



**University of
Zurich** UZH

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2024

Die sich für den Frieden einsetzen. Lexikalische Studie zur siebten Seligpreisung

Rüegger, Hans-Ulrich

DOI: <https://doi.org/10.1628/zthk-2024-0002>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-262471>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Rüegger, Hans-Ulrich (2024). Die sich für den Frieden einsetzen. Lexikalische Studie zur siebten Seligpreisung. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 121:1-18.

DOI: <https://doi.org/10.1628/zthk-2024-0002>

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

121. Jahrgang Heft 1 März 2024

Hans-Ulrich Rügger

Die sich für den Frieden einsetzen

Hartmut Leppin

Frühchristliche Gräber und soziale Anerkennung

Christian Link

Pascal und die Krise der neuzeitlichen Metaphysik

Christine Wenona Hoffmann

Die politische Dimension seelsorglicher Praxis

Thomas Melz

Berufung, Beauftragung und das eine Amt der Kirche



Mohr Siebeck

Zeitschrift für Theologie und Kirche

121. Jahrgang (2024), Heft 1

Herausgegeben von Albrecht Beutel (s. Redaktionsadresse, *v.i.S.d.P.*)

in Gemeinschaft mit Knut Backhaus, Elisabeth Gräß-Schmidt, Thomas Kaufmann, Reinhard Gregor Kratz, Annette Kurschus, Martin Laube, Hartmut Leppin, Gesche Linde, Reinhard Müller, Thomas Schlag und Christiane Zimmermann

Redaktionelle Betreuung/Kontakt: Patrick Bahl (Evangelisch-Theologische Fakultät, Seminar für Kirchengeschichte II, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster, E-Mail: patrickbahl@uni-muenster.de)

Hinweise für Autoren: Informationen zur Manuskripteinreichung, den dabei zu übertragenden und den beim Autor verbleibenden Rechten sowie formale Hinweise zur Manuskriptgestaltung finden Sie unter www.mohrsiebeck.com/zthk in der Rubrik »Manuskripte«.

Erscheinungsweise: Pro Jahr erscheint ein Band zu je 4 Heften.

Abonnements: Informationen zu Abonnements finden Sie unter www.mohrsiebeck.com/zthk in der Rubrik »Abonnement«. Bei Fragen zum Bezug der Zeitschrift wenden Sie sich bitte an journals@mohrsiebeck.com.

Onlinezugang: Im Abonnement für Institutionen und Privatpersonen ist der freie Zugang zum Online-Volltext auf der Verlagswebsite enthalten. Nähere Informationen zur Registrierung und den besonderen Anforderungen für institutionelle Nutzer finden Sie unter: www.mohrsiebeck.com/elektronische-publikationen.

© 2024 Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Tübingen. Die Zeitschrift einschließlich aller ihrer Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter oder elektronischer Form, die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen sowie die Übersetzung. Anfragen hierzu richten Sie bitte an rights@mohrsiebeck.com.

Verlag: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Postfach 2040, 72010 Tübingen, www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Anzeigenservice: Tilman Gaebler, Postfach 113, 72403 Bisingen. Telefon (07476) 3405, tilman.gaebler@t-online.de. *V.i.S.d.P.:* Kendra Mäschke, Mohr Siebeck (maeschke@mohrsiebeck.com).

Satz und Druck: Laupp & Göbel, Gomaringen

Gedruckt auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier

ISSN 0044-3549 (Gedruckte Ausgabe) eISSN 1868-7377 (Online-Ausgabe)

Printed in Germany

Zeitschrift für Theologie und Kirche

121. Jahrgang (2024), Heft 1

Inhalt dieses Heftes

HANS-ULRICH RÜEGGER

Die sich für den Frieden einsetzen.

Lexikalische Studie zur siebten Seligpreisung 1

HARTMUT LEPPIN

Frühchristliche Gräber und soziale Anerkennung 19

CHRISTIAN LINK

Pascal und die Krise der neuzeitlichen Metaphysik 48

CHRISTINE WENONA HOFFMANN

Die politische Dimension seelsorglicher Praxis 82

THOMAS MELZL

Berufung, Beauftragung und das eine Amt der Kirche.

Überlegungen zu einer Klärung 104

ZThK 121 – DOI: 10.1628/zthk-2024-0001

ISSN 0044-3549 – © Mohr Siebeck 2024

Die sich für den Frieden einsetzen

Lexikalische Studie zur siebten Seligpreisung

von

HANS-ULRICH RÜEGGER

Einleitung: Sinnentwürfe

Wer sind die *eirēnopoioi* (εἰρηνοποιοί), die in Mt 5,9 glücklich gepriesen werden? Vielfältig sind die Deutungen, die seit der Antike ins Spiel gebracht wurden. Denkt man an die Sachlage eines Konfliktes, lassen sich in der Vielfalt der Auslegungen drei Sinnentwürfe unterscheiden: *eirēnopoioi* sind entweder solche, die einen Konflikt vermeiden, oder solche, die einen Konflikt zwischen anderen schlichten, oder solche, die einen Konflikt selbst lösen.¹

Exemplarisch für den ersten Sinnentwurf ist die Übersetzung der Ersten deutschen Bibel, die um 1466 aus der Offizin von Johannes Mentelin in Straßburg hervorgeht: »Selig seint die gefridsamen: wann sy werdent geheissen die sún gotz.«² Gepriesen werden solche, die friedlich sind und nicht streiten. Für den zweiten Sinnentwurf exemplarisch ist das Verständnis Martin Luthers, der im September 1522 ein neues Wort in die deutsche Bibel einführt: »Die fridfertigen sind mehr denn fridsamen / nemlich / die den frid machen furdern vnd erhalten vnter andern / wie Christus vns bey gott hatt frid gemacht.«³ Dieses Verständnis gilt heute als *communis opinio* in deutschen Bibeln und Kommentaren: Gepriesen werden solche, die Streit zwischen anderen schlichten und Frieden stiften.⁴ Merkwürdig ist, dass der dritte Sinnentwurf kaum zum Thema wird. Wer friedlich ist oder wer zwischen anderen Frieden stiftet, ist nicht selbst in den Streit involviert. Anders hat Hans Weder interpretiert: »Die Seligpreisung spricht von solchen, die Frieden machen« – »die *Streitpartei* ihrerseits hat Frieden zu ma-

¹ Die Zusammenfassung folgt meiner vorangehenden Studie: H. RÜEGGER, Selig sind die Friedfertigen? Deutungen der siebten Seligpreisung in der Antike und der frühen Neuzeit (ZThK 119, 2022, 128–143).

² Digitalisat der Bayerischen Staatsbibliothek München (vgl. BLVS 234, 17).

³ Digitalisat der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (Bibel-S. 4^o 257; vgl. WA.DB 6; 26).

⁴ Exemplarisch W. FOERSTER, Art. εἰρηνοποιός (ThWNT 2, 1935, 417f), 418: In Mt 5,9 »sind die Menschen gemeint, die sich, ohne eigenes Interesse, gleichsam zwischen das Feuer zweier sich bekämpfenden Parteien stellen und Frieden zu stiften suchen«.

chen«.⁵ Gepriesen wären solche, die in einem Konflikt beteiligt sind und Frieden schließen.

Die entscheidene Frage wird im Textzusammenhang zu bearbeiten sein: Welchen Anhalt gibt es in der Bergpredigt, friedlich zu sein oder Frieden zu stiften oder Frieden zu schließen? Die folgende lexikalische Studie dient der semantischen Vorbereitung: Was für Bedeutungsmöglichkeiten lassen sich an Beispielen des herkömmlichen Wortgebrauchs beobachten? Innerhalb der Schriften des Neuen Testaments kommt das Nomen nur an unserer Stelle vor. Die Frage nach möglichen vorausgesetzten Bedeutungen ist demnach im Blick auf die hellenische, die römische und die jüdische Literatur und die griechische Bibel zu untersuchen.⁶

1. Athen und Sparta

Im Jahr 371 v. Chr. beschließt die athenische Volksversammlung, »Frieden zu schließen« (εἰρήνην ποιῆσθαι), wie Xenophon in seiner griechischen Geschichte schreibt (hell. 6,3,2). Mit diesem Anliegen wird eine Delegation nach Sparta entsandt, um die Lakedaimonier und ihre Bundesgenossen für den Frieden zu gewinnen. Der erste Redner, den Xenophon vor der spartanischen Volksversammlung auftreten lässt, ist Kallias, der Sohn des Hipponikos. Er beginnt seine Ansprache mit einer Würdigung seiner Familie, die seit alters die Gastfreundschaft der Lakedaimonier genieße und in Athen eine herausragende Rolle spiele: »Wann immer es Krieg gibt, wählt man uns als Feldherren; wenn man sich aber nach ruhigen Zeiten sehnt, entsendet man uns als *eirēnopoioi*.«⁷ Er selbst sei bereits zweimal nach Sparta gekommen, um sich für die Beendigung eines Krieges einzusetzen, »und bei beiden Gesandtschaften habe ich für euch und für uns Frieden erwirkt.«⁸ Dann zählt er der Versammlung die politischen Gründe auf, die bei seiner dritten Mission für eine erneute Versöhnung sprechen, und kommt zum Schluss:

⁵ H. WEDER, Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, 1985, 75. 77.

