

Paulus im ‘Zwischenzustand’: Phil 1.23 und die Ambivalenz des Sterbens als Provokation

STEFAN SCHREIBER

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg, Germany

Das von Paulus in Phil 1.23 angesprochene ‘mit Christus Sein’ beschreibt eine *unmittelbar postmortale*, jenseitige Christusgemeinschaft, die im Vergleich mit sonstigen Aussagen des Paulus zur Totenerweckung erst bei der endzeitlichen Parusie Christi auffällig wird. Daraus ergibt sich die Frage, auf welchem religionsgeschichtlichen Hintergrund Paulus bzw. seine Leserinnen und Leser diese Vorstellung erfassen konnten. Die hellenistische Literatur bietet dabei lediglich *Sprachparallelen* (abwägender Vergleich von Leben und Tod) sowie gewisse formale (Synkrisis) und inhaltliche (Suizid-Diskussion der Antike) Analogien; es bleiben weite Differenzen bestehen. Ertragreicher erweist sich die Suche in Texten des Frühjudentums, deren Aussagen sich in drei Theorien bündeln lassen: Das Vorbild der Märtyrer bzw. der ‘Gerechten’ als sogleich mit dem Tod zu Gott erhobenen Gruppen wird verschiedentlich in der Forschung vertreten, eine Orientierung an den Vätern Israels wird als Alternative dazu im vorliegenden Aufsatz neu entwickelt, so dass die Denkmöglichkeit der paulinischen Aussage plausibel gemacht werden kann. Dies mündet in eine pragmatische Analyse der spezifischen Aussagegestalt von Phil 1.18b–26, die den Text hinsichtlich einer potentiellen und intendierten Wirkung auf die Adressatinnen und Adressaten deutet.

Paulus befindet sich in Gefangenschaft, wahrscheinlich in Ephesus im Jahr 54/55 n.Chr.¹ Er erhält Nachrichten aus Philippi, die ihn mit Besorgnis erfüllen:²

1 So I. Broer, *Einleitung in das Neue Testament 2* (NEB.Erg 2/2; Würzburg: Echter, 2001) 386–91; vgl. U. B. Müller, ‘Der Brief aus Ephesus: Zeitliche Plazierung und theologische Einordnung des Philipperbriefes im Rahmen der Paulusbriefe’, in *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (FS J. Becker; BZNW 100; Berlin/New York: W. de Gruyter, 1999) 155–71; J. Gnllka, *Der Philipperbrief* (HThK 10/3; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1987) 18–24. Anders votiert U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002) 153–6 für Rom und das Jahr 60. Vgl. M. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (BNTC; London: Black, 1997) 25–32 (nach 60). Eine Gefangenschaft in Ephesus lässt sich nur erschließen aus 1 Kor 15.32; (16.9); 2 Kor 1.8–9; 11.23; Röm 16.7.

2 Zur Situation in Philippi vgl. Broer, *Einleitung*, 384–5; Schnelle, *Einleitung*, 156–7. Eine deutlich erkennbare Spaltung in zwei sich anfeindende (und gerade angesichts der Gefangenschaft Pauli scheidende) Gruppen will D. Peterlin, *Paul’s Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* (NovTSupp 79; Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1995)

Innerhalb der Gemeinde treten Spannungen, Uneinigkeiten und Zwietracht auf, z.B. zwischen den beiden Frauen Euodia und Syntyche, die wichtige Funktionen der Organisation und Leitung innehaben (4.2–3; vgl. 1.27; 2.1–4). Dazu kommen die Gemeinde als ganze betreffende Bedrängnisse von außen wie soziale Diskriminierung (1.29–30), was ökonomische Schwierigkeiten mit sich bringt. Aber auch identitätsgefährdende ‘Widersacher’ scheinen in die Gemeinde einzudringen und zur Bedrohung zu werden (1.27–30; 2.21) – möglicherweise wollen diese das Evangelium dadurch einschränken, dass sie Elemente des jüdischen Gesetzes verbindlich zu machen versuchen (vgl. 3.1–2, den jüdischen Hintergrund; 3.3 die Rede von der ‘Beschneidung’; dazu 3.12–16, enthusiastische Züge).³ Die Haftbedingungen sind offenbar so, dass Paulus einen Brief verfassen kann;⁴ und darin kommt er in 1.18b–26 auch auf sich und sein Geschick zu sprechen.

1. Der Text

Eine Annäherung an die Aussage kann über die Struktur des Textes⁵ geschehen. Diese lässt sich in einem Schema verdeutlichen:

rekonstruieren; die vagen Angaben im Philipperbrief lassen jedoch vieles hypothetisch erscheinen; der Text 1.18b–26 jedenfalls kann kaum dahingehend ausgewertet werden. Mehr Textplausibilität besitzt der Vorschlag von P. Oakes, *Philippians. From People to Letter* (SNTSMS 110; Cambridge: Cambridge University, 2001), die problematische Situation vieler Gemeindeglieder im ‘Leiden’ v.a. an den ökonomischen Verhältnissen zu sehen.

3 Zu den Gegnern als Judaisten bzw. judenchristlichen Missionaren Broer, *Einleitung*, 384–6; Schnelle, *Einleitung*, 163–4; ferner U.B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11/1; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993) 186–91 (die 2. Aufl. 2002 blieb mir bis zur Abgabe des Aufsatzes unzugänglich).

4 Trotz potentiell drohender Todesgefahr (Phil 1.20–1; 2.17).

5 Das ‘Wissen’ von VV. 19–20 wird in 25–6 aufgegriffen und auf das ‘Bleiben’ hin gelenkt. Es empfiehlt sich, den Text 1.18b–26 als Einheit zu lesen, die sich dem Thema ‘Die Zukunft des Paulus in Christus’ widmet; danach (mit V. 27) beginnt ein Abschnitt mit Mahnung und Warnung. Diese Abgrenzung auch bei Müller, *Phil*, 56; L. G. Bloomquist, *The Function of Suffering in Philippians* (JSNTS 78; Sheffield: JSOT, 1993) 152; C. S. Wansink, *Chained in Christ: The Experience and Rhetoric of Paul's Imprisonments* (JSNTS 130; Sheffield: JSOT, 1996) 96. Anders grenzen z.B. ab 1.21–6: P. Hoffmann, *Die Toten in Christus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (NTA 2; Münster: Aschendorff, 1978) 286; N. Walter, *Der Brief an die Philipper*, in Ders. u.a., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 9–102: 42; S. Vollenweider, ‘Die Waagschalen von Leben und Tod. Phil 1,21–26 vor dem Hintergrund der antiken Rhetorik’, in Ders., *Horizonte neutestamentlicher Christologie: Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT 144; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 2002) 237–61 (zuerst ZNW 85 [1994] 93–115): 237 Anm. 1; 1.21–4: Gnlika, *Phil*, 69.

18b–20	Wissen um Rettung in Christus – in Leben oder Tod	
21–24	Abwägen von Gleichwertigem	
21a	Prämisse: Leben = Christus	
21b	Sterben – Gewinn	A
22ab	Leben – Frucht	B
22c	Unentschiedenheit	C
23a	Unentschiedenheit	C'
23bc	Sterben – besser	A'
24	Leben – nötiger	B'
25–26	Wissen um Bleiben (im Leben) zum Dienst an der Gemeinde	

In 1.18b–20 erwartet Paulus – als in Christus gründende Hoffnung – seine Rettung (σωτηρία). Da diese alternativ durch Leben *und* durch⁶ Tod geschehen kann, meint Rettung hier nicht streng situationsbezogen die Befreiung aus der Gefangenschaft, sondern bezieht sich auf die bereits (als Hoffnung) wirksame, endgültige Rettung mit endgerichtlicher Valenz.⁷

In 1.21–24 erklärt Paulus diesen Gedanken (γάρι), indem er abwägt zwischen Leben und Tod. Dazu setzt er aus persönlicher Überzeugung (‘für mich’) die Prämisse: ‘Mir nämlich (ist) das Leben Christus’ (V. 21a).⁸ Wie die anschließende Phrase mit folgerndem καί zeigt, ist dies ganz umfassend gemeint.⁹ Der hier mit

