Sinn zu sehen und nötigt uns, es anthropologisch zu verstehen. So kann das «Gute» mit der christlichen Liebe identifiziert werden (vgl. W. Grundmann, Ἄγαθός, in G. Kittel, Theol. Wört. zum N. T. Bd. I S. 16).

Ἄλλήλους bezieht sich zweifellos auf die Christen, während πάντας nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Ungläubigen umfasst (Chrysostomos, Oikumenios, Theophylaktos, Zigabenos) und τινὶ und πρὸς πάντας des vorangehenden Verses entspricht.

Die drei Mahnungen der **Verse 16-18** zu Freude, Gebet, Dank sind jeweils verstärkt durch πάντοτε, ἀδιαλείπτως, ἐν παντί. Die Freude ist eines der grundlegenden Kennzeichen des Evangeliums. Der Grundton der Freude geht durch das gesamte N. T. (Matth. 5,12. Luk. 6,23. 10,20. Joh. 15,11. 16,22.24. 17,13. Röm. 12,12 ff. II. Kor. 6,10. 13,11. Phil. 2,18. 3,1. 4,4. I. Petr. 1,8. 4,13. I. Joh. 1,4. II. Joh. 12). Paulus wiederholt oft fast stereotyp die Mahnung zur Freude, die eine «Frucht des Glaubens» ist (Gal. 5,22) und sich im Glauben findet (Röm. 15,13.

Phil. 1,25). Diese Freude ist verschieden von der weltlichen Freude, deren Wandlung in «Weinen und Traurigkeit» Jakobus (4,9) fordert. Diese Traurigkeit, ein Ausfluss des Gefühls der Sündhaftigkeit und der Busse, steht nicht in Gegensatz zur christlichen Freude, sondern bedeutet im Gegenteil eine Voraussetzung für diese. Daher heisst diese Traurigkeit bei den Mystikern der Ostkirche «χαροποιὸν πένθος», sozusagen «freudbare Traurigkeit» und «χαρμολύπη», also «Freudtrauer» (Johannes Klimakos). Durch diese Traurigkeit, die Reue und die «Umkehr», gewinnt der Mensch seine Erlösung. Die Erlösungs- und Heilsgewissheit schafft in ihm das Gefühl der Freude «im Herrn» (Phil. 4,4). Die Freude muss πάντοτε andauern, auch noch in den Zeiten der Trübsale und der Anfechtungen. Denn solche vermögen nicht das Fundament der Freude, die Gewissheit des Heils durch Christus zu erschüttern.

Wie gewinnt man die andauernde Freude? Den Weg zu ihr zeigen die zwei anderen Mahnungen der Triade, zum anhaltenden Gebet und zum Dank (Chrysostomos, Theophylaktos und die meisten der Modernen). Das Gebet enthält hauptsächlich Dank und Bitte. Wenn sich auch der zweite der beiden Verse (18) besonders und ausschliesslich auf den Dank bezieht, können wir diesen aus Vers 17 nicht ausschliessen. Dieser spricht allgemein vom Gebet, der folgende nur von einer Art des Gebetes. Solche Verbindungen von Genus (προσευχή) und Species (δέησις oder εὐχαριστία) begegnen nur bei Paulus (s. Eph. 6,18. Phil. 4,6. Kol. 4,2. I. Tim. 2,1. 5,5).

Das Gebet soll nach **Vers 17** anhaltend sein. Diesen Gedanken des Anhaltens im Gebet finden wir in verschiedenen Versionen im N. Testament, so Luk. 18,1 (und ff.). Apg: 1,14. 6,4. Röm. 12,12. Eph. 6,18. Kol. 4,2. Wie ist aber ἀδιαλείπτως zu verstehen? Ist es wörtlich zu nehmen? Origenes schreibt: «Anhaltend betet..., wer den sich gehörenden Werken das Gebet hinzufügt, und dem Gebet die geziemenden Taten» (ἀδιαλείπτως προσεύχεται... ὁ συνάπτων τοῖς δεούσιν ἔργοις τὴν εὐχὴν καὶ τῇ εὐχῇ τὰς προεούσας πράξεις; de orat. 12,2). Aus der Kirchengeschichte kennen wir die asketische Bewegung der vom dritten ökumenischen Konzil verurteilten Messalianer, welche unter Verwerfung des äusserlichen Kultes die Mahnung zum anhaltenden Gebet wörtlich befolgten; sie übten ununterbrochene Gebete und enthusiastische Tänze. Später, zu Beginn des 5. Jahrhunderts nach Chr., traten die Ἀκοίμητοι (Schlaflosen) auf, Mönche, deren Zentrum das Studios-Kloster in Konstantinopel wurde. In den Klöstern der Akömeten wurde das anhaltende Gebet so geübt, dass Tag und Nacht von

sich abwechselnden Mönchschören Gottesdienst gehalten wurde. Ausser dem sozusagen «organisierten» anhaltenden Gebet trat dieses in der griechischen Kirche auch in anderer Auffassung und Praxis in Erscheinung, und zwar bei den Mystikern des Ostens, Neptikern und Hesychasten. Diese Auffassung findet zum ersten Mal feste Gestalt bei Euagrios Pontikos († 399), der das Gebet als einen «Geisteszustand» (κατάστασις νοῦς) betrachtet (Probl. gnost. Centur. 7,30 p. 455). Diesen Geisteszustand in der Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott verstand und versteht die Mystik und das Mönchtum des Ostens unter anhaltendem Gebet, das eines der Ideale seines Mönchtums und seines asketischen Lebens darstellt. Heilige Männer, wie Makarios der Agypter, Johannes Klimakos, Isaak der Syrer, Bischof Diadochos von Photike, die Sinaiten Hesychios, Philotheos, Neilos und andere schufen im Osten die sogenannte νοερά oder καρδιακή oder μονολόγιστος προσευχή, welche in der Emanzipierung des Geistes von jeglichen weltlichen Gedanken und in seiner Konzentrierung auf das Denken des Namens Jesu besteht; dies geschieht durch den äusserst kurzen, einfachen und tief sinnigen Satz: «Herr Jesu Christ, Sohn Gottes, erbarm dich mein» (κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με). Diese Emanzipierung des Geistes von jeglichem Gedanken heisst νῆψις, und daher die Mönche, die sie übten, νηπτικοὶ πατέρες. Dieses Gebet war Chrysostomos bekannt, bei dem es heisst: «Ob der Mönch isst, ob er trinkt, ob er sitzt, ob er Dienst tut, ob er reist, oder ob er etwas anderes tut, so soll er rufen: Herr Jesu Christ, Sohn Gottes, erbarme Dich mein» (ὀφείλει ὁ μονάζων εἶτε ἐσθίει, εἶτε πίνει, εἶτε καθέζεται, εἶτε διακονεῖ, εἶτε ὁδεύει, εἶτε τι ἕτερον ποιεῖ, κράζειν τὸ Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με. Migne P.G. 47, 681). Der grosse Mystiker des 7. Jahrhunderts Johannes Klimakos lehrt: «Jesu Denken soll deinem Atem vereinigt werden» (Ἰησοῦ ἔνομα ἐνωθήτω τῇ πνοῇ σου. Migne P.G. 88,1112). Ebenfalls Hesychios der Presbyteros von Jerusalem: «Jesu Gebet soll in deinen Atem eingehen» (Ἰησοῦ εὐχὴ κολληθήτω τῇ πνοῇ σου. Migne P.G. 93,1537). Auch Isaak der Syrer meint, dass «ohne anhaltendes Gebet du dich Gott nicht nähern kannst» (ἀνεὺ ἀδιαλείπτου προσευχῆς προσεγγίσει τῷ Θεῷ οὐ δύνασαι. Rede 13, ed. J. Spetsieris, Athen 1895, S. 51). Die Fortsetzung dieser Tendenzen finden wir bei dem grossen Mystiker Symeon dem neuen Theologen und bei den Hesychasten des Athos im 14. Jahrhundert, die Gregorios der Sinai die hesychastische Methode des ununterbrochenen Gebets «im Herzen» (καρδιακή προσευχή) durch Unterweisungen und Schriften lehrte (Migne P.G. 150). Bei den Hesychasten Ignatios und Kallistos Xanthopoulos heisst es: «Erwirb dir das anhaltende Gebet verborgen in dei-