⁶ Entwürfe wurden zur Diskussion gestellt an den 42. Metagetnia in Basel am 14. Januar 2023 und im Neutestamentlichen Kolloquium der deutschen Schweiz am 23. März 2023 in Fribourg. Für hilfreiche Anregungen in Gesprächen und Korrespondenzen danke ich Konrad Haldimann, Martin Korenjak, Carlo Scardino, Konrad Schmid, Sarah Stead, Michael Wittweiler und Beatrice Wyss.

⁷ Xen. hell. 6,3,4: ὅταν μὲν πόλεμος ᾖ, στρατηγὸς ἡμᾶς αἰρεῖται, ὅταν δὲ ἡσυχίας ἐπιθυμήσῃ, εἰρηνοποιὸς ἡμᾶς ἐκπέμπει.

⁸ Xen. hell. 6,3,4: καὶ ἐν ἀμφοτέραις ταῖς πρεσβείαις διεπραξάμην καὶ ὑμῖν καὶ ἡμῖν εἰρήνην.

»Es zeugt doch wohl von gesundem Verstand, nicht einen Krieg auf sich zu nehmen, wenn es kleine Differenzen gibt. Wenn wir jetzt aber sogar gleicher Ansicht sind, wäre es dann nicht mehr als verwunderlich, keinen Frieden zu schließen?«⁹

Was ist aus dieser von Xenophon entworfenen Rede für die Bedeutung eines *eirēnopoios* zu gewinnen? Zunächst ist auf die mediale Form zu achten, in der die Zielsetzung seiner Mission zum Ausdruck kommt. Es geht nicht darum, zwischen anderen Frieden zu stiften (*εἰρήνην ποιεῖν*), sondern selbst mit anderen Frieden zu schließen (*εἰρήνην ποιῆσθαι*): Die Subjekte der beabsichtigten Handlung sind in den Konflikt involviert.¹⁰ In diesem Sinn wird Kallias von den Athenern delegiert: Als *eirēnopoios* ist er nicht unabhängiger Vermittler, sondern Gesandter einer Streitpartei mit dem Auftrag, um Versöhnung zu werben. Wir könnten wohl von einem »Friedensunterhändler« sprechen. Seine Aufgabe ist es, für die andere und für die eigene Partei – »für euch und für uns« – Frieden zu erwirken. Dies ist der erste Beleg für den Wortgebrauch von *eirēnopoios*.¹¹ Weitere Beispiele sind uns erst in der griechisch-römischen Literatur der Kaiserzeit überliefert.

In seinen Parallelbiographien gibt Plutarch eine Lebensbeschreibung des athenischen Staatsmannes Nikias, dessen Engagement für den Frieden er würdigt. Nach einem Jahrzehnt des Krieges mit Sparta bemühte sich Nikias, die verfeindeten Staaten in ein freundschaftliches Verhältnis zu führen. Er erwirkte, dass sie nach eingehenden Verhandlungen im Frühjahr 421 v. Chr. »Frieden geschlossen haben« (*ἐποιήσαντο τὴν εἰρήνην*, Nik. 9,8). Allerdings war der »Nikiasfrieden« nicht von langer Dauer. In Athen warb Alkibiades für eine »militärische Spezialoperation«, um Syrakus zu unterwerfen – wogegen Nikias sich entschieden wehrte. Beide Staatsmänner wurden von oppositionellen Gefolgschaften unterstützt: »Um es kurz zu sagen: es war ein Streit von Jungen und *polemopoioi*

⁹ Xen. hell. 6,3,5–6: *σωφρόνων μὲν δήπου ἐστὶ μηδὲ εἰ μικρὰ τὰ διαφέροντα εἶη πόλεμον ἀναιρεῖσθαι· εἰ δὲ δὴ καὶ ὁμογνωμονοῖμεν, οὐκ ἂν πάνυ τῶν θαυμαστῶν εἶη μὴ εἰρήνην ποιῆσθαι;*

¹⁰ Anders lässt Xenophon den Kyros zu gefangenen Chaldäern sprechen, er sei nicht gekommen mit dem Wunsch, sie zu vernichten oder Krieg zu führen, *ἀλλ' εἰρήνην βουλόμενος ποιῆσαι Ἀρμενίοις καὶ Χαλδαίοις* (Kyr. 3,2,12): »but because he wished to make peace between the Armenians and the Chaldaeans« (W. Miller 1914). Beispiele für die mediale Bedeutung gibt Aristophanes. Lysistrate schlägt ihren Kolleginnen vor, wie sie den Männern das Kriegen verleiden (Lys. 154): Wenn sie von den Frauen erotisch angeregt werden, der Sex ihnen aber verweigert wird, *σπονδὰς ποιήσαιντ' ἂν ταχέως, εὖ οἶδ' ὅτι*: »dann würden sie schnell Frieden schließen – das weiß ich genau« (N. Holzberg 2012). Als eine der Frauen von ihrem Mann bedrängt wird, ermahnt sie ihn, er solle dafür stimmen, »Frieden zu schließen« (*σπονδὰς ποιῆσθαι*, Lys. 951).

¹¹ Die Stelle wird nicht erwähnt von FOERSTER (s. Anm. 4), 417f, der Mt 5,9 nach rabbinischen Quellen interpretiert.

gegen *eirēnopoioi* und Ältere.«¹² Plutarchs Benennung der beiden Parteien illustriert trefflich die semantischen Gegensätze: Die Jungen wollen Krieg, die Älteren wollen Frieden. *Polemopoioi* sind so etwas wie »Kriegstreiber«, aber *eirēnopoioi* sind nicht einfach »friedlich gesinnt«.¹³ Als Kriegsgegner setzen sie sich für den Frieden ein. Selbst dann, als die Athener den Krieg beschlossen hatten, »wurde Nikias nicht müde und gab nicht auf«:¹⁴ Vergeblich versuchte er, die Volksversammlung umzustimmen. Es gehört zur Tragik der Geschichte, dass Nikias gegen seinen Willen von den Athenern zu einem Feldherrn dieses Kriegszuges gewählt wurde und schließlich in Syrakus den Tod fand.

Es sind nur zwei herkömmliche Beispiele der nominalen Verwendung in hellem Kontext, die auf uns gekommen sind.¹⁵ Da rund fünf Jahrhunderte zwischen ihnen liegen, ist zu fragen, inwiefern gemeinsame Bedeutungsmerkmale sich durchgehalten haben. Vor dem Hintergrund der einleitenden Fragestellung lässt sich dreierlei notieren: 1. *Eirēnopoios* bezeichnet einen Menschen nicht in seiner persönlichen Eigenschaft oder Haltung im Sinn der Friedlichkeit, sondern in seiner Aufgabe oder seinem Engagement in einem bestimmten institutionellen oder situativen Zusammenhang. Obwohl das Nomen nur pluralisch erscheint, wird seine Bedeutung in der Erzählung über Einzelne illustriert. Die Persönlichkeiten, von denen Xenophon und Plutarch berichten, haben als athenische Feldherren auch Krieg geführt. 2. *Eirēnopoioi* sind auch nicht Friedensstifter in dem Sinn, dass sie als Unbeteiligte zwischen zwei Parteien vermittelt hätten. 3. Kallias wird beauftragt, den Krieg zu beenden und mit den Gegnern Frieden zu schließen. Nikias und seine Anhänger wehren sich dagegen, einen anderen Staat zu überfallen, sie wollen Frieden erhalten. Bei allen Unterschieden der Konstellation lassen sich zwei Bedeutungsmerkmale festhalten: Die *eirēnopoioi* gehören zu einer Konfliktpartei und sie setzen sich für den Frieden ein.