6 Die Deutung als ‘aktive Lebenshingabe’, die Müller, *Phil*, 58 (mit W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus* [Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1984] 149: διὰ mit Gen. sei synonym zu instrumentalem ἐν und betone das aktive Moment) vorschlägt, ist zumindest missverständlich: Paulus *unterliegt* dem Prozessentscheid und *betreibt nicht* seinen Tod (vgl. V. 25). Eher gemeint ist eine Christus-Verherrlichung auf die Art und Weise des Todes als letzter Konsequenz, der Paulus nicht ausweicht. (Die Inkonsistenz von Müllers Deutung tritt zutage, wenn er weiter unten [66] als spezifische Situation des Paulus die ‘Möglichkeit des gewaltsamen Todes’ konstatiert.) Noch weiter geht A. J. Droge, ‘Mori lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide’, *NT* 30 (1988) 263–86, wenn er angesichts antiker Vorbilder (Sokrates) und philosophischer Diskussionen Suizidgedanken des Paulus erwägt; vgl. P. A. Holloway, *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy* (MSSNTS 112; Cambridge: Cambridge University, 2001) 114–15; J. L. Jaquette, ‘A Not-so-noble Death: Figured Speech, Friendship and Suicide in Phil 1.21–26’, *Neotest.* 28 (1994) 177–92. Wesentlich vorsichtiger spricht Wansink, *Chained*, 120–1 von ‘passive voluntary death’. Bereits E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1964 [= ⁹1953]) 63 sprach von ‘Märtyrersehnsucht’, schränkt dies aber sofort hinsichtlich des Dienstes an der Gemeinde ein (63–4).

7 Vgl. Röm 10.9–13; Rettung bezieht sich auf das Verhältnis Mensch – Gott und impliziert Gültigkeit über den Tod hinaus; dazu Gnilka, *Phil*, 66; Wansink, *Chained*, 112–14.

8 Zur paulinischen Semantik der Christus-Bezeichnung vgl. S. Schreiber, *Gesalbter und König: Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZBW 105; Berlin/New York: W. de Gruyter, 2000) 405–20.

9 Das betont vorangestellte ἐμοὶ γὰρ schließt die beiden Satzteile eng zusammen, so dass sie keine Antithese darstellen. Dass ‘Leben’ in V. 21a mehr bedeutet als das irdische Leben, wird

substantiviertem Infinitiv (τὸ ζῆν) formulierte Begriff 'Leben' erscheint so oszillierend, semantisch erweitert auf ein unbegrenztes Leben im Vollsinn, also konkret ohne die Grenze des Todes: ein Leben als Christusgemeinschaft ohne Einschränkung – Christus umfasst auch den Tod. Nur so kann das Sterben 'Gewinn' sein (V. 21b). Der Blick wendet sich aber jetzt zum 'Leben im Fleisch', das Pauli Missionswerk beinhaltet, so dass eine Wahl¹⁰ schwerfällt (V. 22). Bei dieser Unentschiedenheit verharret Paulus, dann rollt er die Alternativen neuerdings auf: 'Ich werde (ein-)genommen¹¹ aber von den beiden (Möglichkeiten), das Verlangen habend nach dem Aufbrechen (ἀναλύσαι) und mit Christus zu sein (σὺν Χριστῷ εἶναι [denn] (das ist) um vieles mehr, besser' (V. 23). Und: 'Das Verbleiben aber im Fleisch (ist) notwendiger wegen euch' (V. 24). Die dabei entstehende Struktur der Textelemente in VV. 21b–24 A B C C' A' B' entspricht keinem geläufigen Schema (wie Chiasmus, etc.)¹² und signalisiert auf diese Weise formal die Unabwägbarkeit, die letztlich in die Aporie führt.

Die Lösung des Dilemmas bringt erst in 1.25–6 die Perspektive auf die *anderen*

zudem durch das kontrastierende δέ zu Beginn von V. 22 ersichtlich, wo die Perspektive nun auf das 'Leben im Fleisch' gerichtet wird. Die rein formale Beobachtung von Vollenweider, 'Waagschalen', 243, in V. 21 liege die Exposition innerhalb der rhetorischen Gattung einer Synkrisis vor (238–47), die die abzuwägenden Größen nennt, genügt kaum für die Folgerung, in V. 21a handelt es sich 'spezifisch um das irdische, dem Tod entgegengesetzte Leben'. Abgesehen von der Frage, ob Paulus bei der Abfassung der Zeilen überhaupt an eine 'Synkrisis' dachte (die Sachaussage genügt hier an sich völlig zur Erklärung der Form), darf die spezifische Semantik nicht vernachlässigt werden, die durch das auffällige Prädikatsnomen 'Christus' zum Subjekt 'Leben' entsteht und gerade in dieser Kürze eine Öffnung des Begriffs 'Leben' insinuiert.

- 10 Das Futur αἰρήσομαι lässt sich im Sinne eines Deliberativs wiedergeben ('was ich wählen soll'); vgl. Gnlika, *Phil*, 72; Müller, *Phil*, 61. Wansink, *Chained*, 97–102 betont die aktive Konnotation des Verbs αἰρέομαι als 'wählen' (to choose) zwischen echten Möglichkeiten.
- 11 W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (hg. von K. Aland und B. Aland; Berlin/New York: W. de Gruyter, 1988) 1573–4 schlägt die Bedeutung 'bedrängen' ('von schlimmen Zuständen') vor. Auch Hoffmann, *Toten*, 288 deutet auf den 'Widerstreit', dem Paulus ausgesetzt sei. Vgl. Müller, *Phil*, 61. Das erscheint mir im Kontext zu negativ. Die Bandbreite möglicher Bedeutungen des Verbs συνέχω mahnt hier zur Vorsicht; es ist an eine mindestens neutrale, eher sogar positive Konnotation zu denken, wofür auch der einzige weitere paulinische Gebrauch des Verbs in 2 Kor 5.14 ('die Liebe Christi drängt uns') spricht; sachgemäß deutet A. Kretzer, 'συνέχω', in *EWNT* 3 (1992) 732 in umfassendem Sinne als *Hingezogensein* zu beiden Alternativen. Vgl. noch MNT ('Zusammengedrängt aber werde ich'); Lutherrevision ('es setzt mir beides hart zu'); adäquat ist EÜ ('Es zieht mich nach beiden Seiten').
- 12 Weder die chiasmatische Gliederung von Hoffmann, *Toten*, 294, noch die parallele von Gnlika, *Phil*, 70 treffen die Sache. Auch der Chiasmus von G. D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995) 145 Anm. 31 wirkt künstlich.

und *deren* Bedürfnisse.¹³ Nicht das 'Logische' oder am meisten Erstrebenswerte für *Paulus selbst* bestimmt die Entscheidung, sondern der Blick auf die *anderen* (so auch 2.4, 6–11), zu deren 'Förderung und Freude des Glaubens' Paulus beitragen will.

Wie aber hat man sich die Christus-Gemeinschaft in 1.23 vorzustellen? Das Verb ἀναλῦσαι bedeutet intransitiv 'aufbrechen', 'scheiden' als Euphemismus für 'sterben', wie die Profangrazität belegt.¹⁴ Paulus bricht also zu einem 'neuen Leben' auf, das er knapp umschreibt (explikatives καί)¹⁵ als 'mit Christus sein' (vgl. schon grundlegend V. 21). Demnach handelt es sich um eine jenseitige Christusgemeinschaft, die allein den Tod erstrebenswert macht, nicht etwa – wie in der Antike häufig¹⁶ – die Nöte des Lebens; als deren Ort ist im zeitgeschichtlichen Kontext des üblichen Weltbildes der Himmel zu verstehen. Diese bildet im innertextlichen Zusammenhang eine direkte Alternative zum Bleiben, so dass die 'Auferstehung' (als bewusste¹⁷ Existenz mit Christus) *unmittelbar* nach dem Tod erwartet wird!¹⁸ Das ist auffällig, wenn man an Phil 3.20–1 denkt, wo Paulus das Parusiegeschehen umreißt: Kommen Jesu Christi vom Himmel, Verwandlung des irdischen Leibes zu einem Leib der Herrlichkeit (Christus gleichgestaltet), Herrschaftsantritt Christi über das All ('alles'); damit ist zweifellos der Anbruch der *Endzeit* gemeint. In 1.23 handelt es sich also offenbar um einen 'Zwischenzustand'!