nem Herzen, wenn du Gott leiblich wie leiblos dienen willst, und so wird deine Seele schon vor dem Tode wie ein Engel) (εἰ θέλεις ἐν σώματι ὡς ἀσώματος Θεῷ λειτουργεῖν, εὐχὴν ἀδιάλειπτον κτῆσαι κρυπτῶς ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ γίνεται πρὸ θανάτου ἢ ψυχῆ σου ὡς ἄγγελος. Migne P.G. 147, 712). Auch der bedeutendste Vertreter des Hesychasmus, der Erzbischof von Thessalonike Gregorios Palamas, versteht das ununterbrochene Gebet als *μνήμη Θεοῦ* («Gott denken»; Brief an Athan. von Kyzikos, Coislin. 98, fol. 7 v; dazu vgl. *μνημονευτέον Θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀναπνευστέον*, Gregor von Nazianz, Migne P.G. 36,16); nicht als eine passive «Gewohnheit» (ἔξις), sondern als ein bewusstes Wirken des ganzen Menschen. Das Ziel dieses beständigen Gebetes ist nicht, dass wir Gott überzeugen, da Gott unsere Nöte besser als wir kennt und immer frei handelt, auch nicht, dass wir Gott zu uns hinunterziehen, da Gott immer überall ist; das Ziel dieses andauernden Gebetes ist, dass wir selbst zu Gott erhoben werden (a. a. O.). Diese andauernde Gemeinschaft mit Gott bildet das *τέλος*, den Zweck des Daseins des Menschen (Trias II, 2 § 6). Die Frucht dieser Gemeinschaft ist die Freude und der Frohsinn im Geiste (a. a. O. § 8). Die Seele wird mit *πνευματικῆ χαρά*, mit geistlicher Freude erfüllt und lebt im Himmel, während sie sich noch auf der Erde befindet. Die Freude des Geistes wird der Seele übergeben und durch die Seele dem Körper. Obwohl sie dem Körper übergeben wird, geht sie nicht zugrunde, sondern verwandelt ihn und macht ihn pneumatisch, da er dann alles schlechte Begehren des Fleisches zurückweist, und anstatt die Seele nach unten zu ziehen, wird er selbst mit ihr zum Himmel erhoben; so wird der ganze Mensch Geist, im Sinne von Joh. 3,6: «Was vom Geist geboren wird, das ist Geist» (a. a. O. § 9. Vgl. J. M e y e n d o r f f, Introduction a l' étude de Gregoire Palamas, Paris 1959, S. 204. 206. Vgl. d e n s e l b e n, St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe, editions du Seuil, 1959. Vgl. auch unten z. V. 23).

~~Die hesychastische Bewegung wurde von Barlaam aus Kalabrien, Akindynos und Nikephoros Gregoras bekämpft, nach langen Streitigkeiten im 14. Jhd aber wurde endlich ihre Stellung in der östlichen Kirche anerkannt. Im Osten wurde der Hesychasmus durch M. Jugie und L. Hausherr bekannt, welche aber seinen Sinn missverstanden, indem sie ihn nur äusserlich betrachteten. Die Bewegung für eine solche Auffassung des anhaltenden Gebetes wurde im orthodoxen Mönchtum fortgesetzt auch nach Gregorios Palamas (vgl. Neilos und Nikolaos Kabasilas, Nikodemos Hagiorit und, ausserhalb Griechenlands, Seraphim von Sarof und die Straretz) und dauert bis~~

heute, als Ausdruck ostkirchlicher Spiritualität (s. J. Meyendorff, a. a. O).

Zum Abschluss dieses Exkurses über das anhaltende Gebet fassen wir dahin zusammen, dass es nicht als dauerndes Beten durch Worte, sondern als Zustand der Gemeinschaft und als Kontakt mit Gott verstanden werden muss. Hierbei mag auf die Stelle 5,2 des Hohenliedes verwiesen sein: «Ich schlafe; aber mein Herz wacht».

Da der Mensch von Natur aus zum Nehmen eher als zum Geben, zum Bitten eher als zum Danken neigt, fügt Paulus hinzu **Vers 18**. Ἐν παντὶ εὐχαριστοῦτε. Ἐν παντὶ ist nicht temporal zu verstehen, nach dem ἐν παντὶ καιρῶ des Epheserbriefes 6,18 (v. Dobschütz). Gerade das ἐν παντὶ καιρῶ zeigt, dass, um ἐν παντὶ temporal verstehen zu können, auch die engere Bestimmung καιρῶ hinzugefügt wird. Ohne diese Bestimmung müssen wir ἐν παντὶ verallgemeinern und so übersetzen: «in allen Dingen, auch wenn sie unangenehm sein könnten» (Zigabenos). Im allgemeinen «für alles» (Theophylaktos), in allen Lebenslagen; «nicht nur in den angenehmen, sondern auch in den widrigen» (Theodoret, Oikumenios).

«Τοῦτο γὰρ θέλημα Θεοῦ...» bezieht sich nicht auf das Letztere (Theodor von Mopsuestia, Chrysostomos), sondern auf alle drei oben erwähnten Gebote. Die enge Beziehung zwischen ihnen, die sie zu einer geschlossenen Einheit macht, lässt diese Auffassung als logischer erscheinen. «Εἰς ὑμᾶς» muss als «von euch» übersetzt werden. «Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» färbt den Satz christlich; der Wille Gottes ist nicht religiös farblos, sondern ist der durch Christus bekanntgewordene Wille des in Christo uns geoffenbarten Gottes, und die, von denen die Befolgung des Willens Gottes verlangt wird, befinden sich in Christo, sind Christen.