¹² Nik. 11,3: ὅς δ' ἀπλῶς εἰπεῖν, νέων ἦν καὶ πολεμοποιῶν ἄμιλλα πρὸς εἰρηνοποιούς καὶ πρεσβυτέρους.

¹³ So die Übersetzung von K. ZIEGLER / W. WUHRMANN, Plutarch, Große Griechen und Römer, Bd. 2, ³2010, 215.

¹⁴ Nik. 12,4: ὁ δ' οὐκ ἔκαμνεν οὐδ' ἀπηγόρευεν.

¹⁵ D. h., soweit sie im *Thesaurus Linguae Graece* aufgenommen wurden. Ein adjektivischer Beleg, dessen Autorschaft und Datierung unsicher sind, stammt möglicherweise aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. In Cornutus' Kompendium der Überlieferungen zur griechischen Theologie wird die symbolische Bedeutung des Hermesstabs als »friedensstiftend« beschrieben (16,44; vgl. SAPERE 14, 16,8): διὰ τοῦτο γὰρ καὶ εἰρηνοποιὸν δοκεῖ τὸ κηρύκειον εἶναι.

2. Rom

Bei Plutarch finden wir auch eine Stelle, in der er das Wort auf spezifisch römische Verhältnisse überträgt. In den in den *Moralia* überlieferten *Fragen über römische Gebräuche* spricht er »von den sogenannten Fetialen«, die er auf Griechisch als *eirēnopoioi* und *spondophoroí* bezeichnet.¹⁶ Allerdings gibt er dazu keine weitere Aufklärung, weshalb ich zur Kontextualisierung auf ältere Literatur zurückgehe. In seinem Dialog *Über die Gesetze* bespricht Cicero auch die althergebrachten religiösen Satzungen, deren Grundgedanken er im überlieferten Wortlaut wiedergibt: »Rechtskräftige Verträge über Frieden, Krieg und Waffenstillstand betreffend sollen die Fetialen Richter und Verkünder sein, Kriege sollen sie durch Verhandlungen beenden.«¹⁷ Diese Weisungen erschließen die von Plutarch verwendeten Bezeichnungen. Als *spondophoroí* obliegt den Fetialen die In-Kraft-Setzung und Verkündung von Verträgen, besonders von Friedensverträgen. Als *eirēnopoioi* verhandeln sie mit der gegnerischen Partei, um einen Krieg zu vermeiden oder zu beenden: Sie sind »staatliche Unterhändler« (*publici interpretes*).¹⁸ Hierin ist eine mögliche Bedeutung des Wortes nach seinen hellenischen Kontexten bewahrt. Durch die Übertragung auf frührömische Verhältnisse kommen indessen andere Bedeutungsaspekte hinzu. 1. Die erwähnte Satzung gehört zu den Sakralgesetzen (*leges de religione*), die Fetialen sind Teil der staatlichen Priesterschaft (*publici sacerdotes*). Ihre Mitglieder werden nicht in einem gegebenen Moment mit Friedensverhandlungen beauftragt oder setzen sich aus eigenem Antrieb dafür ein, sie sind für dieses heilige Amt auf Lebenszeit gewählt. Ihre Funktion im Bereich des Kriegsrechts (*ius belli*) ist mit althergebrachten religiösen Ritualen verbunden. 2. Dabei sind die Fetialen nicht nur für Friedensverhandlungen zuständig, sondern auch für Kriegserklärungen.¹⁹ 3. Die Beendigung eines Krieges ist mit einem römischen Verständnis von Frieden verbunden. Eine Anschauung davon gibt Livius mit einer Erzählung aus der Frühzeit Roms, in der sich sein Verständnis der beginnenden Kaiserzeit spiegeln dürfte. Während der Regierung des Königs Tullus Hostilius gab es einen Konflikt zwischen Albanern und Römern, der militärisch zu eskalieren drohte. Als die beiden Heere sich gegenüberstanden, wurde vereinbart, die Entscheidung einem Kampf zwischen albanischen und römischen Drillingsbrüdern

¹⁶ Plut. qu. R. (mor.) 279b: τῶν λεγομένων Φιτιαλέων, Ἑλληνιστὶ δ' οἶον εἰρηνοποιῶν <καὶ> σπονδοφόρων.

¹⁷ Cic. leg. 2,21 (deutsch in Anlehnung an R. Nickel 1994): »Foederum pacis belli indutiarum ratorum fetiales iudices nuntii sunt, bella disceptantanto«.

¹⁸ Cic. leg. 2,34. Dionysios von Halikarnassos nennt die Fetialen auf Griechisch εἰρηνοδίκαι (>Friedensrichter<) und erläutert ausführlich ihre Aufgaben (ant. 2,71).

¹⁹ Die betreffenden Rituale beschreibt Livius exemplarisch (1,24 und 32).

zu übertragen: »Von wo der Sieg wird errungen werden, dort wird künftig die Herrschaft sein.«²⁰ Vor dem Kampf wurde ein Vertrag abgeschlossen, der auf römischer Seite vom Oberpriester der Fetialen zeremoniell bekräftigt wurde. Die Bedingungen lauteten wie folgt: »Das Volk, dessen Bürger in diesem Kampf siegten, würde über das andere Volk mit gutem Frieden herrschen.«²¹ In dieser Sicht aus dem augusteischen Rom auf die Frühgeschichte der Stadt erscheint eine andere Vorstellung von »Frieden machen«, als wie sie uns in den Erzählungen der hellenischen Kriege begegnet ist. Es geht nicht um eine Beendigung des Krieges, bei der die Städte auf Augenhöhe über einen fairen Frieden verhandeln (Kallias). Es geht auch nicht darum, von einem geplanten Angriffskrieg gegen eine andere Stadt abzusehen (Nikias). Es geht vielmehr darum, dass das besiegte Volk sich unterwirft und vom siegreichen Volk »mit gutem Frieden« (»cum bona pace«) beherrscht wird.

Nachdem Plutarch das Nomen auf die Fetialen übertragen hat, dauert es ein Jahrhundert, bis ein römischer Historiker, Senator und zweifacher Konsul *eirēnopoios* als Ehrentitel der Caesaren bezeugt. Da in der neutestamentlichen Forschung just dies für die Interpretation der matthäischen Seligpreisung herangezogen wurde, muss ich an dieser Stelle darauf eingehen. In den überlieferten Teilen der ursprünglich achtzig Bücher umfassenden *Römischen Geschichte* des Cassius Dio finden sich zwei Belege. Über Caesars Leiche lässt er Antonius ein Enkomion halten, das in eine rhetorisch brillante Klage über dessen Ermordung mündet. Da heißt es unter anderem: »unbewaffnet [war] der gute Krieger, schutzlos [war] der *eirēnopoios*«. ²² Die zweite Erwähnung findet sich im Buch über Commodus, das in einer Epitome überliefert ist. Unter der Regentschaft des Commodus war Dio Senator geworden und er betont, dass er aus eigenen Beobachtungen berichtet. ²³ Um die exaltierte Überheblichkeit des Kaisers zu veranschaulichen, gibt er ein Beispiel, in welcher Art Commodus ein Schreiben an den Senat zu eröffnen pflegte:

»Imperator Caesar Lucius Aelius Aurelius Commodus Augustus Pius Felix Sarmaticus Germanicus Maximus Britannicus, *eirēnopoios* der Welt, unbesiegter römischer Herkules, Pontifex Maximus, Volkstribun zum achtzehnten Mal, Imperator zum achten Mal, Konsul zum siebten Mal und Landesvater, grüßt Konsuln, Praetoren, Tribunen und den glücklichen Commodianischen Senat.«²⁴

²⁰ Liv. 1,24,2: »ibi imperium fore unde victoria fuerit«.

²¹ Liv. 1,24,3: »cuiusque populi cives eo certamine vicissent, is alteri populo cum bona pace imperitaret«.

²² Cass. Dio 44,49,2: ἄοπλος ὁ εὐπόλεμος, γυμνὸς ὁ εἰρηνοποιός.