Dieser 'Zwischenzustand'¹⁹ muss primär chronologisch verstanden werden als

13 V. 24 führt zur Lösung und wird daher am Ende genannt, so dass kein Chiasmus entsteht. Das 'Wissen' in V. 25 betrifft dann in erster Linie das situativ Notwendige, das das 'Bleiben' erfordert.

14 Bauer, *Wörterbuch*, 113.

15 Mit Hoffmann, *Toten*, 289; Gnilka, *Phil*, 73; Müller, *Phil*, 63. Gegen Schenk, *Phil*, 155.

16 Beispiele bei Müller, *Phil*, 60.

17 Dass das Sein-mit-Christus 'in full consciousness' stattfindet, betont Fee, *Phil*, 148–9. An einen 'Todesschlaf' ist daher kaum zu denken. Vorsichtig gegenüber der Anwendung dieser (inschriftlich bezeugten) Vorstellung auch J. S. Park, *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions: With Special Reference to Pauline Literature* (WUNT 2/121; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 2000) 185–6.

18 Dazu auch Müller, *Phil*, 63. Wenn man hingegen wie Schenk, *Phil*, 154–8 in Phil 1.23 die mit καί eingeleitete syntaktische Einheit als 'konditionale Hypotaxe' (156) bestimmt, das εἰς als Richtungsbeschreibung deutet und so 'eine verkürzte Perspektive' (156) hinsichtlich der endgültigen Christus-Gemeinschaft erkennt, bei der die vorgängige Auferstehung unbeachtet ist, entledigt man sich zwar der Unausgeglichenheit gegenüber anderen paulinischen Aussagen, nimmt der Aussage aber zugleich ihre (pragmatische) Spitze. 'Mit Christus Sein' ist dann keine echte Alternative zum 'Bleiben', denn bei der Parusie erleben *alle* die direkte Christus-Gemeinschaft.

19 Manche Autoren betrachten den Begriff skeptisch, z.B. U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989) 46 Anm. 39; Hoffmann, *Toten*, 341–4 weist darauf hin, dass es Paulus weniger um einen 'Zustand' als um ein Bestimmtsein durch Christus geht.

zwischen den beiden Fixpunkten Tod des Individuums und Anbruch der Endzeit angesiedelt. Das entscheidende Endereignis folgt noch. Die Qualität des 'Zwischenzustands' formuliert Paulus knapp als mit-Christus-Sein.

2. Das Problem

Es ergibt sich aber jetzt ein Problem, wenn man die sonstigen Aussagen des Paulus zur Totenerweckung vergleicht.

(1) In 1 Thess begegnen semantisch ähnliche Zielformulierungen wie in Phil 1.23: 'wir werden mit dem Herrn sein' (σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, 4.17); 'wir werden zusammen mit ihm leben' (ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν, 5.10). Es handelt sich also um vergleichbare Vorstellungen der so bezeichneten Existenz. Aber: In 4.15–17 wird die (endzeitliche) Parusie Christi in Kürze erwartet, wobei die Auferstehung der Toten stattfindet; in 5.2 bezeichnet der 'Tag des Herrn' das zukünftige Ereignis der Endzeit – dann erst gilt für die an Christus Glaubenden die Aussage von V. 10. Die Auferweckung ereignet sich erst mit dem Anbruch der Endzeit, der aber in Kürze (entsprechend der Annahme, dass die meisten der Angeschriebenen dann noch leben, in 4.15) bevorsteht. Der Gedanke an einen etwaigen 'Zwischenzustand' ist nicht relevant.

(2) 1 Kor 15.23–4 zeichnet eine Ordnung (τάγμα) der Aufrichtung der Endzeit, aus der hervorgeht, dass die allgemeine Totenerweckung erst beim Kommen Christi geschieht. Auch 15.52 spricht von der *endzeitlichen* Totenerweckung, worauf u.a. die Motive aus der Apokalyptik weisen (unvermitteltes Eintreffen, Posaunenklang). Dabei steht die Gestalt der postmortalen Existenz im Vordergrund, die eine *Verwandlung* der noch Lebenden und der als 'Unverwesliche' Erweckten (eben durch den Akt der Erweckung) zu Beginn der Endzeit erfordert. Laut V. 51 sterben bis dahin nicht alle, das Ende steht also noch innerhalb der lebenden Generation bevor;²⁰ ein 'Zwischenzustand' findet kein Interesse.

(3) Die schwierige und entsprechend umstrittene Stelle 2 Kor 5.1–10²¹ artikuliert die Erwartung auf ein 'ewiges Haus in den Himmeln' (V. 1). Angesichts dessen erachtet es Paulus 'für besser, fern zu sein aus dem Leib und daheim zu sein beim Herrn' (V. 8), wobei eine zeitliche Bestimmung völlig offen bleibt. Der in V. 10 genannte Richterstuhl Christi deutet auf das Endgericht; die endzeitliche Totenerweckung scheint impliziert. Damit lässt sich die Stelle hinsichtlich eines 'Zwischenzustandes' nicht auswerten²² (wenn ein solcher auch nicht explizit aus-

²⁰ Vgl. 1 Kor 7.29, 'die Zeit ist kurz'.

²¹ Vgl. die Kommentare, zur Forschung bes. C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989) 101–5; ferner F. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986) 290–3.

²² Daher ist Phil 1.23 besser nicht von 2 Kor 5.8 her als Aufbrechen *aus dem Leib* zu deuten; so jedoch W. Radl, *Ankunft des Herrn: Zur Bedeutung und Funktion der Parusieaussagen bei Paulus* (BET 15; Frankfurt a.M.: P. Lang, 1981) 238–9.

geschlossen wird). Die in 5.2–4, 8 ausgedrückte Sehnsucht nach der vollendeten Existenz im Himmel klingt freilich ähnlich wie in Phil 1.23.

(4) In Phil 1.6, 10; 2.16 spricht Paulus vom ‘Tag Christi’, also dem endzeitlichen Gerichtstag, mit dem traditionell die Totenerweckung verbunden wurde. In 3.11 ist allgemein von der Auferstehung der Toten die Rede. Das ‘Bürgerrecht’ (πολίτευμα) in den Himmeln bedeutet eine berechtigte Hoffnung; vom Himmel erwartet Paulus die Wiederkunft Christi und die Verwandlung der Menschen (3.20). Die Kraft, mit der sich Christus alles untertan macht (3.21), weist auf die Verwirklichung der Endzeit. Wenn nach 4.5 der Herr ‘nahe’ ist, bleibt die Erwartung der Endzeit akut. Im Philipperbrief selbst ist also die Vorstellung der *endzeitlichen* Totenerweckung fast selbstverständlich vorausgesetzt.

(5) Röm 8.18–23 äußert die Hoffnung auf endzeitliche Vollendung der gesamten Schöpfung. In 10.7 wird der Aufenthalt der Toten in der Unterwelt (ἄβυσσος) beiläufig erwähnt und gleichsam als geläufiges kulturelles Gut vorausgesetzt.

(6) In 1 Thess 3.13; 5.23; Phil 4.5; Röm 13.11–12 stellt die nahe bevorstehende Parusie Christi das ‘Zielereignis’ dar, auf das hin Paulus ausblickt (und nicht etwa ein irgendwie gearteter ‘Zustand’ im Himmel).

Damit lässt sich ein Ergebnis formulieren. Das von Paulus immer wieder angeführte ‘Endzeit-Modell’ ist das der nahen Parusie Christi, bei der sich die Auferweckung der toten Christen und die Verwandlung zur Herrlichkeit ereignen. Phil 1.23 fällt insofern aus dem Rahmen, als Paulus für sich ein zur irdischen Welt zeitparalleles postmortales ‘Sein mit Christus’ (also im Jenseits) erhofft; selbst an anderen Stellen des Philipperbriefes bleibt das übliche Modell in Geltung. Der Befund eines sich durch nahezu alle Paulusbriefe durchhaltenden Modells und einer einzigen Ausnahme spricht nicht dafür, hier eine Entwicklung im paulinischen Denken zu vermuten.²³ Eher schon ist für Phil 1.23 an eine situationsspezifische Aussage zu denken, die durch die Gefangenschaft Pauli und die damit verbundenen geistig-seelischen Prozesse bedingt wäre:²⁴ Paul Hoffmann setzt voraus, dass Autor und Lesende nur am ‘Ausgang der momentanen Situation interessiert’ sind, also an der Ungewissheit der Gefangenschaft Pauli; den Apostel bedränge ‘der Zwiespalt zwischen Christus-Sehnsucht und Verkündigungsauftrag, welcher ihn in seiner unsicheren Lage während der Haft

23 So aber W. Wiefel, ‘Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus’, *TZ* 30 (1974) 65–81, bes. 79–81, der eine kontextbedingte Wandlung hin zum Individuellen, damit zur unmittelbaren Christus-Gemeinschaft nach dem Tod erkennt; und Schnelle, *Wandlungen*, 45–8 (Tendenz zur Individualisierung, auch zum Dualismus).