In den anschließenden **Versen 19-22** fördert der Apostel die rechte Behandlung der ausserordentlichen Erscheinungen und Geisteswirkungen im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde. Diese ausserordentlichen Erscheinungen der apostolischen Zeit, die ausführlich von Paulus in Kap. 12-14 des ersten Korintherbriefes beschrieben werden, sind hier nur leicht berührt. Dies sind die I. Kor. 12,4. 9. 28. 30. 31 genannten «χαρίσματα», Gnadengaben Gottes, d. h. «λόγος σοφίας», «λόγος γνώσεως», «πίστις», «χαρίσματα ἰαμάτων», «ἐνεργήματα δυνάμεων», «προφητεία», «διακρίσεις πνευμάτων», «γένη γλωσσῶν» «ἐρμηνεῖα γλωσσῶν» (I. Kor. 12, 8-10), die der heilige Geist «διαριεῖ», austeilt (I. Kor. 12,4 ff. 11).

Im **Vers 19** wird der diese Gaben «teilende» heilige Geist mit Feuer verglichen. Dieser Vergleich stimmt mit den Vorstellungen des N. Te-

staments über den Geist überein, vgl. Apg. 2,3. Matth. 3,11. Luk. 3,16. II. Tim. 1,6 (vgl. auch das 3. Sticheron—Lied der Ainoi des Pfingstfestes der orthodoxen Kirche: «Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... πῦρ ἐκ πυρός προῖόν... διαίρουν τὰ χάρισματα... πῦρ διαιρούμενον εἰς νομάς χαρισμάτων»). Und da sicher auch in Thessalonike Missbräuche dieser Geistesgaben vorgekommen waren (vgl. II. Thess. 2,2), wie es auch in Korinth der Fall war, worüber Paulus ausführlich in Kap. 12-14 des I. Korintherbriefes handelt, muss es auch Christen gegeben haben, die solche Erscheinungen der Geisteswirkungen überhaupt verachteten. Denen bestellt Paulus: «Den Geist dämpft nicht». So müssen wir πνεῦμα nicht als «τὸ πνευματικὸν χάρισμα, ὃ διὰ τοῦ βαπτίσματος ἔλαβεν ἕκαστος, ὥστε φωτίζεσθαι δι' αὐτοῦ καὶ ὁδηγεῖσθαι» (Zigabenos) noch in moralischem Sinne verstehen und meinen, es handele sich um die in Gal. 5, 22-23 aufgezählten Früchte des Geistes, und auch nicht meinen, der Geist erlösche durch das unreine Leben, wie viele alten und neueren Exegeten gemeint haben. Das Erlöschen geschieht durch das Abweichen und Unterdrücken der ausserordentlichen Kundgebungen des Geistes (Chrysostomos — 2. Auslegung, Theodoret).

Unter den im I. Kor. 12, 8-10. 28-30 aufgezählten und 14, 1-40 ausführlich beschriebenen Geistesgaben, tritt an erste Stelle die Prophetie (vgl. G. Friedrich, Προφήτης, in G. Kittel, Theol. Wörterb. zum N. T. Bd. VI S. 851-852). Das zeigen das oben erwähnte 14. Kap. des I. Korintherbriefes und die Tatsache, dass Paulus wiederholt die Propheten direkt nach den Aposteln nennt. Und wie Vers 17 das Ganze (Gebet) ausgedrückt hat, Vers 18 aber den Teil (Danksagung), so auch 19 das Ganze (Geistesgaben), 20 aber den Teil (Prophetie). **Vers 20** wendet sich gleichfalls an diejenigen, die die prophetischen Erscheinungen des Geistes verachten und wegen der Missbräuche und der Pseudopropheten das προφητεύειν hindern (Chrysostomos, Oikumenios, Zigabenos). An diese richtet er diese Mahnung negativ, wie an die Korinther I. 14,1 positiv: «ζηλουτε... ἵνα προφητευητε» und 39: «ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν». Unter προφητεία müssen wir in der urchristlichen Zeit nicht bloss Weissagung verstehen, sondern vielmehr «die aus Inspiration herausgeborene Rede charismatischer Verkündiger, durch die der Heilsplan Gottes mit der Welt und der Gemeinde wie auch der Wille Gottes im Leben des einzelnen Christen bekannt wird» (G. Friedrich, a. a. O. S. 849. Vgl. I. Kor. 14,3. 24 u. a.).

Auch die **Verse 21-22** sind Fortsetzung der vorausgehenden. Nachdem Paulus die Christen ermahnt hat, nicht die Prophetien zu verachten, geht er nun dazu über, sie vor den Pseudopropheten zu be-

wahren. Das am Anfang hinzugefügte δὲ ist adversativ: Einerseits verachtet nicht, andererseits prüfet. Πάντα darf nicht verstanden werden aus ethischer Sicht, auch nicht unter dem Gesichtspunkt der rechten Lehre, sondern bezeichnet die Summe der Wirkungen des Geistes und alle seine Erscheinungen. Da nicht alles, was als Geist Gottes erscheint, echt ist, «πάντα δοκιμάζετε», alles prüfet, nach dem Charisma der «Unterscheidung der Geister» (διάκρισις πνευμάτων, I. Kor. 12,10. 14,29). Zu dieser Deutung vgl. I. Joh. 4,1: «μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον».

Wie aber soll diese Prüfung geschehen? Der I. Johannesbrief 4, 2-3 setzt, offensichtlich aus antignostischen Motiven, als Merkmal, als Norm der Unterscheidung das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Fleischgewordenen, und die Didache 11,8, die τρόποι κυρίου, also die Beachtung der ethischen Prinzipien des Evangeliums, gemäss der Lehre Jesu über die Pseudopropheten in der Bergpredigt (Matth. 7, 15-23). Aber «das eben ist für Paulus und seine Zeit bezeichnend, dass er noch keine äussere Norm der Beurteilung aufstellt, sondern auch hierbei sich auf das gesunde Gefühl der Gemeinde verlässt, bezw. an die Erleuchtung durch den h. Geist glaubt» (v. Dobschütz), der das Charisma der Unterscheidung der Geister gibt (I. Kor. 12,10. 14,29).

Das Ergebnis einer derartigen kritischen Haltung ist die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Geistern. «Τὸ καλὸν κατέχευτε», haltet fest; das καλὸν darf nicht verstanden werden in der altgriechischen Bedeutung als schön, sondern, wie auch in der neugriechischen, als das Gute, Einwandfreie, Richtige. Die Geister aber, die durch diese Prüfung sich als schlecht erwiesen haben, empfiehlt Paulus zu meiden. Das «παντὸς εἶδους πονηροῦ» des **Verses 22** ist stärker als einfach «πονηροῦ». Das πονηρὸν ist nicht im geringsten zu dulden, πᾶν εἶδος πονηροῦ aber muss gemieden werden. Dieser Satz des Verses ist offenbar geschöpft aus Iob 1, 1. 8: «ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος».