²³ Cass. Dio 72,4,2: λέγω δὲ ταῦτά τε καὶ τὰ λοιπὰ οὐκ ἐξ ἀλλοτριᾶς ἐτι παραδόσεως ἀλλ' ἐξ οἰκείας ἤδη τηρήσεως.

²⁴ Cass. Dio 72,15,5–6: καὶ τῇ βουλῇ οὕτως ἐπέστελλεν: αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Λούκιος Αἴλιος Αὐρήλιος Κόμμοδος Αὐγουστος εὐσεβῆς εὐτυχής, Σαρματικός Γερμανικός μέγιστος

Beide Erwähnungen von *eirēnopoios* sind bei Dio im Modus des Zitierens vorgestellt. Die referierte Selbstprädikation des Commodus könnte historisch zutreffen. Das Enkomion nach Caesars Ermordung hingegen ist eine rhetorische Erfindung Dios, die er Antonius in den Mund legt.

Beide Stellen wurden von Hans Windisch neben der alttestamentlich-jüdischen Tradition für eine religionsgeschichtliche Interpretation der siebten Seligpreisung in Anschlag gebracht:

»Auf wen passt dieser Makarismus besser als auf die römischen Kaiser und überhaupt die antiken Herrscher, die der Welt, ihrem Land den Frieden gegeben und darum von ihren dankbaren, bisweilen auch servilen Untertanen zu Göttern und Gottessöhnen erhoben wurden?«

»Das εἰρηνοποιεῖν, das hier [Mt 5,9] gemeint ist, bezieht sich nicht auf folgenreiche öffentliche Aktionen, die die Unterwerfung der Ungehorsamen und die Begründung des Landes- oder Weltfriedens zum Ziel haben, sondern auf die Versöhnungsaktionen im Umkreis des persönlichen Verkehrs.«²⁵

Hierin ist Joachim Gnilka Windisch gefolgt:

»Obwohl ferner liegend, ist erwähnenswert, dass auch römische Herrscher den Namen Friedensstifter (εἰρηνοποιός), sogar ›Friedensstifter der Ökumene‹ für sich in Anspruch nahmen. Wenn diese Aufgabe durch den Makarismus in die kleinen Bezirke des Volkes getragen wird, kann man zu Recht von einer Demokratisierung herrscherlicher Privilegien sprechen.«²⁶

Aus philologischer Perspektive kann ich diese Interpretation nicht teilen, sowohl (1.) aus äußeren wie (2.) aus inneren Gründen. 1. Dio beendet sein Werk im frühen 3. Jahrhundert. Windisch hält dagegen:

»Man wende nicht ein, dass die auf Cäsar bezügliche Stelle von Dio Cassius herrühren könnte, dass das Prädikat dann also am frühesten von Commodus bezeugt sei. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass das Wort schon vor Commodus in die Kaiserliteratur eingeführt war.«²⁷

Gleichwohl mache ich drei Einwände geltend. a) Es gibt eine reiche Literatur, die über das Wirken Caesars und der römischen Kaiser des 1. Jahrhunderts berichtet. Eine Prädikation als *eirēnopoios* ist nirgends bezeugt. b) Augustus wird von Philo einmal als »der Friedenswächter« gewürdigt: *ho eirēnophylax* (ὁ εἰρη-

Βρετανικός, εἰρηνοποιός τῆς οἰκουμένης [εὐτυχῆς] ἀνίκητος, Ῥωμαῖος Ἡρακλῆς, ἀρχιερεὺς, δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ ὀκτωκαιδέκατον, αὐτοκράτωρ τὸ ὄγδοον, ὑπάτος τὸ ἔβδομον, πατὴρ πατρίδος, ὑπάτοις στρατηγοῖς δημάρχους, γερουσία Κομμαδιανῆ εὐτυχῆ χαίρειν.

²⁵ H. WINDISCH, Friedensbringer – Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung (ZNW 24, 1925, 240–260), 252. 258.

²⁶ J. GNILKA, Das Matthäusevangelium, 1. Teil (HThKNT I/1), 1986, 127.

²⁷ WINDISCH (s. Anm. 25), 253.

νοφύλαξ, legat. 147). Windisch fasst dieses Wort synonym zu *eirēnopoios*.²⁸ Das lässt sich so, wie Philo das Wirken des Augustus beschreibt, durchaus nachvollziehen.²⁹ Allerdings kennt Philo auch das Adjektiv *eirēnopoios* und preist Gott an anderer Stelle als »*eirēnopoios* Gott und *eirēnophýlax*«. ³⁰ Seine Erläuterungen machen anschaulich, wie er die Bedeutungen sehr wohl unterscheidet. Umso bemerkenswerter ist, dass er nur *eirēnophýlax* auf den Kaiser überträgt, wogegen er Gott das Attribut *eirēnopoios* vorbehält. c) Die Selbstprädikation des Commodus hat einen historischen Anhalt, worauf gleich einzugehen ist. Die Würdigung Caesars im Enkomion des Antonius ist eine rhetorische Fiktion. Dio blickt mit den Augen seiner Zeit auf die Geschichte Roms. Warum sollte es weniger wahrscheinlich sein, dass er *eirēnopoios* in die Rede des Antonius eingetragen hat? – Wie man es auch dreht und wendet: Als Prädikation eines Imperators ist *eirēnopoios* frühestens Ende des 2. Jahrhunderts bezeugt. 2. Im März des Jahres 193 stiftet ein Angehöriger der »cohors II Ulpia equitana Commodiana« in Dura Europos einen Altar für das Wohl des (also noch als lebend angesehenen) Kaisers Commodus, »pacatoris orbis, invicti Romani Herculis«. ³¹ Nun ist Commodus als *pacator* der römischen Welt kein *pacificus*. Es ging ihm nicht darum, auf Augenhöhe Frieden zu schließen, wie dies zwischen Athen und Sparta ein Thema war. Es ging auch nicht mehr darum, einen römischen Bürgerkrieg zu beenden, wie dies durch Augustus geschehen war. Es ging schon gar nicht darum, zwischen anderen Völkern Frieden zu stiften. Es ging vielmehr um eine militärisch durchgesetzte Befriedung anderer Völker. Wie die Reihe der vorangehenden Siegestitel illustriert – *Sarmaticus*, *Germanicus Maximus*, *Britannicus* –, versteht sich Commodus *eirēnopoios tēs oikouménēs* (εἰρηνοποιὸς τῆς οἰκουμένης) als derjenige Kaiser, unter dessen Herrschaft die Sarmaten, die Germanen erneut und auch die Briten besiegt und unterworfen wurden. Es ist ein solches Verständnis des römischen Friedens, wie wir es bereits in der augusteischen Perspektive des Livius auf die Frühgeschichte Roms beobachtet haben. Aus diesen Gründen ist es mir unmöglich, in der siebten Seligpreisung eine Demokratisierung kaiserlicher Privilegien zu sehen.

²⁸ AaO 254.

²⁹ Vgl. etwa Philo legat. 146: οὗτος ὁ καὶ τοὺς φανεροὺς καὶ ἀφανεῖς πολέμους διὰ τὰς ἐκ ληστῶν ἐπιθέσεις ἀνελών.

³⁰ Philo spec. II,192 (s. u. 4. Römisch-jüdische Streiflichter). Diese Stelle ist bei Windisch nicht im Blick.

³¹ H. BRANDT, Die Kaiserzeit. Römische Geschichte von Octavian bis Diocletian. 31 v. Chr. – 284 n. Chr. (HAW III/11), 2021, 416 (AE 2002, 1501).

3. Biblische Streiflichter: Altes Testament

Das Nomen *eirēnopoios* kommt in der Septuaginta nicht vor. In der griechischen Bibel des Alten und des Neuen Testaments ist seine Verwendung in Mt 5,9 singular. Gleichwohl komme ich nicht umhin, auf lexikalisch verwandte Beispiele hinzuweisen, um die Eigenart ihrer Verwendung zu illustrieren. Im Buch Deuterocesajas spricht Gott durch den Mund des Propheten zum Perserkönig Kyros (LXX Jes 45,7; Septuaginta Deutsch):

ἐγὼ ὁ κατασκευάσας φῶς καὶ ποιήσας σκότος,
ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά.
ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιῶν τὰῦτα πάντα.