24 Müller, *Phil*, 63 erklärt die Divergenz mit der unterschiedlichen Situation von Gefangenschaft und drohendem Tod des Paulus: ‘In dieser persönlichen Situation will er die Gemeinde mit der Auskunft innerlich aufrichten, dass bei allem ... Christus verherrlicht wird ...’

befällt'.²⁵ Diese Annahme verdankt sich freilich einer Autor-orientierten Sicht, wie sie in der Exegese bis heute überwiegt. Geht man aber – auch im Zuge neuerer textpragmatischer und rezeptionsgeschichtlicher Einsichten – von der Aufnahme durch Lesende und Hörende, also einer Rezipienten-orientierten Sicht aus, relativiert sich der Einfluss von Gefangenschaft und Todesmöglichkeit²⁶ des Paulus zugunsten der *Wirkung* seiner Gedanken *auf die Adressaten*. Dann sollte man nicht nur fragen: 'Was wollte Paulus mit 1.23 sagen?', sondern auch: 'Wie konnten die Philipper das verstehen?' Damit ist methodisch die Suche nach religionsgeschichtlichen Parallelen aufgegeben, die zeitgenössische Denkmöglichkeiten offen legen; d.h. die Suche nach Texten, die 'Zwischenzustand' *und* endzeitliche Totenerweckung zusammen darstellen,²⁷ also eine Vereinbarkeit der beiden Vorstellungen dokumentieren. Das kulturelle Wissen bildet die Voraussetzung zum Verständnis. Dann genügen Anspielungen, um Assoziationen an Bekanntes wachzurufen.

Neuerdings entschärfen Gordon D. Fee und Markus Bockmuehl die Problematik unabhängig von diesem kulturellen Wissen mit einer Reflexion des Zeitbegriffs. Fee löst die Spannung, indem er die menschliche Kategorie 'Zeit' in der Ewigkeit relativiert sieht: 'At issue is the interplay between "time" and "eternity" involved in the implied period of "time" between death and resurrection'; doch 'from the perspective of eternity/infinity these may very well be collapsed into a single "moment"'.²⁸ Auch Bockmuehl sucht die Lösung im Zeitbegriff: Die Toten 'pass into a kind of time beyond time, where judgement and resurrection and full knowledge of the risen Christ are seen to be a present reality, even while they are still anticipated on earth'.²⁹ Ich sehe hier – obwohl die Lösung theologisch reizvoll und auch hinsichtlich einer Aktualisierungsmöglichkeit interessant ist – angesichts des religionsgeschichtlichen Umfeldes die große Gefahr eines Anachronismus. Die systematische Unausgeglichenheit der Modelle beruht dort nirgends auf einer Reflexion des Verhältnisses Zeit – Ewigkeit.

25 Hoffmann, *Toten*, 286. Lohmeyer, *Phil*, 62 sieht eine 'innere erregte Ungewißheit' des Paulus. Nach Gnilka, *Phil*, 69 eröffnet Paulus 'einen eindrucksvollen Einblick in die Apostelseele'. Vgl. Schenk, *Phil*, 158 ('Ausnahmesituation'); N. Walter, 'Leibliche Auferstehung? Zur Frage der Hellenisierung der Auferweckungshoffnung bei Paulus', in *Paulus, Apostel Jesu Christi* (FS G. Klein; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1998) 109–27: 119. Situationsfixiert verbleibt H. W. Tajra, *The Martyrdom of St. Paul: Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends* (WUNT 2/67; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1994) 68–70. Für Walter, *Phil*, 44 kann die akute Möglichkeit des Todes Veränderungen in den paulinischen Anschauungen von der Art des zukünftigen Seins unterstützt haben.

26 Daraus wird gerne eine besondere Beschäftigung Pauli mit dem *eigenen* Tod gefolgert.

27 Vgl. Gnilka, *Phil*, 88, der das 'Nebeneinander von Zukunfts- und Jenseitsaussage' als Ausgangspunkt nimmt. Auch Hoffmann, *Toten*, 313–14, 315–16. Das Eingehen in die himmlische Welt direkt mit dem Tod *ersetzt* also nicht die Parusie-Erwartung, wie Radl, *Ankunft*, 253 meint.

28 Fee, *Phil*, 149.

29 Bockmuehl, *Phil*, 93.

Ich stelle folgende Arbeitshypothese zur Begründung auf: Paulus überlässt es in Phil 1.23 den Rezipierenden, die Denkmöglichkeit eines unmittelbaren ‘Seins mit Christus’ nach dem Tod zu verifizieren. Damit will er einen Prozess der Selbstreflexion auslösen. Der Gang der Untersuchung ist damit vorgezeichnet: Dem religionsgeschichtlichen Aufweis der Denkmöglichkeiten folgt die pragmatische Betrachtung der Wirkung des Textes auf die Adressaten. Die religionsgeschichtliche Diskussion scheint in der Exegese weitgehend festgefahren, so dass die Frage in den neuesten Arbeiten wenig Beachtung findet.³⁰ Vielleicht vermag hier ein neuer Ansatz die Perspektive zu öffnen.

3. Die Denkmöglichkeit: Religionsgeschichte

3.1 Hellenismus

Immer wieder wird der Einfluss des griechisch-hellenistischen Denkens auf die paulinischen Formulierungen geltend gemacht.³¹ In der Tat bietet die antike Literatur eine Fülle von Sentenzen, in denen ein Vergleich von Leben und Tod zur Sprache kommt. Samuel Vollenweider hat umfangreiches Material zusammengestellt, in dem der Tod als ‘Gewinn’ (κέρδος), als ‘wünschenswerter’ (mit einer Form von αἰρέω), als ‘besser’ (μᾶλλον oder κρεῖττον) qualifiziert ist.³²

Einige Beispiele: Libanios, *Decl.* 14.34 (im Kontext des Schierlingstrunks als Thema des Rhetorikunterrichts): πάντως <γάρ> οἷς βαρὺ τὸ ζῆν κέρδος ὁ θάνατος.

Aischylos (?), TrGF III 466 (= *Stob.* 4.53.17): ζωῆς πονηρᾶς θάνατος αἰρετώτερος.

Isokrates, *Or.* 4.95 (Panegyricus): αἰρετώτερόν ἐστιν καλῶς ἀποθανεῖν ἢ ζῆν αἰσχροῶς.

Herodot, *Hist.* 1.31: ... ὡς ἄμεινον εἶη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν. In der frühjüdischen Rezeption der LXX Tob 3.6 (Cod. Sin.): διὸ λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν μᾶλλον ἢ ζῆν ... διὸ λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν μᾶλλον ἢ βλέπειν ἀνάγκην πολλήν ἐν τη ζωῆ μου. Sir 30.17: κρεῖσσων θάνατος ὑπὲρ ζωῆν πικράν. 1 Makk 3.59: κρεῖσσον ἡμᾶς ἀποθανεῖν ἐν τῷ πολέμῳ ἢ ἐπιδεῖν ἐπὶ τὰ κακὰ τοῦ ἔθνους ἡμῶν καὶ τῶν ἀγίων.

³⁰ Lediglich Vollenweider, ‘Waagschalen’ (erstmalig 1994), erörtert mögliche Hintergründe aus der griechisch-römischen Antike.

³¹ Einen engen Zusammenhang des paulinischen Denkens mit der hellenistischen Popularphilosophie bis hin zum Gedanken der Trennung von Seele und Leib im Tod vertritt J. Dupont, *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ: L’union avec le Christ suivant saint Paul* (Bruges: Éd. de l’Abbaye de Saint-André, 1952). Dem ist immer wieder widersprochen worden, z.B. von Hoffmann, *Toten*, 296–301. Eine Leib-Seele-Dualität setzt aber auch C. J. de Vogel, ‘Reflexions on Philipp. I 23–4’, *NT* 19 (1977) 262–74 voraus. Zurückhaltender als Dupont in seinem Anspruch ist Vollenweider, ‘Waagschalen’, der antike Redeformen als Hintergrund heranzieht.