Das εἶδος kann die Gestalt, die äussere Erscheinung, den Schein bezeichnen, oder, wie in der neugr. Sprache, die von Gattung zu unterscheidende «Art». Das πονηροῦ kann Genetiv des maskulinen Substantivs πονηρός sein, oder des Neutrums πονηρὸν (so Erasmus, Calvin: ab omni apparentia mali) oder, attributiv, des Neutrums des Adjektivs πονηρός, —ά, —όν (so Vulgata: ab omni specie mala). Der erste Fall, in dem πονηρός der Teufel wäre, ist von vornherein ausgeschlossen, sowohl wegen des fehlenden Artikels, als auch wegen des logischen Zusammenhangs des Textes.

Für die einzige richtige Deutung des εἶδος muss die gehalten werden, die es als Art, als Gattung des Genos auffasst, weil jede andere Deutung, wie die alte von Luther, Calvin, Erasmus und anderen (apparentia, Schein), sich nicht in den Zusammenhang des Textes einfügt—beachte insbesondere den vorausgehenden Vers 21—, der über die Arten der Geisteswirkungen spricht.

Bei «πονηροῦ» gehen die Meinungen der Exegeten auseinander darüber, ob es als Adjektiv aufgefasst werden muss oder als Substantiv, während G. Kittel meint, «ob πονηροῦ adjektivisch oder substantivisch gebraucht ist, ist nicht zu entscheiden» (Art. Εἶδος, in Theol. Wört. zum N. T. Bd. II S. 372 Anm. 19). Ich meine, dass die logischere und dem Textzusammenhang entsprechendere Deutung die Auffassung von πονηροῦ als Substantiv ist: «Jede Art von Bösem muss gemieden werden». Unzweifelhaft werden unter «jeder Art von Bösem» die Geister und die Wirkungen der falschen Propheten verstanden. Hierzu würde schon, entsprechend dem «das Gute haltet fest», die Wendung genügen «vom Bösen» oder auch «von allem Bösen haltet euch fern». Die Hinzufügung von «εἶδος» macht die Meinung vieler Exegeten nicht unwahrscheinlich, dass er ausser den Pseudopropheten auch das ethisch Böse meint (Theodoret, Oikumenios, Theophylaktos und jüngere), indem er so den Sinn des «παντὸς» betont und verallgemeinert: von jeder Art vom Bösen», ohne Ausnahme, ob es sich auf die Wirkungen des Geistes oder auf das ethische Leben bezieht. So wird auch der Übergang zu dem folgenden Vers gleitender, der deutlich über den moralischen Stand der Christen spricht und nicht mehr über die Propheten.

Mit dem Gebetswunsch in **Vers 23** schliesst der 2. Teil des Briefes, wie sein 1. Teil mit einem anderen Gebetswunsch (3, 11-13) formal fast gleich dem vorliegenden. Der Zusammenhang des Verses 23 mit den unmittelbar vorausgehenden ist locker; sein durchgehender Sinn aber, der Gebetswunsch für die Heiligung der Glieder der Gemeinde, als Vorbereitung für die Parusie, die Wiederkunft Christi, macht gewissermassen auch den durchgehenden Sinn des 2. Briefteiles aus. So befindet sich der 2. Teil zwischen zwei kurzen inhaltlichen Zusammenfassungen, die nach Art eines Gebetswunsches aufgebaut sind. Beide Gebetswünsche beginnen mit der Wendung: «αὐτὸς δὲ ὁ Θεός», wo das αὐτὸς δὲ keinen Gegensatz zu den vorhergehenden bedeutet, sondern eine Betonung des Begriffes ὁ Θεός, an den dieser Gebetswunsch sich richtet, entsprechend dem εὖ δὲ der direkten Rede beim Gebet. Der Gebetswunsch von 3, 11-13 bezieht sich auf «Gott, unseren Vater und unseren Herrn Jesus», während Jesus im Gebetswunsch von 5,23 nicht angesprochen,

Gott aber als θεός τῆς εἰρήνης bezeichnet wird. Das ist die gewöhnliche Wendung in den jüdischen Gebeten, die mit besonderer Vorliebe von Paulus in seinen Briefschlüssen gebraucht wird, vgl. Röm. 15,33. 16,20. (I. Kor. 14,33). II. Kor. 13,11. Phil. 4,9. II. Thess. 3,16 (ὁ κύριος τῆς εἰρήνης). Hebr. 13,20. Vgl. auch «ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ» Phil. 4,7. Kol. 3,15 (Richt. 6,24), weiter «ὁ Θεός τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως» Röm. 15,5 und «ὁ Θεός τῆς ἐλπίδος» Röm. 15,13. Die meisten dieser Wendungen führen Gebetswünsche ein und beginnen, wie auch die beiden von I. Thessalonicher, mit «ὁ δὲ Θεός», und einige mit «καὶ ὁ Θεός». Also ist diese Wendung bei Paulus typisch geworden.

Εἰρήνη ist hier nicht einfach aufzufassen als Eintracht wie 5,13, auch nicht als Seelenfriede, sondern in der eschatologischen Bedeutung des entsprechenden hebräischen Wortes **שָׁלוֹם**. Nach der Eschatologie des A. Testaments ist ein wesentliches Charakteristikum der messianischen Zeit der endgültige Friede, der durch den Messias kommen wird. Infolgedessen wird εἰρήνη oft im N. Testament gleichgesetzt mit dem eschatologischen Heil des Menschen. Dass wir auch an unserer Stelle den Frieden eschatologisch auffassen, fordert der Vers selbst, der auf das eschatologische Heil des ganzen Menschen zielt.

Ἀγιάσαι, Optativ von ἀγιάζω==er möge heiligen. Das Verb wird ausserhalb der heiligen Schrift sehr selten gebraucht. Im Alten und Neuen Testament hat es vorwiegend kultischen Charakter und bezeichnet das Fernhalten von profaner Berührung und die Hingabe an Gott. So ist das Wort auch an dieser Stelle zu verstehen. Gott heiligt die Menschen, indem er ihnen die Gaben des heiligen Geistes gewährt.

Das ὀλοτελεῖς ist, entsprechend den ἡμιτελεῖς und παντελεῖς, synonym mit ὀλοκλήρους und stärker als ὀλους, aber es darf nicht adverbial gedeutet werden==ὀλοτελεῶς, τελείως (Theodoret), auch nicht prädikativ==dass er euch durch die Heiligung zu ὀλοτελεῖς, Vollkommenen macht (Ambrosiaster), sondern als Attribut zu ὑμᾶς=euch ganz, eure ganze Person und euer Dasein, «durch und durch» (Luther).