»ich bin der, der Licht bereitet und Finsternis gemacht hat,
der Frieden macht und Böses schafft;
ich bin der Herr, *der Gott*, der dieses alles macht.«

Gegenüber den hellenischen und römischen Beispielen sind zwei Besonderheiten zu nennen, wenn Gott »Frieden macht«. Zum einen steht hinter dem griechischen *eirēnē* das *šālōm* der Hebräischen Bibel mit seinem weiten semantischen Horizont.³² Vor diesem Hintergrund weitet sich die Bedeutung des griechischen Wortes in theologischem Zusammenhang: Ein umfassender Friede ist das von Gott gegebene Gute in allen Belangen des Lebens.³³ Zum andern erscheint auch das Verb *poiein* in einer ganz anderen Bedeutung. Wie am Anfang der Bibel von der Schöpfung der Welt die Rede ist (Gen 1,1–5), so redet Gott hier durch den Mund des Propheten auch von der Schöpfung des Friedens: Wie Gott Licht eingerichtet hat und Finsternis gemacht hat, so macht er auch den Frieden und schafft Übel.³⁴ Die Schaffung von Licht und Finsternis ermöglicht, dass es in der Welt Tag und Nacht wird. Vielleicht dürfen wir auch verstehen: Die Schaffung von Frieden und von Übeln ermöglicht, dass Menschen Krieg führen und Frieden schließen können.

³² Vgl. H. H. SCHMID, *šālōm*. »Frieden« im Alten Orient und im Alten Testament (SBS 51), 1971; G. GERLEMAN, Art. *šlm* (THAT 2, 1976, 919–935), 927–931 (*šālōm*).

³³ In Anlehnung an W. FOERSTER, Art. εἰρήνη in LXX (ThWNT 2, 1935, 405–407), 406. Im Deutschen gibt es eine Usanz der Unterscheidung im Nominativ: »der Friede Gottes« und »ein gerechter Frieden«.

³⁴ Vgl. SCHMID (s. Anm. 32), 102: »Für die Bibel ist die Welt und mit ihr der vielgestaltige Frieden in der Welt darum und insoweit eine Einheit, als die Welt in allen ihren Einzelheiten Schöpfung Gottes ist.« Für Deuterocesaja betont Schmid die Wende zur eschatologischen Dimension in der Bedeutung von *šālōm* (aaO 81): »Zwar hat etwa auch Deuterocesaja die politische Komponente mit im Blick, er sieht das Auftreten des Kyros, er sieht vor sich die bevorstehende Rückkehr aus dem Exil. Doch diese konkreten Elemente treten weit zurück hinter dem, was für Deuterocesaja an ihnen in theologischer Sicht offenbar wird. [...] Jahwe setzt einen Neuanfang, der so grundsätzlich ist, dass er nicht anders als in Kategorien des Schöpfungsglaubens beschrieben werden kann.«

In diesem Sinn wird etwa im ersten Buch der Makkabäer berichtet, wie die Bewohner der Stadt Antiocheia den Seleukidenkönig Demetrios um Frieden bitten, nachdem jüdische Streitkräfte ihm zu Hilfe geeilt waren (1Makk 11,50f; Septuaginta Deutsch):

»Gib uns die Hand, damit die Juden aufhören, uns und die Stadt zu bekämpfen! Und sie warfen ihre Waffen weg und schlossen Frieden [ἐποίησαν εἰρήνην].«

In grammatischer Hinsicht bleibt zu bemerken, dass mit der Bedeutung »Frieden schließen« hier nicht die mediale, sondern die aktive Form verwendet ist. Im biblischen Griechisch besteht eine Tendenz, bei *poieîn* anstelle des Mediums das Aktiv zu gebrauchen.³⁵ Die beiden Beispiele sind typisch für die Verwendung des Syntagmas *poieîn eirēnēn* in der Septuaginta. Entweder ist von Gott die Rede, der Menschen allumfassenden Frieden schafft.³⁶ Oder es ist die Rede von Menschen, die einen Friedensbund schließen, um einen Krieg zu vermeiden oder zu beenden.³⁷

Schließlich ist auf eine Stelle in den Sprüchen Salomos einzugehen, in der das Verb *eirēnopoieîn* verwendet wird (LXX Spr 10,10; Septuaginta Deutsch):

ὁ ἐννεύων ὀφθαλμοῖς μετὰ δόλου συνάγει ἀνδράσι λύπας,
ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ.

»Wer hinterlistig mit den Augen zwinkert, sammelt Männern Kummer,
wer aber mit Freimut zurechtweist, stiftet Frieden.«

Der Spruch gehört zu einer Reihe von Sentenzen, die in semantischen Oppositionen – in moralischen Entgegensetzungen – gestaltet sind. In aphoristischer Weise werden ein Verhalten oder eine Handlung mit ihren jeweiligen Folgen vorgestellt. In welchem Sinn sich ein »Zuwinken« mit den Augen verstehen lässt, wird in der griechischen Version eigens verdeutlicht: Es geschieht mit Hinterlist (μετὰ δόλου).³⁸ Demgegenüber wird im zweiten Satz, der anders als der masoretische Text einen positiven Gedanken formuliert, eine Zurechtweisung durch Freimut oder Offenheit charakterisiert (μετὰ παρρησίας). Dem irritierenden Blick wird die offene Anrede gegenübergestellt, die direkte Konfrontation

³⁵ Blass-Debrunner-Rehkopf, §310. Aktiv statt (klass.) Medium: »Die dem Sinn nach vorhandene Rückbeziehung kann unausgedrückt bleiben [...], besonderes bei ποιεῖν mit Verbalsubstantiv, wo das Aktiv auch dann das klass. Medium vertritt, wenn das Subjekt die im Verbalsubstantiv liegende Handlung ausführt, z. B. πόλεμον ποιεῖν ›Krieg führen‹ Apk 11,7 us.«

³⁶ Vgl. Tob 7,11 S; LXX Jer 40,6.9; 2Makk 1,4; 3Makk 2,20.

³⁷ Vgl. LXX Jos 9,15; 1Makk 6,49 SR; 6,58. Etwas anders zu verstehen sind 1Makk 13,37 und 14,11.

³⁸ In der Septuaginta Deutsch werden Übersetzungen von griechischen Passagen, die sich vom masoretischen Text unterscheiden, kursiv gesetzt.

kontrastiert mit der hintersinnigen Andeutung. Entsprechend sind die Folgen angezeigt. Die erste Handlung bereitet Kummer. Woran wäre bei den Folgen der zweiten Handlung zu denken? Frieden zu stiften würde eine triadische Konstellation implizieren. Die Struktur der Sentenz gibt aber keinen Anhalt, an eine Vermittlung zwischen streitenden Parteien zu denken.³⁹ Vielmehr ist in beiden Sätzen eine direkte Begegnung im Blick. Es ist auch nicht eine Situation vorausgesetzt, nach der man Frieden schließen könnte.⁴⁰ Frei heraus Kritik zu üben statt zweideutig zu zwinkern, lässt sich als Beitrag zu einem guten Verhältnis verstehen: Wer sich in hintersinnigen Andeutungen ergeht, bereitet anderen Kummer; wer dem Anderen mit einem offenen Wort entgegentritt, tut etwas für den Frieden.

4. Römisch-jüdische Streiflichter

Zu den Festtagen, die Philo in seinem Buch *Über die Einzelgesetze* erläutert, gehört das Fest der Weihe des heiligen Monats. Er stellt es vor als Fest der Trompeten, da man anlässlich der Opferung im Tempel Trompete zu blasen pflegt (spec. II,188). Das Fest hat nach Philo einen zweifachen Grund (διττὸν λόγον ἔχουσα, 188). Im Besonderen erinnert es die Juden an die Offenbarung der Gesetze, als vom Himmel herab Trompetenschall ertönte. Im Allgemeinen, also für alle Menschen, ist die Trompete ein Kriegsinstrument (ἡ σάλπιγξ ὄργανόν ἐστι πολέμου, 190), mit dem zum Angriff oder zum Rückzug geblasen wird. Es gibt aber nach Philo noch einen anderen, von Gott gesandten Krieg, wenn die Natur in sich selbst zum Aufruhr kommt (ἔστι δὲ καὶ ἕτερος θεήλατος πόλεμος, ὅταν ἡ φύσις ἐν ἑαυτῇ στασιάσῃ, 190). Durch beide Kriege werden die Erträge der Felder zerstört: im einen Fall durch die Feinde, im andern Fall durch Naturkatastrophen (192):

διὰ τοῦτο καθάπερ ἐπώνυμον ἑορτὴν ὄργανόν πολεμικὸν σάλπιγγος ἀπέφηνεν ὁ νόμος,
 ἐπ' εὐχαριστίᾳ τοῦ εἰρηνοποιῦ θεοῦ καὶ εἰρηνοφύλακος,
 ὅς
 καὶ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι καὶ τὰς ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ παντὸς στάσεις ἀνελῶν
 εὐθηνίας καὶ εὐετηρίας καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν ἀφθονίαν ἀπειργάσατο,
 μηδὲν ἐμπύρευμα καρπῶν φθορᾶς ἐάσας ζωπυρηθῆναι.