³² Vollenweider, ‘Waagschalen’, 247–57 (zitierte Beispiele 248, 250, 252, 254–5). Vgl. Gnlika, *Phil*, 71, 73–4. Der verstärkte doppelte Komparativ in Phil 1.23 findet keine echte Parallele, auch nicht in Isokrates, *Archidamos* 89,2, da dort μᾶλλον nicht den ersten Komparativ verstärkt, sondern nachdrücklich aufnimmt; so Hoffmann, *Toten*, 298 Anm. 43. Ähnlich verhält es sich in der im Anschluss zitierten Sentenz bei Herodot, *Hist.* 1.31 (ἄμεινον ... μᾶλλον).

Es handelt sich offenbar um breit gestreute und daher weithin bekannte Topoi, die freilich auf einer ausgesprochen pessimistischen Sicht des Lebens basieren.

Rezeptionsgeschichtlich bedeutet dies: Vor diesem Hintergrund, den man ganz allgemein für die Rezipierenden in Philippi voraussetzen darf, hebt sich die paulinische Aussage in erster Linie ab, nämlich (1) in der positiven Beurteilung des Lebens, das gerade keine Abwertung erfährt (fruchtbares Wirken, V. 22; 'wegen euch', V. 24; Freude, V. 18b, 25), und (2) in der spezifischen Begründung des Vorzugs des Todes (personales, uneingeschränktes 'mit Christus Sein', V. 23). Die in den Sentenzen artikulierten griechisch-hellenistische Sicht von Leben und Sterben erklärt den Gehalt der Aussage Pauli gerade nicht, sondern erweist dessen ganz eigene Perspektive.³³ Wenn man griechisch-hellenistisch neben der Negativität des Erdenlebens die Hoffnung auf eine bessere Existenz im 'Jenseits' als Motivation des Todeswunsches kennt, geschieht dies auf der anthropologischen Basis der Trennung von Leib und Seele im Tod.³⁴ Eine solche Leib-Seele-Dichotomie aber ist bei Paulus nicht einmal angedeutet. Auch das von ihm verwendete Verb ἀναλῶσαι konnotiert keineswegs die Idee von der Unsterblichkeit der Seele, die nach der Befreiung vom Körper gleichsam wie aus einem Gefängnis als eigentlich wesengebendes Element des Menschen weiterlebt; dafür verwendet die antike Literatur ἀπολύειν bzw. λύειν.³⁵ Man wird von hellenistischen Sprachparallelen sprechen dürfen, die die Sprachgestalt der paulinischen Aussage erhellen – Paulus macht sich in der Sprache der hellenistischen Welt verständlich. Seine inhaltliche Perspektive speist sich aus anderen Quellen.³⁶

Das die jenseitige Existenz charakterisierende Syntagma σὺν Χριστῷ εἶναι stellt im Rahmen des griechischen Lexikons die einfachste sprachliche Möglichkeit dar, um die Gemeinschaft mit Christus auszudrücken, und wird von

33 Auch Gnilka, *Phil*, 73 zeigt sich angesichts der deutlich verschiedenen Begründung skeptisch gegenüber einer Ableitung der Todesaussage Pauli aus dem Hellenismus.

34 Vgl. Plato, *Apol.* 40de im Zusammenhang mit 41a–d, 69c, 81a (der Dialog handelt von der Unsterblichkeit der Seele und einem Sein mit den Göttern); vgl. *Phaed.* 62a; *Leg.* 8.828d. In Tob 3.6 dient auch der Aufenthalt der Seele an einem 'ewigen Ort' (εἰς τὸν αἰώνιον τόπον) zur Begründung des Todeswunsches, doch befindet man sich hier bereits im jüdischen Kulturkreis.

35 Die Heimkehr der Seele wird so bezeichnet bei Plato, *Phaed.* 67a; Epiktet, *Diss.* 1.9.16; vgl. Cicero, *Tusc.* 1.74; in frühjüdischer Rezeption Tob 3.6. Nicht aussagekräftig ist Philo, *Flacc.* 187.

36 Das zeigt sich z.B. auch darin, dass für Paulus nicht die Lehre, die Philosophie im Sinne einer *commentatio mortis* die Seele auf die Lösung vom Leib vorbereitet (so bei Cicero, *Tusc.* 1.74 über Plato); vgl. Gnilka, *Phil*, 74. In 1 Kor 15.53–4 spricht Paulus von ἀθανασία nicht bzgl. der Seele, sondern des neuen Leibes, und parallelisiert diese mit ἀφθαρσία, die deutlich leibliche Konnotation trägt. Entscheidend ist dabei allein Gottes Handeln, keine unsterbliche, im Menschen angelegte 'Wesenheit'.

Paulus sowohl auf den irdischen als auch auf den eschatologisch-jenseitigen Bereich bezogen.³⁷ Dabei sind gegenwartsbezogene und endzeitlich-zukünftige Aussagen darin verbunden, dass sie auf dem *geschichtlichen* Ereignis von Tod und Erweckung Jesu basieren. Dadurch wird es möglich, dass die gegenwärtig schon begonnene Gleichgestaltung mit Christus (durch die Taufe, vgl. Röm 6.1–8) im Eschaton ihre Vollendung findet, womit eine kontinuieritätsgewährende Erfahrung und Existenzweise eröffnet ist.³⁸ Der alexandrinische Graffito εὐχομαι κἀγὼ ἐν τῶχῦ [sic!] σὺν σοὶ εἶναι³⁹ bezieht sich auf das Wiedersehen eines bekannten Menschen im Jenseits und kann nur ganz allgemein als Analogie gelten. Die Vorstellung der personalen Christus-Beziehung verdankt sich nicht der hellenistischen Jenseitshoffnung, in der bestenfalls die Gemeinschaft mit den Göttern insgesamt als Bezeichnung der heilvollen himmlischen Welt fungiert. Das belegen einige griechische Grabepigramme, die einen postmortalen Aufenthalt der Seelen in einem glücklichen Jenseits, teilweise am Wohnort der Götter artikulieren.⁴⁰ Die Differenzen zu Paulus in Gottesvorstellung, Anthropologie und Eschatologie (noch ausstehender, kosmologischer ‘Wendepunkt’) sind unübersehbar.

Die Suizid-Diskussion der Antike, paradigmatisch geführt von Plato (*Phaed.* 61e–62c in bezug auf Sokrates) und zu besonderer Bedeutung gelangt in der stoischen Philosophie, wird man kaum anders denn als Analogie bezeichnen können.⁴¹ Selbst wenn der Suizid angesichts der Aufgaben und Pflichten des Lebens durchaus abgewogen und zum Teil das ‘Bleiben’ präferiert wird, so wird er doch potentiell empfohlen. Eigentümlich für die Entscheidung des Paulus ist ihre Begründung in der ‘Frucht des Werkes’ (Phil 1.22), was sich alttestamentlicher Tradition verdankt (vgl. Jes 3.10; Jer 17.10; 32.19) und die griechisch-hellenistischen Erwägungen sprengt. In seiner Entscheidung hebt sich Paulus auch von Sokrates ab, wobei zwar beiden der Tod Gewinn ist, Sokrates aber aus seiner Deutung der Lebenssituation in den Tod geht (Plato, *Phaed.* 116e–117a). Dem Juden Paulus ist die ernsthafte Erwägung des Suizids fremd.

Auch die Annahme von Samuel Vollenweider,⁴² Paulus orientiere sich bei

37 Zum Ausdruck der Christus-Gemeinschaft mittels der Präposition (bzw. dem Präfix) σὺν vgl. mit irdischem Bezug: Röm 6.4–8; 8.17a; Gal 2.19; Phil 3.10; 2 Kor 13.4; eschatologisch-jenseitig: 1 Thess 4.14, 17; 5.10; 2 Kor 4.14; ferner Phil 3.21; Röm 6.8; 8.17, 29, 32. Zur (kontroversen) Deutung der Aussagen Hoffmann, *Toten*, 301–10.