Die Wendung «ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς» wird erklärt in der Fortsetzung des Verses durch einen anderen Gebetswunsch in passivischer Form, wo logisches Subjekt das Subjekt des aktivischen Vordersatzes bleibt, Gott. Die Erklärung ist chiastisch aufgebaut:

ἀγιάσαι	X	ὀλόκληρον
ὑμᾶς		ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα
ὀλοτελεῖς		ἀμέμπτως... τηρηθεῖν

Dem *ὄλοτελεῖς* gleicht das *ὀλόκληρον* nur sprachlich, nicht aber auch syntaktisch, weil das erste attributiv verstanden wird, das zweite prädikativ: *τηρηθεῖη ὀλόκληρον*. Das *ὀλόκληρον* bedeutet: in Vollkommenheit, vollendet, nach Jakobus 1,4: «τέλειοι καὶ ὀλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι».

Statt «euch» gebraucht Paulus gelegentlich «euer Geist», vgl. Gal. 6,18. Phil. 4,23. Philem. 25. Hier aber sagt er «τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα». Die alten Trichotomisten gründeten ihre Lehre auf diese Stelle, und viele neuere Exegeten nehmen einen Einfluss der griechischen Philosophie auf diese Stelle an. Das ist jedoch verfehlt, weil die alte griechische Philosophie, ähnlich wie auch die jüdische, den Menschen verstand als Gebilde aus zwei Bestandteilen, aus Körper und Seele, und die Trichotomie in der griechischen Philosophie lange nach Paulus sich ausbildete, bei den Neuplatonikern, die Leib, Seele und Verstand als Bestandteile des Menschen annahmen. Vor diesen erscheinen trichotomistische Lehren bei den Häretikern. Schon Valentin nahm drei Bestandteile des Menschen an, und schied die Menschen, je nach dem vorherrschenden Bestandteil, in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker. Diese Lehre wurde übernommen von den Montanisten (Harnack, Dogmengeschichte Bd. I³ S. 399 Anm. 2). Apollinarios gründete auf die Trichotomie seine Christologie.

Paulus aber ist nicht Trichotomist. Er glaubt, der Mensch bestehe von Natur, nur aus *σῶμα* und *ψυχή*. Parallel begegnen bei Paulus auch die Gegensätze *σὰρξ* und *πνεῦμα*. *Σὰρξ* ist der ganze natürliche Mensch, also der Körper und die Seele, aber *πνεῦμα* ist das neue Element, das der Christ von Gott empfängt, sein schöpferischer Hauch (so die Mehrzahl der Exegeten). Nur so und nicht trichotomistisch muss auch verstanden werden der paulinische Gebrauch der Termini *πνευματικός*, *σαρκικός* und *ψυχικός* (vgl. auch I. Kalogirou, 'Ο Ἀπόστολος Παῦλος περὶ ἀνθρώπου, in Γρηγόριος Παλαμᾶς 1951, S. 241 ff. I. S. Romanides, Τὸ προσηγορικὸν ἀμάρτημα, Ἀθήναι 1957, S. 120 ff.). Für Paulus ist der Geist die zusätzliche Gabe Gottes zum wiedergeborenen Gläubigen (P. Christou, Ἡ περὶ ἀνθρώπου διδασκαλία τοῦ Θεοφίλου Ἀντιοχείας, Sonderabdruck aus Γρηγόριος Παλαμᾶς, Θεσσαλονίκη 1957, S. 9). Für ihn ist der vollkommene Mensch, der zu seiner natürlichen Persönlichkeit auch den göttlichen Geist hat. Wer dessen entbehrt, ist zwar Mensch (vgl. I. Kor. 2,14—3,4, wo die Begriffe *ψυχικός* und *σαρκικός* und *κατ' ἄνθρωπον περιπατῶν* gleichbedeutend sind), aber nicht vollkommen und vollendet, bestimmt für das Verderben und

nicht für das ewige Leben (vgl. I. Kor. 15, 15. II. Kor. 3,6. Gal. 6, 7-8. Vgl. auch Irenäos, Elenchos 5, VI, 1. IX, 2).

Der Geist Gottes wohnt nach Paulus in uns (I. Kor. 3,16. II. Tim. 1,14). Das Empfangen des heiligen Geistes bedeutet bei ihm «Versiegelung» (σφράγις) in ihn (II. Kor. 1, 21-22. Eph. 4,30). Dass dieser Empfang unentbehrlich für den Christen und dass ausserdem seine Voraussetzung die Taufe ist, bezeugt die im Sakrament des Chrisma (Salbung, Firmung, Konfirmation) zum Ausdruck kommende Praxis der Kirche, die bis auf das N. Testament selbst zurückgeht (vgl. Apg. 8, 14 ff. 19, 2 ff). Nur der ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ἐσφραγισμένος (Eph. 4, 30. II. Kor. 1,22) ist der nach unserem Vers ὁλόκληρος, vollkommene Mensch. So haben wir hier «die endgültige Formel der biblischen und christlichen Anthropologie... und zugleich eine Art Zusammenschau der ganzen christlichen Geistigkeit» (L. Bouyer, Introduction à la vie spirituelle, Tournai 1960, S. 146).

Abgesehen von vereinzelt Fällen, wie z. B. Athanasios' des Grossen (Migne, P. G. 28,80) und Gregors von Nyssa (bei Theophylaktos, z. St.), welche bei der Interpretation unserer Stelle zur Bekämpfung der Trichotomie mit πνεῦμα den Verstand meinen, versteht die ganze patristische Tradition unsere Stelle, in dem angegebenen Sinn und nicht trichotomistisch. Nach den Kirchenvätern hat der Mensch den ihm durch die Schöpfung eingepflanzten Geist des Lebens (Gen. 2,7, vgl. Sap. 15, 11) verloren, der ihm wiedergegeben wird durch Christus; und so wird das Bild Gottes wiederhergestellt in seiner alten Schönheit, weil nur, wer den Geist Gottes besitzt, der nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes geschaffene Mensch ist (vgl. neben andern Irenäos, Elenchos 5, VI, 1. Tatian, Πρὸς Ἑλλ. 7. 12. 13. 15. Kyrill von Alex. Migne P. G. 69, 4400. 75,584. Symeon den N. Theologen, Rede 1. 38a. 34. 52. Gregorios Palamas, Migne P.G. 150, 122. 1148. S. auch O. Clement, A propos du Filioque, in Messenger orthodoxe, No 8, Jahrg. IV, 1959, S. 28. L. Bouyer, a. a. O. P. Bratsiotis, Τὸ Γενέσεως Α' 26 ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ Θεολογίᾳ, Κωνσταντινούπολις 1953, S. 6. I. S. Romanides, a. a. O. S. 133-140). Gott schuf den Menschen für die Sohnschaft, und unentbehrlich für die Verwirklichung seines Planes ist die Übergabe des heiligen Geistes an ihn (s. L. Bouyer, a. a. O.), «durch dessen Teilhabe wir mit der Göttlichkeit vereinigt werden» («οὐ τῇ μετοχῇ συναπτόμεθα τῇ θεότητι», Athanas. Migne P. G. 26, 373). Wie die Seele das Leben des Körpers ist, so ist auch der Geist das Leben der Seele (Makarios der Ägypter, Hom. 30, Migne P. G. 34, 724-725), die Seele der Seele (Symeon der N. Theologe, Rede 38b). Wenn der heilige Geist sich von der