³⁹ Vgl. W. FOERSTER, Art. εἰρηνοποιέω (ThWNT 2, 1935, 418): »Wegen des Gegensatzes zu λύπη wird die Bedeutung nicht auf Friedenstiften beschränkt sein, sondern Wohlsein schaffen einschließen.«

⁴⁰ Jüdische Übersetzungen (Aq., Sm., Th.) bieten εἰρηνοποιήσει für LXX Jes 27,5 ASR (Septuaginta Deutsch): ποιήσωμεν εἰρήνην αὐτῷ, ποιήσωμεν εἰρήνην (»Lasst uns Frieden mit ihm [Gott] machen, lasst uns Frieden machen!«).

»Deswegen hat das Gesetz ein Fest wie mit dem Namen eines Kriegsinstruments, einer Trompete, ins Leben gerufen,
 um zu danken dem friedenschaffenden Gott und Friedenswächter,
 der,
 nachdem er die Entzweigungen aufgehoben hat sowohl zwischen den Staaten als
 auch zwischen den Teilen des Universums,
 friedliche und gesegnete Verhältnisse und überhaupt alles Gute in Fülle erschaffen
 hat,
 wobei er nicht zugelassen hat, dass erneut ein Brand entfacht wird, der Früchte
 zerstört.«

Die Frage ist, wie sich in diesem Zusammenhang das Adjektiv *eirēnopoios*, das Gott als Attribut zugeordnet ist, verstehen lässt. Der erläuternde Relativsatz wird durch zwei Partizipialsätze begleitet. Das lässt verschiedene Deutungen zu. Es ist möglich, an den friedensstiftenden Gott zu denken, insofern er die Entzweigungen sowohl zwischen den Staaten als auch zwischen den Teilen des Universums aufgehoben hat (*ἀνελών*).⁴¹ Es ist aber auch möglich, an den Schöpfergott des Friedens zu denken, der friedliche und gesegnete Verhältnisse und überhaupt alles Gute in Fülle erschaffen hat (*ἀπειργάσατο*). Folgt man dieser Deutung nach dem finiten Verb, dann wäre die im ersten Partizip erwähnte Friedensstiftung gleichsam ein Moment im allumfassenden Friedenschaffen Gottes.⁴² Das zweite Partizip würde dann erläutern, inwiefern Gott ein Friedenswächter ist, indem er nicht zugelassen hat (*μηδὲν ἔασας*), dass erneut ein Brand entfacht wird, der Früchte zerstört.

Bei Josephus finden wir das Wort *eirēnopoios* nicht, wohl aber das verbale Syntagma *eirēnēn poieisthai* (*εἰρήνην ποιῆσθαι*). In den *Antiquitates* berichtet er vom Krieg zwischen Juden und Arabern um das Jahr 31 v. Chr. Nachdem ein heftiges Erdbeben das Gebiet der Juden verwüstet hatte, sandten diese eine Gesandtschaft zu den Arabern, um, wie Herodes später erläutern wird, über eine gerechte Lösung zu verhandeln.⁴³ Doch dieses Ziel wurde nicht erreicht: Die Gesandten der Juden, »die nach diesen Ereignissen gekommen waren, um Frieden zu schließen«, wurden gefangen genommen und getötet.⁴⁴ Als Parlamentäre waren sie nicht unbeteiligte Vermittler, sie waren Gesandte einer Kriegspartei. Das wird grammatisch zum Ausdruck gebracht, indem wie im klassischen Griechisch das Medium gebraucht ist (*εἰρήνην ποιησόμενοι*). Unter den Herausgebern

⁴¹ Vgl. Philo legat. 146 (s. Anm. 29).

⁴² Vgl. LXX Jes 45,7 und Kol 1,19f.

⁴³ Josephus lässt Herodes über die Gesandten sagen (ant. 15,137): *πρέσβεις τοὺς ὑπὲρ τοῦ δικαίου διαλεγόμενους*.

⁴⁴ Ios. ant. 15,124: *καὶ τῶν τε Ἰουδαίων τοὺς πρέσβεις, ἦκον γὰρ ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις εἰρήνην ποιησόμενοι, συλλαβόντες ἀπέκτειναν*.

ist umstritten, ob die Formulierung zum ursprünglichen Text gehört.⁴⁵ Nach den vielen Handschriften, welche das Syntagma überliefern, waren die Gesandten mit einer ähnlichen Aufgabe betraut wie Xenophons Kallias: Sie sollten als Unterhändler für den Frieden werben.

5. *Biblische Streiflichter: Neues Testament*

Wie im griechischen Alten Testament so gibt es auch im Neuen Testament eine singuläre Verwendung des Verbs *eirēnopoieîn* (εἰρηνοποιεῖν). Im Schreiben an die Kolosser folgt nach Einleitung und Danksagung ein Loblied auf Christus, der als das Konzept der Schöpfung gepriesen wird (Kol 1,15–20; Zürcher Bibel 2007):

»Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,
 der Erstgeborene vor aller Schöpfung.
 Denn in ihm wurde alles geschaffen
 im Himmel und auf Erden,
 das Sichtbare und das Unsichtbare,
 ob Throne oder Herrschaften,
 ob Mächte oder Gewalten;
 alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
 Und er ist vor allem,
 und alles hat in ihm seinen Bestand.
 Er ist das Haupt des Leibes, der Kirche.

Er ist der Ursprung,
 der Erstgeborene aus den Toten,
 damit er in allem der Erste sei.
 Denn es gefiel Gott, seine ganze Fülle in ihm wohnen zu lassen
 und durch ihn das All zu versöhnen auf ihn hin,
 indem er Frieden schuf [εἰρηνοποίησας] durch ihn,
 durch das Blut seines Kreuzes,
 für alle Wesen, ob auf Erden oder im Himmel.«

In eigenwilliger Weise wird die Preisung des Christus verbunden mit dem Gedanken der Schöpfung: Der Erstgeborene vor aller Schöpfung ist die Wirklichkeit, in der alles geschaffen worden ist (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα). Er ist die Wirklichkeit, durch die alles geschaffen ist und auf die hin alles geschaffen ist (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται). Wie die erste Strophe das Konzept der Schöpfung mit dem präexistenten Christus verbindet, so spricht die zweite vom auferstan-

⁴⁵ Die Lesart *εἰρήνην ποιησόμενοι* wird von den meisten Handschriften überliefert (P F A M W E Lat Exc) mit Ausnahme des Codex Leidensis F 13 (L). B. Niese (III, 1892) folgte letzterem und exportiert das Syntagma in den Apparat. R. Marcus & A. Wikgren (LCL 410, 1963) setzen das Syntagma wieder in den Text und übersetzen: »the envoys of the Jews, who had come to make peace with them«.

denen Christus und der Allversöhnung durch ihn und auf ihn hin (δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν).⁴⁶ In diesem Zusammenhang ist nach der aktuellen Bedeutung des Verbs zu fragen. Wohl ist Christus als Friedensstifter vorgestellt, aber er ist nicht das Subjekt, welches das partizipiale Prädikat regiert. »Denn es gefiel der ganzen Fülle [Gottes], in ihm zu wohnen ...« (ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι).⁴⁷ Dieser Satz regiert die folgende Periode. Nun wäre in Anlehnung an Röm 5,1–10 durchaus denkbar, dass Gott mit uns, »als wir noch Feinde waren«, Frieden geschlossen hat. Auch die Kolosser waren einst Feinde – wie der Verfasser aber erst im folgenden Abschnitt thematisiert (Kol 1,21). Im Rahmen des Preisliedes bleibt die ganze Schöpfung im Blick: »alles zu versöhnen« oder gar »das Universum zu versöhnen« (ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα). Der Frieden gilt nicht nur den Menschen, sondern allem, was es gibt, »sei es auf Erden, sei es im Himmel«. In diesem allumfassenden Sinn können wir wie schon im Alten Testament auch hier verstehen, dass Gott es ist, der Frieden schafft. Das Neue der Schöpfung liegt darin, dass er durch Christus Frieden geschaffen hat.