38 Zu diesem Verhältnis vgl. Gnilka, *Phil*, 80–1.

39 Zit. bei U. v. Wilamowitz-Moellendorff, in *SPAW* (Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1902) 1098; auch bei A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923) 257 Anm. 4 (mit dem Hinweis, dass ein jenseitiges Wiedersehen eines Menschen auch in den Mysterienreligionen bekannt ist).

40 Belege bei Hoffmann, *Toten*, 44–57. Die Mehrzahl der erhaltenen Grabepigramme bekundet indessen *keine* Jenseitshoffnung.

41 Material bei Vollenweider, ‘Waagschalen’, 257–60.

42 Vollenweider, ‘Waagschalen’, 238–47; auch Bockmuehl, *Phil*, 87.

seiner Darstellung an der der hellenistischen Welt möglicherweise schon aus dem höheren Schulunterricht bekannten rhetorischen Form der 'Synkrisis', die einen wertenden Vergleich zweier Größen vornimmt und in der Theoriebildung zu den Progymnasmata zählt, verlangt Zurückhaltung. Die Bestimmung als Synkrisis trifft streng genommen nur Phil 1.21–4 und kann (über die formale Analogie hinaus) die pragmatische Komponente der Gemeindesituation, auf die hin speziell VV. 24–6 zielen, nicht erfassen (gerade nicht das 'Bessere' soll zur Haltung werden!). Eine so formal einfache Gegenüberstellung zweier Größen verlangt (und demonstriert) keine rhetorische Schulung.⁴³ Aus methodischer Perspektive bietet sich anstelle der formgeschichtlichen Einordnung als Synkrisis eher eine semantische (oder motivgeschichtliche) Klassifizierung als vergleichende Gegenüberstellung (von Leben und Tod) an, zumal keine thematische antike Analogie einer Synkrisis über Leben und Tod bekannt ist.⁴⁴ Paulus bedient sich eines allgemeinen, sachorientierten Sprachmusters.

Fazit: Die Vorstellungen der griechisch-hellenistischen Welt, die von einer spezifischen Anthropologie – einer Leib-Seele-Dichotomie – und einer Trennung von Leib und Seele im Tod ausgehen, aber keine allgemeine Totenerweckung kennen, vermögen den paulinischen Gedankengang nicht befriedigend zu erklären. Sie bieten einen allgemeinen rezeptionsgeschichtlichen Hintergrund, sind zum Verständnis der Sprachgestalt bedeutsam und gewährleisten die Anschlussfähigkeit der paulinischen Aussage. Es bleibt die Frage nach Parallelen, die das gesamte Vorstellungsgefüge von Phil 1.23 treffen, also eine postmortale Christus-Gemeinschaft *und* die Erwartung der endzeitlichen Parusie.

3.2 Frühjudentum

Im Bereich des Frühjudentums, besonders der Apokalyptik, jedoch finden sich entsprechende Ansätze.⁴⁵ Drei Theorien stelle ich vor.

3.2.1 'Märtyrer'-Theorie

Prominente Ausleger wie Albert Schweitzer, Ernst Lohmeyer, Jürgen Becker und Ulrich B. Müller⁴⁶ rekonstruieren eine jüdische Konzeption vom

43 Das Urteil, ob Paulus hier die rhetorische Form einer Synkrisis entwickelt, hängt wesentlich von den Voraussetzungen ab, unter denen man eine rhetorische Schulung und den absichtsvollen Einsatz rhetorischer Formen seitens Paulus betrachtet. Vorsichtig stimmen dabei 1 Kor 2.1, 4; 2 Kor 10.10; 11.6 (ἰδιώτης τῶ λόγῳ).

44 Das räumt auch Vollenweider, 'Waagschalen', 241 ein.

45 Den jüdisch-apokalyptischen Hintergrund von Phil 1 wies Hoffmann, *Toten*, 315–18 auf; vgl. Gnilka, *Phil*, 92.

46 A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (UTB 1091; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1981 [Neudruck der 1. Auflage von 1930]) 135–8; J. Becker, *Paulus: Der Apostel der Völker* (UTB 2014; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], ⁽³⁾1998) 474–5; Müller, *Phil*, 64–70 (ebd. 64 Anm. 84 Lit.); offenbar auch Lohmeyer, *Phil*, 58–64, 68; ferner E. B. Treiyer, 'S'en aller et être avec Christ (Phil 1.23)', *ETR* 69 (1994) 559–63 (Martyrium als höchste Integration in Jesu Leiden).

Sondergeschick der Märtyrer, die direkt mit dem Tod zu Gott versetzt werden: *Märtyrer kommen sofort in den Himmel!* Den ältesten Beleg finden sie in 2 Makk 7.36 im literarischen Kontext des Martyriums von sieben jüdischen Brüdern und ihrer Mutter unter Antiochos IV. Epiphanes, der in der jüdischen Tradition zum Prototyp des Verfolgers und Zerstörers der politischen und religiösen Identität Israels avancierte. Der jüngste der Brüder, der sich als letzter der sieben ohne Zögern für das Martyrium entscheidet, gibt in 7.36 u.a. folgende Begründung für sein Handeln:

‘Denn unsere Brüder sind zwar jetzt (v̄v̄), indem sie eine kurze Pein für das immerwährende Leben erduldet haben, unter Gottes Verheißung (διαθήκη) gefallen, Du aber wirst im Gericht Gottes die gerechten Strafen Deiner Überhebung davontragen.’ (Übers. C. Habicht)

Man kann das v̄v̄ so lesen, dass die Verheißung bereits erfüllt ist, d.h. das ewige Leben bei Gott mit dem Märtyrertod bereits begonnen hat.⁴⁷ Übersetzt man aber das griechische Substantiv διαθήκη mit ‘Bund’ und versteht es im Sinne des Bundes Gottes mit Abraham nach Gen 17.4–11 (LXX), dann besitzt der ‘Bund’ eine *Zukunftsperspektive* – ebenso wie Abraham *verheißten* ist, ‘Vater vieler Völker’ (17.5) zu werden; demgemäß bewirkt der Märtyrertod den sicheren Zuspruch der Bundesverheißung, deren Erfüllung dann die Endzeit bringt (vgl. die Rede vom ‘Gericht’). Letztlich ist aber die zeitliche Dimension in 2 Makk 7.36 gar nicht reflektiert, so dass die Stelle nicht wirklich aussagekräftig erscheint.

Wenn die Übersetzung von Christian Habicht für 2 Makk 7.14 richtig ist – ‘Wie erwünscht ist es doch, dass die von den Menschen Scheidenden (τοὺς μεταλλάσσοντας ἀπ’ ἀνθρώπων) die Versprechungen Gottes erwarten können, durch ihn aufzuerstehen.’⁴⁸ –, ist die Auferstehungshoffnung gar nicht auf Märtyrer beschränkt, was die Aussagekraft von 7.36 zusätzlich in Frage stellt.

Aussagekräftiger und offensichtlicher liegen die Verhältnisse in 4 Makk, das die Geschichte von 2 Makk 7 neu erzählt.⁴⁹ Innerhalb der zusammenfassenden *Peroratio* des Buches nimmt 4 Makk 17.17–19 Bezug auf die Märtyrer-Brüder und ihre Mutter, wobei hier ganz deutlich wird, dass der Heilszustand bereits eingetreten ist:

47 U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel: 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (SBS 95; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1979) 78–80; Müller, *Phil*, 66; vgl. auch H.-J. Klauck, *4. Makkabäerbuch* (JSRZ 3/6; Gütersloh: G. Mohn, 1989) 672.

48 C. Habicht, *2. Makkabäerbuch* (JSRZ 1/3; Gütersloh: G. Mohn, 1979) 235 mit Anm. 14a.

49 Beim Verfasser handelt es sich um einen hellenistischen Diasporajuden (Klauck, *4 Makk*, 666), der etwa gegen Ende des 1. Jh. n.Chr. schreibt (669); er nimmt dabei hellenistische Konzepte auf, z.B. die Rede von der ‘Seele’ (ebd. 674: Verf. kommt ‘der hellenistischen Erwartung einer Unsterblichkeit der Seele sehr weit entgegen[. . .], ohne sie als programmatische Lehre zu formulieren’).