Seele trennt, stirbt die Seele (ebd. 4a. Vgl. 34b. 52a. Vgl. auch Theophilus von Antiochien, 1,7). Und wie die Herberge (οἶκος) der Seele der Leib ist, so ist auch des Geistes Herberge die Seele (Justinos, Περὶ ἀναστάσεως X. Vgl. Διάλογος 6. Johannes Chrysostomos, Migne P. G. 62, 463). Von der im Menschen wohnenden lebenspendenden Kraft des heiligen Geistes hängt sein Heil ab. Das «ist das gemeinsame Kennzeichen der heiligen Schrift, der alten Kirche und aller Väter der orthodoxen Tradition und bildet die Grundlage der sakramentalen Handlungen der orthodoxen Kirche» (I. S. Romanides, a. a. O. S. 133).

Den Sinn der apostolischen Auffassung von Geist, Seele und Körper gibt vorzüglich wieder die Wendung aus dem Martyrium Polycarpi 14,2=Euseb. Kirchengesch. 4, 15, 33: «Εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου» (vgl. auch v. Dobschütz, Exkurs z. St.). Durch die unvergänglichmachende Wirkung des heiligen Geistes hat der Mensch, nach Irenäos, teil an der Unsterblichkeit und dem Reich Gottes (Elenchos 5, IX, 3, 4. X, 1,2. Fragm. 36). Nur der aus Körper, Seele und Geist bestehende Mensch ist der wahrhaftige Mensch. Dieser Geist ist kein Bestandteil der menschlichen Natur, aber auch nicht etwas Fremdes für sie, sondern ist das «Charisma» des heiligen Geistes, der den Menschen wieder einsetzt in seinen alten Zustand, der ihn lebendig macht und ihn zur Verwirklichung des Zwecks führt, zu dem er geschaffen wurde (Adv. haer. V, 6, 1 ff.). Theodor von Mopsuestia betrachtet in der Auslegung unseres Verses das πνεῦμα als die ἐπιχορηγούμενη χάρις τοῦ πνεύματος: denn, «οὐδέποτε ἐπὶ ἀπίστου τὰ τρία τέθεικε, πνεῦμα, ψυχὴν καὶ σῶμα, ἀλλ' ἐπὶ μόνων τῶν πιστευόντων, ὧν ψυχὴ μὲν καὶ σῶμα τῆς φύσεως, τὸ δὲ πνεῦμα τῆς εὐεργεσίας, τουτέστι τὸ χάρισμα τῶν πιστευόντων». Χάρισμα deuten einfach Chrysostomos, Theodoret, Theophylaktos, Zigabenos, während Oikumenios an die χάρις des heiligen Geistes denkt. Ambrosiaster deutet es als «spiritus datus nobis». Nach dem Theologen des Hesychasmus Gregorios Palamas ist das πνεῦμα die Gegenwart der göttlichen Kräfte im Menschen, welche kommen, um den ganzen Menschen zu «pneumatisieren» und die Seele und durch die Seele den Körper und seine ganze Existenz zu Geist zu machen, entsprechend Jo. 3,6: «was aus dem Geist geboren ist, ist Geist» (s. die Hinweise bei O. Clement, a. a. O. Siehe auch oben zu V. 17). Nach diesem grossen Mystiker der Ostkirche hat der Sohn unserer Fleisch angenommen, d. i. unsere Natur, und durch sein Leben, sein Kreuz und seine Auferstehung hat er sie gefüllt mit Geist und sie gemacht zum lebenspendenden Geist, sodass auch wir durch die Gemeinsamkeit der Taufe und des Abendmahls in uns selbst Geist emp-

fangen, der fähig ist, unsere ganze Existenz zu Geist zu machen, die seelische wie auch die leibliche (Tract. apodict. II, coisl. 100, fol. 44. Ed. Konstantinopel 1627, S. 71. Vgl. J. M e y e n d o r f f, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, S. 315).

So interpretiert ist unsere Stelle weit entfernt von der Trichotomie. Unter diesem Aspekt muss auch die biblische und die darauf sich stützende entsprechende patristische Überlieferung betrachtet werden. So erweist sich der Unterschied zwischen Dichotomie und Trichotomie letztlich als eine Frage der Terminologie (V. L o s s k y, *Theologie mystique de l'église d'orient*, Paris 1944, S. 122). Die Trichotomie ist zum grossen Teil eine Frucht der Bemühungen, «die Lehre der heiligen Schrift und der theologischen Tradition durch den Gebrauch der Kategorien einer platonisierenden essentiellen Philosophie zu deuten». Für die Kirchenväter und die Mystiker des Ostens «gab es kein solches Problem. Denn die Denkkategorien, die sie anwendeten, waren die...Kategorien der heiligen Schrift, und sie interessierten sich nicht so sehr für die physiologische Beschaffenheit des Menschen, sondern in erster Linie für das kirchliche Dogma der Aufstehung des Fleisches. Zwar... akzeptierten die Väter... die Auffassung, dass der Mensch aus Körper und Seele bestehe... aber das war für sie etwas Sekundäres. Das Primäre war, dass die χάρις, die Gnade des heiligen Geistes, kommt, um im Menschen zu wohnen, als einer leiblich-seelischen Synthese, und ihn lebendig zu machen und ihn zu verwandeln zu einem Bild und zur Ähnlichkeit mit dem lebendigen Gott, ihn zu vergöttlichen durch die Gemeinschaft mit dem heiligen Geist. Das war das Heilsdogma, das uns von Gott geoffenbarte, während die zahlenmässige Bestimmung der Bestandteile des Menschen der Philosophie oder der Wissenschaft zukam (O. C l e m e n t, a. a. O. E. G i l s o n, *The Spirit of Medieval Philosophy*, Kap. 9, *The Christian Anthropology*. J. M e y e n d o r f f, a. a. O. S. 213. Gregorios Palamas, *Trias II*, 2 § 30).