Nun gibt es eine Stelle im Schreiben an die Epheser, in der Christus nicht nur als Friedensstifter vorgestellt ist. Vielmehr wird seine Vermittlung zwischen »Heiden« und Juden als Friedensstiftung verbalisiert (Eph 2,14–16; Zürcher Bibel 2007):

»Denn er ist unser Friede [αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν], er hat aus den beiden [sc. Heiden und Juden] eins gemacht und die Wand der Feindschaft, die uns trennte, niedergedrückt durch sein Leben und Sterben. Das Gesetz mit seinen Geboten und Bestimmungen hat er aufgehoben, um die beiden in seiner Person zu einem einzigen, neuen Menschen zu erschaffen, Frieden zu stiften [ποιῶν εἰρήνην] und die beiden durch das Kreuz in einem Leib mit Gott zu versöhnen; zerstört hat er die Feindschaft durch seine eigene Person.«

Wie in Kol 1,20 stehen Frieden und Versöhnung nebeneinander. Allerdings beziehen sie sich zunächst nicht vertikal auf das Verhältnis der Menschen zu Gott, sondern horizontal auf das zwischen Juden und Heiden.⁴⁸ Die Bedeutung des Kreuzestodes wird nicht allein in der Versöhnung mit Gott, sondern in der Friedensstiftung zwischen Menschen in Bezug auf Gott gedeutet.

Schließlich ist auf eine Passage aus dem Sendschreiben des Jakobus einzugehen, das in seiner Adressierung an judenchristliche Gemeinden dem Milieu des Matthäusevangeliums verwandt ist (Jak 3,13–18; Zürcher Bibel 2007):

»Wer ist weise und verständig unter euch? Er zeige durch seinen guten Lebenswandel seine Werke, in weiser Bescheidenheit. Wenn aber heftige Eifersucht und Rechthaberei eure Herzen beherrschen, dann lasst das Prahlen und verleumdet dadurch nicht die Wahr-

⁴⁶ Vgl. U. Luz, Der Brief an die Kolosser (NTD 8/1), 1998, 199–206.

⁴⁷ Vgl. Kol 2,9: »Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς).

⁴⁸ In Anlehnung an U. Luz, Der Brief an die Epheser (NTD 8/1), 1998, 140.

heit! Das ist nicht die Weisheit, die von oben kommt, sondern eine irdische, menschliche, dämonische. Denn wo Eifersucht und Rechthaberei herrschen, das ist nichts als Unordnung und fauler Zauber. Die Weisheit aber, die von oben kommt, ist zuerst einmal lauter, dann aber auch friedfertig, freundlich, wohltuend, voller Barmherzigkeit und voll guter Früchte, unparteiisch, fern jeder Verstellung. Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird in Frieden gesät – für alle, die Frieden stiften [τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην].«

Die Passage gehört in einen größeren Zusammenhang, der sich als Schelte verstehen lässt.⁴⁹ Kritisiert wird eine ›Weisheit‹, die gar keine ist: Sie sei irdisch, leibseelisch, von dämonischer Art (ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαμονιώδης). Das Denken und Wollen der Adressaten sei bestimmt von bitterer Eifersucht und eigennützigem Parteigeist (ζῆλος πικρὸς καὶ ἐριθεία). Daraus folgten Unruhen und alle möglichen üblen Sachen (ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα). Dagegen stellt der Verfasser die echte Weisheit, die von oben herabkommt (ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη): Sie ist rein im sakralen und im moralischen Sinn, sie ist mit Frieden verbunden, nachsichtig, nachgiebig, voll tätiger Zuwendung und guter Früchte, ohne Zwiespalt und ohne Heuchelei.⁵⁰ In welchem Sinn die Wirksamkeit der Weisheit mit Frieden verbunden ist (εἰρηνική), wird im letzten Satz ausgeführt: »Es wird eine Frucht der Gerechtigkeit in Frieden gesät τοῖς ποιούσιν εἰρήνην.«⁵¹ Der griechische Satz enthält eine Reihe philologischer Knacknüsse, die in unterschiedlicher Weise geöffnet werden.⁵² Ich versuche, in der gebotenen Kürze einige Fragen zu benennen und meine tastenden Deutungen zu erläutern.

1. Was tun die, welche sich für den Frieden einsetzen (οἱ ποιῶντες εἰρήνην)? Die Zürcher Bibel ist mit ihrer Übersetzung in bester Gesellschaft: »die Frieden stiften« entspricht heute der allgemeinen Meinung.⁵³ Allerdings lässt beim griechischen Verb die aktive Form keinen Aufschluss zu. Wie erwähnt besteht im biblischen Griechisch eine Tendenz, anstelle des Mediums bei *ποιεῖν* das Aktiv zu gebrauchen.⁵⁴ Eine differenzierte Bedeutung lässt sich allein aus dem Zusammenhang erschließen. Hier ist die Rede von bitterer Eifersucht und eigennützigem Parteigeist, welche die Herzen der Adressaten beherrschen. Manche

⁴⁹ CH. BURCHARD, Der Jakobusbrief (HNT 15/1), 2000, 152–165. Weitere philologische Anregungen verdanke ich M. Konradts Vorlesung über den Jakobusbrief an der Universität Zürich im Sommersemester 2005.

⁵⁰ Jak 3,17: ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἀγνή ἐστίν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπεικὴς, εὐπειθής, μεστή ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος.

⁵¹ Jak 3,18: καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιούσιν εἰρήνην.

⁵² Vgl. etwa M. DIBELIUS, Der Brief an Jakobus (KEK 15), 1921/84, 249–258; F. MUSSNER, Der Jakobusbrief (HThK 13,1), 1975/87, 168–175; H. FRANKEMÖLLE, Der Brief des Jakobus. Kapitel 2–5 (ÖTBK 17/2), 1994, 521–561; W. POPKES, Der Brief des Jakobus (ThHK 14), 2001, 244–258.

⁵³ Lutherbibel seit 1975; Einheitsübersetzung 1979 sowie die in Anm. 49 und 52 Genannten (mit Ausnahme von DIBELIUS [s. Anm. 52], 258: »für friedliche Leute«).

⁵⁴ Vgl. Blass-Debrunner-Rehkopf (s. Anm. 35).

Ausleger denken auch an Streitsucht.⁵⁵ Wie sollten in diesem Zusammenhang die Angesprochenen als Unbeteiligte Frieden stiften zwischen anderen? Im Unterschied zu den hellenischen Beispielen ist indessen nicht ein Krieg zwischen Staaten im Blick, sondern ein Streit der Parteiungen *in* einem Gemeinwesen. Wer eine andere Partei als Feindbild beschwört und mit unlauteren Mitteln dafür kämpft, an die Macht zu kommen oder an der Macht zu bleiben, der wäre weise beraten, der Feindschaft zu entsagen und Frieden zu schließen.⁵⁶

2. Wie lässt sich die Funktion des Dativs verstehen (τοῖς ποιούσιν εἰρήνην)? Es ist möglich, hierin die Urheberschaft des Säens zu sehen (*dativus auctoris*): Eine Frucht wird »gesät von denen, welche Frieden üben«. ⁵⁷ Dies scheint Mitte des 19. Jahrhunderts die allgemeine Meinung gewesen zu sein. Es ist auch möglich, hierin die Zuwendung des Säens zu sehen (*dativus commodi*): Eine Frucht wird »gesät (ausgestreut, näml. von Gott) für die, welche Frieden üben«. ⁵⁸ Diese Auffassung wird inzwischen in deutschen Auslegungen mehrheitlich geteilt. ⁵⁹ Es gibt grammatische Beobachtungen, welche diese Deutung stützen. ⁶⁰

3. Die entscheidende Frage ist: Wie lässt sich diese Zuwendung im Zusammenhang verstehen? »Es wird eine Frucht der Gerechtigkeit in Frieden gesät für die, welche Frieden schließen.« Ich setze exemplarisch zwei Deutungen in Opposition. Matthias Konradt fasst den Satz ähnlich wie die matthäische Seligpreisung als Zusage für die Endzeit und sieht in der Frucht den »Ertrag« im letzten Gericht: »Gott sät den Friedensstiftern die in himmlischem Frieden bestehende

⁵⁵ BURCHARD (s. Anm. 49), 158: »Das Wort [ἐπιθεία] bleibt hier mehrdeutig; ich über- setze ›Eigennutz‹, aber ›Streitsucht‹ (in falscher Ableitung von ἔρις), ›Geltungsdrang‹ [...] bleiben möglich.« DIBELIUS (s. Anm. 52), 254: »Streitsucht ist letztlich die Wurzel alles Übels.« Lutherbibel 1975; FRANKEMÖLLE (s. Anm. 52), 521.