¹⁷Der Tyrann selbst wenigstens und sein ganzer Rat gerieten ins Staunen über ihre Ausdauer, ¹⁸derentwegen sie jetzt (vōv) an Gottes Thron stehen und in der ewigen Seligkeit leben. ¹⁹Sagt doch auch Mose: 'Und alle, die sich heiligen, sind unter deinen Händen.' (Dtn 33.3) (Übers. H.-J. Klauck)

In dieselbe Richtung zielt 18.3 'Als Gegenleistung dafür, dass sie um der Frömmigkeit willen ihre Leiber den Schmerzen preisgaben, wurden jene nicht allein von den Menschen bewundert, sondern auch eines göttlichen Loses gewürdigt.'⁵⁰

Die Aufnahme zu Gott sogleich nach dem gewaltsamen Tod setzt offenbar auch 13.17 voraus, wo die Brüder sprechen:

'Wenn wir so aus dem Leben scheiden, werden uns Abraham, Isaak und Jakob aufnehmen, und alle unsere Vorväter werden uns Beifall spenden.'

Abraham, Isaak und Jakob werden quasi selbstverständlich (auch ohne Martyrium!) 'im Himmel' lokalisiert. Unter dieser Voraussetzung bedeutet die Gemeinschaft mit ihnen für die Toten das Leben in der Sphäre Gottes,⁵¹ wobei zugleich mit diesem Hoffnungspotential ein Verhaltensimpetus gegeben ist: Orientierung am Vorbild der Väter. Daneben gilt es aber, die Ausweitung auf alle Frommen in 4 Makk 7.18–19 zu beachten:

¹⁸Aber alle, die aus ganzem Herzen für die Frömmigkeit Sorge tragen, sie (und nur sie) allein können die Leidenschaften des Fleisches beherrschen, ¹⁹im festen Glauben, dass sie – wie auch unsere Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob – für Gott nicht sterben, sondern für Gott leben.'⁵²

Die Gemeinschaft mit den Vätern versinnbildlicht und verbürgt auch hier die Gemeinschaft mit Gott. Es liegt aber keine Beschränkung auf Märtyrer vor, denn (1) die *Strafen* gelten nach 13.15 ebenfalls für *alle* Gesetzesübertreter, und (2) die Absicht des Verf. besteht darin, die Gesetzesobservanz *aller* zu fördern, indem eine himmlische Belohnung als Motivation in Aussicht gestellt wird.⁵³ Nach 18.23 empfangen die Märtyrer 'heilige und unsterbliche Seelen von Gott', womit die *Seele* als Träger der jenseitigen Existenz fungiert⁵⁴ – hier besteht eine terminologische und anthropologische Differenz zu Paulus!

50 Vgl. auch 9.8.

51 Am Anfang dieser Vorstellung steht eine biblische Tradition: vgl. Gen 15.15, 'Du aber sollst in Frieden zu deinen Vätern eingehen und in hohem Alter begraben werden.' Vgl. noch 4 Makk 16.25, 'Zudem wussten sie ja auch dies, dass die, die um Gottes willen sterben, bei Gott leben wie Abraham, Isaak, Jakob und die Patriarchen alle.' Zur postmortalen Gemeinschaft mit den 'Vätern' auch 5.37; 18.23 (ohne Nennung von Namen).

52 Zu textkritischen Zweifeln bzgl. 7.19 vgl. Klauck, *4 Makk*, 721 Anm. 19a; der Gedanke der postmortalen Gemeinschaft mit den Vätern darf aber für 4 Makk als gesichert gelten. Weniger aussagekräftig ist in diesem Zusammenhang 4 Makk 10.15.

53 Was nach Müller, *Phil*, 67 nur unter der Voraussetzung eines Sonderschicksals der Märtyrer funktioniert. Aber gegenüber Entwicklungstheorien, die nicht in den Quellen verifizierbar sind, ist Vorsicht geboten. Zur Ausweitung auf alle Frommen vgl. Klauck, *4 Makk*, 674.

54 Klauck, *4 Makk*, 673.

Einige, wenn auch spätere, Texte aus dem NT können für die Vorstellung von der sofortigen Aufnahme der Märtyrer bei Gott noch herangezogen werden. In Apg 7.59 spricht der sterbende Märtyrer Stephanus: 'Herr Jesus, nimm meinen Geist auf.' Nach Offb 6.9–11 sind die Märtyrer unter dem Altar (des himmlischen Tempels), laut Offb 7.9–10, 15 befinden sie sich 'vor dem Thron Gottes'.⁵⁵

Ulrich B. Müller⁵⁶ zieht eine Vielzahl von Belegen heran, die aber nicht alle gleich aussagekräftig sind; neben den oben behandelten Stellen sind noch zu erwähnen:

Weish 3.1–6; 4.7–19: Hier geht es ausdrücklich um 'Gerechte' (3.1; 4.7), deren Sterben thematisiert wird. Das *ganze Leben* der Gerechten kennt Beschwerneis, und umso größer ist der Lohn bei Gott. Für den Gerechten ist das Sterben kein Missgeschick. Zudem zeigt 3.7–8 im Motiv des *καὶρὸς ἐπισκοπῆς* (V. 7) und der Funktion des Richtens und Herrschens über die Völker unter der Oberherrschaft des Königs Gott (V. 8) eine *endzeitliche* Ausrichtung.

Lk 23.43 scheidet aus, da der reuige Verbrecher kein Märtyrer ist; und zu sagen, Jesus gelange sofort ins Paradies, *weil* er Märtyrer sei, würde christologisch sicher zu kurz greifen.

1 Clem 5.4, 7: Das Martyrium ist noch nicht Bedingung für die Aufnahme in den Himmel.⁵⁷

Schließlich folgert Müller hinsichtlich Phil 1.23: Die Hinrichtung stellt für Paulus eine drohende Möglichkeit dar, aus der sich eine 'ganz spezielle Erwartung' ergebe;⁵⁸ das Märtyrerthema wird auch in 2.17 und 1.30 assoziiert. 'Daß diese Heilsgemeinschaft in Phil. 1.23 sofort nach dem Tode beginnt, wird an dieser Stelle allein dadurch verständlich, daß man sie im Zusammenhang mit der Märtyrerthematik sieht.'⁵⁹

Gegen die 'Märtyrer'-Theorie bleibt aber zu bedenken: (1) Es besteht keine Exklusivität der Märtyrer. (2) Paulus macht das 'mit-Christus-Sein' *nicht* von einem *gewaltsamen* Tod abhängig;⁶⁰ Gewalttätigkeit ist nicht die Pointe seiner Reflexion zum Tod. (3) Paulus beansprucht kein 'Sondergeschick', wie die pragmatische Analyse zeigen wird; mit dem Martyrium kann sich aber kaum die ganze Gemeinde identifizieren.

55 Zu Beginn des 2. Jh. ersehnt Ignatius von Antiochien den Märtyrertod, von dem er sich unmittelbare Aufnahme zu Christus verspricht. Im Drang nach dem Martyrium liegt eine signifikante Differenz zu Paulus. Belege bei Müller, *Phil*, 68.

56 Müller, *Phil*, 66–8.

57 Vgl. H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief* (KAV 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 160–1.

58 Müller, *Phil*, 69. Vgl. Becker, *Paulus*, 475: 'Paulus redet ausschließlich nur von sich'.

59 Müller, *Phil*, 69. Für Schweitzer, *Mystik*, 136–7 erklärt sich das starke Selbstbewusstsein Pauli bzgl. seines Märtyrertodes 'als eine Überspannung der in der Mystik des Seins in Christo gegebenen Auferstehungserwartung' (136).