Zu Ende dieses Exkurses über die Trichotomie ist der Vollständigkeit der Übersicht halber zu erwähnen, dass am Ende des vorigen Jahrhunderts in der griechischen Kirche die Lehre des Apostolos Makrakis über das «Trisyntheton» des Menschen viel Unruhe hervorgerufen hat. Die Auffassung dieses Gelehrten und Eiferers von dem Geist im Menschen «schwankte zwischen der rein trichotomistischen (menschlicher Geist) und der christlichen (göttlicher Geist)» (B. S t e p h a n i d e s, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Ἀθήναι 1948, S. 663). Seine Lehre wurde als nicht orthodox angesehen, die Polemik aber gegen sie hatte auch andere und auch politische Gründe. Seine Ideen trägt Makrakis in etwa

fünfzig Schriften vor, und trotz Ablaufs von mehr als einem halben Jahrhundert seit dem Tage seines Todes (1905), werden sein Gedächtnis noch lebendig bewahrt und seine Thesen eifrig von seinen wenigen Anhängern unterstützt, im Schosse der Kirche Griechenlands und von Griechen der Diaspora in Amerika, wo auch einige seiner Werke ins Englische übersetzt werden sind.

Es wurde früher dargelegt, dass die Seele und der Körper den natürlichen Menschen bilden, der vollendete Mensch aber, der *δλόκληρος* im Sinne unserer Stelle, ist nach Paulus der, der zu seiner physischen Persönlichkeit auch den göttlichen Geist besitzt. Folglich meint der Apostel, wenn er schreibt «*δλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα... τηρηθεῖη*», dass die Vereinigung des physischen Menschen mit dem Geist, also der totale Mensch, der vollendete und ganze, so bewahrt werde, in Ganzheit und Vollendung, dass diese Einheit nicht zerrissen wird. Das *τηρηθεῖη* setzt voraus, dass diese Vollendung schon vorhanden ist. Dies schliesst nicht auch die Deutung aus, dass zuerst die Heiligung und Vollendung vollständig durchgeführt und dann in diesen Zustand bewahrt wird.

Das *ἀμέμπτως* bezieht sich nicht auf das *τηρηθεῖη*, in dem Sinne, dass auf untadelige Weise «bewahrt werde», sondern erklärt das Ergebnis des *τηρηθεῖη*, das *δλόκληρος*—sein, nach dem prädikativen *ἀμέμπτως* von 3,13= so dass sie untadelig sind. Das *ἀμέμπτως* betrifft freilich nicht das *πνεῦμα*, sondern den ganzen Menschen, der den heiligen Geist, der in dem Menschen wohnt, betrüben und das Gewand der Gnade des heiligen Geistes beflecken kann, während er in seiner natürlichen und übernatürlichen Existenz *ἀμέμπτως* sein muss (A. Steinmann-K. Staab) «bei der Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus».

Die Wiederkunft, die Parusie ist einer der zentralen Gedanken des Briefes, die durch die mit ihr zusammenhängenden Beunruhigungen und Missverständnisse Paulus einen der wichtigsten Anlässe zur Abfassung des Briefes gab, in dem die Lehre von der Parusie ausführlich dargelegt wird (4, 13 - 5, 11). Die Parusie wird von Paulus, aber auch von Jesus, seinen Jüngern, den ersten Christen und von der Kirche allgemein, verstanden als die Wiederkunft in Herrlichkeit des ruhmlos und in Niedrigkeit gekommenen und gestorbenen, aber doch auferstandenen Jesus. Im A. Testament begegnen wir oft der eschatologischen Vorstellung des «Tages von Jahwe» (Am. 5,18 — die Zitate nach der Septuaginta —. 20. Joel 2,1.11. 3,4. 4,14. Abd. 1,15. Soph. 1,7. 14. Mal. 4,4. Jer. 32,19 [25,33]. Ez. 7,10. 13,5. Ps. 36,13. Die herrlichste Beschreibung gibt Jesajas 2,6 ff. und Kap. 13, die vollständigste Sopho-

nias (Kap. 1). An diesem Tage wird Jahwe kommen als König, um die Welt zu richten, die Gerechten zu belohnen und seine Feinde zu verdammen. Dieser Tag wird ein Tag des Zornes des Herrn sein (Ps. 109, 5. Ez. 22,24. Soph. 2,3. Thr. Jer. 1,12. 2,21. 22), ein Tag des Gerichts (Jes. 34,8), ein Tag der Vergeltung (Jes. 61,2. Jdt 16,17 [20]), ein Tag der Kraft Gottes (Ps. 109,3). Es ist der Tag *κατ' ἐξοχήν, ἐκείνη ἡ ἡμέρα* (passim, besonders bei Jesajas und Zacharias). Die Ankunft des Messias zusammen mit Jahwe weissagt Daniel in seiner berühmten Vision des Menschensohnes (7,13 ff.). Psalm 2—besonders 109 (110)—verkündet den eschatologischen Sieg über die Feinde des Messias. Der Gedanke des Gerichtes und der radikalen Umwandlung der Welt unter der Herrschaft des Messias bildete den Hauptinhalt der prophetischen Botschaft, oft wiederholt von Jesajas und den Folgenden. Die Vorstellungen von der Wiederkunft in Herrlichkeit des Richters Jahwe setzen sich fort in der apokalyptischen und rabbinischen Literatur, bis in die Zeiten des N. Testaments. Das Gericht bildet das Zentralthema des Buches Enoch. Ähnlichen Vorstellungen begegnen wir auch bei der Gemeinde von Qumran. Im N. Testament wird bestimmt, dass der in Herrlichkeit Kommende Christus ist. Diese Vorstellung bildet das Fundament der Lehre Christi und der Überlieferung von ihm, und sie stammt von Jesus selbst, der sie ausführlich darlegte (bes. Matth. Kap. 24-25. Mark. 13. Luk. 12,35-59. 17,20-18,8. 21,5-36 u.a.). Der Glaube der Jünger an die Wiederkunft Christi gründet sich einerseits auf seine entsprechenden Worte, andererseits auf das Geschehnis der Himmelfahrt, bei dem ihnen versichert wurde, dass *«οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ἡμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, οὕτως ἐλεύσεται ὄν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν»* (Apg. 1, 9-11). Dieser Glaube hatte eine zentrale Stellung in den Meinungen der ersten Kirche von Christus, wie es sichtbar wird auch aus der Deutlichkeit und Lebendigkeit, mit der er das ganze N. Testament durchzieht, eine Hoffnung auf die Wiederkunft Christi (*ἐν τάχει*) (Apok. 1,1), die in der Apokalypse ihre höchste Intensität gewinnt (s. G. A. Galitis, *Χριστολογία τῶν λόγων τοῦ Πέτρου, Ἀθήναι 1963, S. 158 ff.*).

Wenn Paulus an die Thessalonicher schreibt *ἐν τῇ παρουσίᾳ* meint er bei der Parusie; wir dürfen nicht das *ἐν* deuten, als sei es gebraucht anstelle von *εἰς*, wie es zuweilen im N. Testament begegnet (vgl. Blass-Debrunner, *Grammatik des neutestamentl. Griechisch* § 205-206.218), und es nicht verstehen als bis zur Parusie. Der Satz will sagen: der ganze Mensch möge bewahrt sein in Vollendung, sodass er untadelig angetroffen wird bei der Parusie, bei dem Gericht in der Parusie.