⁵⁶ In diesem Sinn muss ich meinen früheren Hinweis zu Jak 3,18 zurücknehmen: RÜEGGER (s. Anm. 1), 131, Anm. 20.

⁵⁷ W. M. L. DE WETTE, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament, Bd. III/1. Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus (1847). Dritte Ausgabe bearbeitet von B. BRÜCKNER, 1865, 248f: »τοῖς ποιούσιν muss mit *Mor. Schnckeb. Wiesing. Huth. Lange* als Dat. act. genommen werden; ein Anderer als sie selbst kann die Frucht, d. i. die Werke d. G. nicht säen.«

⁵⁸ So BRÜCKNER (aaO 250), der in seiner Bearbeitung des Handbuchs aus inhaltlichen Gründen gegen de Wette und andere argumentiert.

⁵⁹ DIBELIUS (s. Anm. 52), 258: »Der Dativ ist also, wie heute die meisten annehmen, ein *Dativus commodi*: für friedliche Leute.« Anders MUSSNER (s. Anm. 52), 175, in Anlehnung an E. KAMLAH, Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament (WUNT 7), 1964, 181, Anm. 5: »Trotz DIBELIUS und der von ihm zitierten meisten Heutigen bin ich mit DE WETTE sicher, dass wir es bei τοῖς ποιούσιν mit einem *Dativus auctoris* zu tun haben.«

⁶⁰ Zum Dativ s. Blass-Debrunner-Rehkopf, §§188₁, 191. Um beim Passiv die Auctorschaft deutlich zu machen, benutzt Jak 1,14 die präpositionale Wendung: ἕκαστος δὲ περάζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας.

Frucht der Gerechtigkeit (vgl. Mt 5,9).⁶¹ Allerdings lässt die präsentische Formulierung näherliegend an die Gegenwart denken.⁶² Wäre es möglich, in diesem Satz die Ausführung zu verstehen, wie die Weisheit, die von oben herabkommt, mit Frieden verbunden ist (εἰρηυική)? Es würde bedeuten, dass die Menschen, die Frieden machen, die Frucht der Gerechtigkeit nur vermehren können aufgrund des Umstandes, dass mit der Weisheit von oben der Frieden in die Welt kommt. Die Zuwendung in diesem Sinn wäre nicht endzeitlicher Ertrag, sondern gegenwärtige »Zuhandenheit«.⁶³ »Es wird eine Frucht der Gerechtigkeit in Frieden gesät zuhänden derer, die Frieden machen.« Frieden zu schließen würde dazu führen, dass sich eine Frucht der Weisheit in der Welt vermehrt.

Resümee

Die Verwendung des Wortes *eirēnopoios* habe ich bis zum Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. untersucht, soweit sie uns dokumentiert ist. Dies ist keine Begriffsgeschichte aus zwei Gründen. Zum einen lassen sich die Bedeutungen des Wortes nicht in einen Begriff fassen. Es sind verschiedene Gebrauchsweisen zu beobachten, die sich vorab nach ihrem anthropologischen und theologischen Zusammenhang unterscheiden. Zum andern kann in Anbetracht der wenigen Zeugnisse nicht von einer Geschichte die Rede sein. Zwischen dem ersten und dem zweiten Beleg sind rund fünfhundert Jahre vergangen. Meine Studie ist eine vorläufige Orientierung an exemplarischen Verwendungen im herkömmlichen Wortgebrauch. Da das Nomen in der griechischen Bibel nur einmal vorkommt, habe ich hier und in der jüdischen Literatur auch einige verwandte Beispiele mit verbalen Syntagmen und Komposita angeschaut. In Aufnahme der einleitenden Fragestellung lässt sich dreierlei beobachten.

1. Nie werden die Wörter in Bezug auf eine persönliche Eigenschaft oder Haltung im Sinne der Friedlichkeit verwendet. Immer ist eine Handlung, eine Tätigkeit, eine Aktivität für den Frieden im Blick, sei es im Rahmen eines Auftrags oder sei es aus persönlichem Engagement.

⁶¹ M. KONRADT, Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption (StUNT 22), 1998, 290 mit Anm. 29: »In der Gegenwart sät Gott für die friedentiftenden Gerechten ein; am Ende werden diese die Frucht, den himmlischen Frieden, empfangen.«

⁶² Dagegen wird die Zusage eines Makarismus wie bei Matthäus auch in Jak 1,12 futurisch formuliert (λήμψεται).

⁶³ In Anlehnung an M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, (1927) ¹⁸2001, 68f: »Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. [...] Die Seinsart von *Zeug*, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*.«

2. In der griechischen Bibel und bei Philo findet sich eine spezifische Verwendung in Aussagen, die sich auf Gott oder auf Christus beziehen. a) Hier ist verbal vor allem von der schöpferischen Tätigkeit Gottes die Rede, der den Menschen in einem allumfassenden Sinn Frieden schafft (Tob 7,11 S; 2Makk 1,4; 3Makk 2,20; LXX Jes 45,7; LXX Jer 40,6.9; Kol 1,20; adjektivisch wohl auch in Philo. spec. II,192). b) Ein Akt der Friedensstiftung im theologischen Sinn kommt bei Philo ins Spiel, der Gott mit dem Attribut *eirēnopoios* beschreibt (spec. II,192; vgl. Corn. 16,44). Im Neuen Testament wird Christus verbal vorgestellt als der, der Frieden stiftet, explizit in Eph 2,16, implizit schon in Kol 1,20. Es ist möglich, dass diese Aussagen leitend waren, um Mt 5,9 nach dem Vorbild des Frieden stiftenden Christus als Seligpreisung der Friedensstifter zu verstehen.⁶⁴

3. Anders ist von Menschen die Rede. Das Nomen wird hier ausschließlichs im Plural verwendet.⁶⁵ Inhaltlich ist dabei von solchen die Rede, die in einen Krieg involviert sind. Bei den verbalen Verbindungen geht es meist um einen Krieg, gelegentlich um einen sozialen oder einen zwischenmenschlichen Konflikt. Die Betreffenden setzen sich etwa dafür ein, einen drohenden Krieg oder die Eskalation eines Konfliktes zu verhindern und Frieden zu erhalten (Plut. Nik. 11,3; vgl. LXX Jos 9,15; LXX Spr 10,10). Öfter setzen sie sich dafür ein, einen Krieg oder einen Konflikt zu beenden und Frieden zu schließen (Xen. hell. 6,3,4; Plut. qu. R. 279b; vgl. 1Makk 6,49 SR; 6,58; 11,50–51; Ios. ant. 15,124; Jak 3,18). Vor diesem Hintergrund ist im Zusammenhang der Bergpredigt zu fragen, wer in Mt 5,9 glücklich gepriesen wird.

Summary

The noun *eirēnopoios* (εἰρηνοποιός) is found in the New Testament only in Matt. 5:9. The aim of this lexical study is to examine the use of this word in the Greek literature of the preceding period. As will be shown, a fundamental difference in meaning emerges depending on whether the word refers to God or to men.

Schlagworte: Hermeneutik; Bibelauslegung; Neues Testament; Wortbedeutung; Griechische Literatur; Frieden machen

Dr. phil. Hans-Ulrich Rügger
Research Associate
an der Theologischen Fakultät
der Universität Zürich

⁶⁴ Exemplarisch Chrys. in ep. Col. 3,4 (PG 62, 322, 40–45, s. Rügger [Anm. 1], 138f); LUTHER zu Mt 5,9 (s. Anm. 3).

⁶⁵ Erst Ende des 2. Jahrhunderts wird das Nomen singularisch auf einen Kaiser bezogen (Cass. Dio 72,15,5).