Die Wendung «τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» ist geprägt für Jesus. Der Titel κύριος ist nach dem Titel Χριστός der wichtigste und häufigste der Titel Jesu. Der Titel κύριος begegnet im A. Testament als Attribut Jahwes, aber auch des Messias. Die Charakterisierung Gottes als κύριος begegnet auch in der hellenistischen Welt, die Vorstellung aber von Gott als Herrn stammt von den frühesten Anfängen des Semitismus und ist tief verwurzelt in den semitischen Völkern, von denen er auch übernommen wurde durch den Hellenismus (s. Graf W.W. Baudissin, Kyrios als Gottesname Bd. III S. 70). Im N. Testament werden ohne Unterschied Gott und Jesus κύριος genannt, und Jesus selbst nannte sich κύριος (Joh. 13,13-14, vgl. 16). So wurde der Jahwe zugebilligte Titel im N. Testament auf Jesus übertragen. Früher W. Bousset und neuerdings R. Bultmann behaupten, der Titel sei hellenistischen Ursprungs. Diese Theorie ist als willkürlich, unwahrscheinlich und gewagt zu bezeichnen aus Gründen die hier nicht zu erwähnen sind (s. G. A. Galitis, 'Η χρῆσις τοῦ ὀρου Ἀρχηγός ἐν τῇ Κ. Διαθήκῃ, Ἀθήναι 1960, S. 65ff. Denselben, Χριστολογία τῶν λόγων τοῦ Πέτρου S. 123ff.).

Der Titel κατ' ἐξοχὴν für Jesus ist Χριστός: Er ist eine Übersetzung des aramäischen meschicha (aus hebr. maschiach=χρίω, ich salbe), hellenisiert zu Messias. Also ist Christus = der Gesalbte.

Im A. Testament waren die ersten mit heiligem Öl Gesalbten (Χριστοὶ) Aaron und seine Söhne (Lev. 4,5. 16. 6,15=22) und deren Nachfolger (II. Makk. 1,10. Ps. 83,10?), weiter die Könige, besonders aber ist gesalbt der König der letzten Zeiten, der Messias. Jesus hielt sich selbst für den Messias, und als solchen sahen ihn seine Jünger und die an ihn glaubten, und als solcher wurde er von den Juden getötet. Das ganze urchristliche Kerygma hatte nur das zum Zweck: den Juden zu beweisen, dass Jesus, die konkrete historische Person, der Christus ist, der verkündete eschatologische König, der von Gott durch den heiligen Geist gesalbte Messias. Im N. Testament wird das Wort immer gebraucht als substantiviertes Verbaladjektiv in zwei Bedeutungen. Zunächst in der Hauptbedeutung: der von Gott Gesalbte, also der Messias, der Gesalbte des Herrn. In Folge des fortwährenden Gebrauchs verschwand mit der Zeit diese Bedeutung des Wortes, und das substantivierte Adjektiv wurde als Hauptname verstanden, entweder in Verbindung mit dem Namen Jesu, oder als Ersatz dafür. Der Übergang zu dieser 2. Bedeutung war schon abgeschlossen, als Paulus seine Briefe schrieb, der nach der Regel das Wort Χριστός als Hauptname gebrauchte (s. G. A. Galitis, Χριστολογία τῶν λόγων τοῦ Πέτρου S. 47 ff.).

Πιστός im **Vers 24** heisst «glaubwürdig»; gemeint ist Gott, der im vorhergehenden Vers Subjekt und logisches Subjekt war. Man vergleiche dazu «πιστός ὁ Θεός», I. Kor. 1,9. 10,13. II. Kor. 1,18. «ὁ καλῶν ὑμᾶς», d.h. zu Christus. «Ποιήσει», d.h. das oben in dem Wunschgebet Gesagte, nämlich das «heiligen» und das «bewahren». Das «ὅς καὶ ποιήσει» hat die Stellung des Ἀμήν, oder des γένοιτο, «es soll geschehen» (v. Dobschütz).

Mit **Vers 25** beginnt der Epilog des Briefes. Das καί, bezeugt von verschiedenen Codices, Übersetzungen und Kirchenvätern, braucht nicht als Einschub aus Kol. 4,3 angesehen zu werden. Περὶ ἡμῶν, d.h. für Paulus und seine Mitarbeiter. Den Inhalt dieses Gebetes legt Paulus in II. Thess. 3,1-2 fest.

Der Kuss im **Vers 26** wird charakterisiert als heilig, im Unterschied zum sinnlichen oder dem konventionellen. Den Kuss während der Zusammenkünfte hatte vielleicht Paulus selbst eingeführt, und er wird fortgeführt auf verschiedene Weise in der Überlieferung der Kirche im Osten und im Westen. Im allgemeinen war und ist die Begrüssung durch Kuss im Orient üblich. Der Imperativ wendet sich nicht an die Vorsteher, weil er unmittelbar vorausgehend sich an die Brüder wendet, an alle Christen; und hier gibt es keine andere Anrede oder irgend ein anderes Zeichen, dass die Personen wechseln, an die er sich wendet.

Der offizielle und kategorische Ton der Beschwörung in **Vers 27** erklärt sich aus dem Umstand, dass dieser Brief der erste ist, den Paulus schrieb, als er noch keine Erfahrung hatte und nicht wusste, ob der von dem Überbringer an eine Person der Gemeinde auszuhändigende Brief tatsächlich vorgelesen würde, da es auch Mitglieder der Gemeinde geben musste, welche aus Interesselosigkeit oder aus Feindschaft oder wegen der etwa herrschenden Uneinigkeit es dazu bringen konnten, dass der Brief fortgeworfen und nicht vorgelesen wurde. Daher macht Paulus jedes Glied, das Kenntnis von dem Brief nimmt, dafür verantwortlich, ihn den anderen Brüdern bekanntzumachen. Der Wunsch, diesen Auftrag des Gründers der Gemeinde von Thessalonike zu befolgen, dürfte sicher zur Folge gehabt haben, dass er fortwährend in den Versammlungen vorgelesen und in vielen Abschriften bei den Christen verbreitet wurde, wobei jeder Gläubige daran mitarbeitete zu verhindern, dass irgend einer ohne Kenntnis von dem Inhalt des Briefes blieb (v. Dobschütz). Auf die Ausführung dieses apostolischen Auftrags ist der Anfang der Lektionen in der Kirche zurückzuführen, vgl. Kol. 4,16 (Steinmann).

Unter *χάρις* im **Vers 28** müssen wir die göttliche Huld und Gunst, das Erbarmen Gottes verstehen. Das gewöhnliche *ἔρωσθε, χαίρετε* und ähnliches, womit die Briefe schlossen, ersetzt Paulus durch den apostolischen Segen dieses Verses, der fast unverändert bei allen Briefen ausser dem Römerbrief begegnet, der mit einer Doxologie abschliesst. Der vorliegende Brief schliesst mit der Anrufung der Gnade Gottes, genau wie er begonnen hat (1,1).