60 Vgl. auch das Fehlen des Märtyrer-Gedankens in Texten wie 1 Kor 15.30–2; 2 Kor 1.9; 4.7–14.

3.2.2 'Gerechte'-Theorie

Paul Hoffmann und Joachim Gnlika deuten Phil 1.23 auf der Basis einer v.a. anhand der Bilderreden des *äth.Hen.* gewonnenen Vorstellung, nach der die 'Gerechten' noch vor dem Endgericht eine himmlische Wohnstatt erhalten.⁶¹ In *äth.Hen.* 39.4–5 sieht der Offenbarungsmittler Henoch in einer himmlischen Vision

'4... die Wohnungen der Heiligen und die Ruheorte der Gerechten. ⁵Hier sahen meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln seiner Gerechtigkeit und ihre Ruheorte bei den Heiligen, und sie baten, flehten und beteten für die Menschenkinder, und Gerechtigkeit floss wie Wasser vor ihnen und Barmherzigkeit wie Tau auf der Erde. So ist es unter ihnen für immer und ewig.' (Übers. S. Uhlig)

Wegen der Gebete für die Menschen muss es sich um eine 'Parallelwelt' zur Erde handeln, deren Funktion darin besteht, durch die bereits unmittelbar nach dem Tod einsetzende Belohnung bzw. Bestrafung das rechte Verhalten drängender einzufordern.⁶² Wenn dieser Zustand zugleich als gültig 'für immer und ewig' qualifiziert wird, tritt eine Unausgeglichenheit zutage, die sich am besten so erklärt, dass der 'Zwischenzustand' die Endzeit proleptisch vorwegnimmt. Die pragmatische Motivationsfunktion wird auch in 39.7–8 sichtbar, wo die relativ unpräzise Nennung von 'Gerechten und Auserwählten' eine Identifikation der Rezipierenden ermöglicht:

⁷Und ich sah ihre Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister, und alle Gerechten und Auserwählten waren vor ihm stark wie der Schein des Feuers, und ihr Mund war voll von Lob, und ihre Lippen priesen den Namen des Herrn der Geister; und die Gerechtigkeit und das Recht nehmen vor ihm kein Ende. ⁸Dort wünschte ich zu wohnen, und mein Geist verlangte nach jener Wohnung...'.⁶³

Eine anthropologische Ausfaltung des Seinszustands lässt der Text vermissen. Wieder trägt der Zwischenzustand antizipatorisch die Charakteristika des Endzustands.⁶⁴

61 Hoffmann, *Toten*, 315–20; Gnlika, *Phil*, 88–93; ferner A. T. Lincoln, *Paradise Now and Yet* (MSSNTS 43; Cambridge: Cambridge University, 1981) 103–6. Die Bilderreden erhielten ihre jetzige Gestalt wohl in den ersten Jahrzehnten nach der Zeitenwende; vgl. Schreiber, *Gesalbter*, 324–5.

62 Dieser pragmatische Gesichtspunkt relativiert den Einwand von Müller, *Phil*, 65, dass es sich hierbei nicht um eine 'lebendige Erwartung', sondern um 'ein bloß gedankliches Konstrukt, das der *eschatologischen* Hoffnung eine fassbare Konkretion geben soll', handelt (kursiv von mir).

63 Vgl. ferner 40.5; 41.1–2; 48.1; 60.2. In 61.12 heißt es: 'Alle werden ihn preisen: ... und alle Auserwählten, die im Garten des Lebens wohnen ...' (vgl. 60.8, 23).

64 Daher ist eine negative Charakteristik des Zwischenzustands nicht sachgemäß; so jedoch z.B. Wiefel, 'Haupttrichtung', 81. Auch eine einschneidende qualitative Differenzierung von Zwischen- und Endzustand wird fraglich; so aber L. J. Kreitzer, 'Intermediate State', *Dictionary of Paul and His Letters* (hg. G. F. Hawthorne u.a., Downers Grove/Leicester: Intervarsity Press, 1993) 438–41.

Den himmlischen Ort des Aufenthalts bestätigt 70.1, 4: 'Und danach geschah es, (dass) sein [= Henochs] Name bei Lebzeiten erhoben wurde zu jenem Menschensohn und zu dem Herrn der Geister, von denen hinweg, die auf dem Festland wohnen. . . . Und dort sah ich die Erzväter und die Gerechten, die seit uralter Zeit an diesem Ort wohnen.'

38.1–2 enthält offenbar die Vorstellung, dass die himmlische Gemeinde der Gerechten endzeitlich auf Erden erscheint; es entsteht eine Verbindung mit den Gerechten und Auserwählten auf Erden: '1Erste Bilderrede. Wenn die Gemeinde der Gerechten sichtbar werden wird und die Sünder wegen ihrer Sünden gerichtet werden und von der Oberfläche des Festlandes vertrieben werden, 2wenn die Gerechtigkeit erscheinen wird vor dem Angesicht der Gerechten, den Auserwählten, deren Werke gewogen werden von dem Herrn der Geister, und (wenn) das Licht der Gerechten und Auserwählten erscheinen wird denen, die auf dem Festland wohnen . . .' (vgl. 53.6).

Bemerkenswert scheint auf der anderen Seite, dass in 51.1–2 die traditionelle Vorstellung der Scheol als Ort der Toten vor der Endzeit vorausgesetzt wird:

'1Und in jenen Tagen wird die Erde zurückgeben, was ihr anvertraut ist, und die Unterwelt wird das zurückgeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird zurückgeben, wozu sie verpflichtet ist. 2Und er wird die Gerechten und Heiligen von ihnen auswählen, denn der Tag ist herangerückt, dass sie gerettet werden.' Das korrespondiert der (älteren) Darstellung in Kap. 22, wo vier finstere, unterirdische Hohlräume für 'die Geister der Seelen der Toten' (beachte die sich erst ausdifferenzierende Anthropologie!) bis zum Endgericht bereitstehen; bereits dort finden die Gerechten bessere Verhältnisse vor als die Sünder.⁶⁵

Die *Epistel Henochs* (1. Jh. v.Chr.) lebt noch weitgehend in dieser Vorstellung. Die Seelen der Gerechten befinden sich im Totenreich (102.5; vgl. V. 11), wobei mit den 'Tagen des Strafgerichts' ein Hinweis auf das Endgericht vorliegen könnte. Für die Gerechten gilt nach 103.3–4, '3dass alles Gute und die Freude und Ehre für eure Geister, die in Gerechtigkeit gestorben sind, und (dass) euch viel Gutes gegeben wird als Ausgleich für eure Mühe und (dass) euer Los besser ist als das Los der Lebenden. 4Und die Geister, die in Gerechtigkeit gestorben sind, werden leben, und ihre Geister werden sich freuen und werden nicht vertilgt werden . . .'; es bleibt unklar, ob ein Zwischenzustand parallel zu den 'Lebenden' oder ein eschatologischer Ausgleich gemeint ist. Nach 103.7–8 existieren die Geister der toten Sünder im Totenreich als Strafort mit eschatologischer Qualität; deutlich eschatologisch ist auch 104.2, 5, wenn die Gerechten Eingang in den Himmel finden, was in Verbindung mit dem Endgericht steht.

Ein Fazit muss festhalten: (1) Viele Belege für einen himmlischen 'Zwischenzustand' der Gerechten existieren nicht.⁶⁶ (2) Manches bleibt in der

65 Zu den Kammern als Aufenthaltsort der Seelen vor dem Ende vgl. auch noch 4 Esr 7.95, 101.

66 Vgl. evtl. noch Weish 3.1–6; 4.7–19. Daher bedarf die Aussage von G. Barth, *Der Brief an die Philipper* (ZBK 9; Zürich: Theologischer Verlag, 1979) 34, das antike Judentum erwarte 'weithin auch ein individuelles Gericht sofort nach dem Tode', der Korrektur.

Darstellung des *äth.Hen.* unausgeglichen und unsystematisiert. (3) Die übliche Vorstellung scheint doch der Aufenthalt im 'Totenreich' bis zum Endgericht zu sein.

Joachim Gnilka stellt fest, dass 'Zwischenzustand und endgültiges Schicksal eng aufeinander bezogen erscheinen', indem das eine zum anderen überleitet.⁶⁷ Der Zwischenzustand nimmt proleptisch die Endzeit voraus, hält allerdings noch eine Erwartung offen. Denkvoraussetzung sind zeitliche und räumliche Kategorien (Zwischenzeit, Himmel), auf denen aber nicht das Gewicht liegt. In bezug auf Paulus zieht Gnilka die Folgerung: Paulus ist von der jüdisch-apokalyptischen Vorstellungswelt geprägt; 'was er in Phil 1 sagt, hätte er auch schon, falls er dafür eine Veranlassung gesehen hätte, in 1 Thess verkünden können' (92). Demnach liegt keine Entwicklung in der paulinischen Eschatologie vor, sondern Paulus hätte schon immer einen 'Zwischenzustand' impliziert. Die akute Naherwartung könnte freilich dagegen sprechen. Entscheidend und spezifisch für Paulus ist jedenfalls die Konzentration auf das personale Verhältnis zu Christus: 'mit Christus Sein' genügt als inhaltliche Aussage der jenseitigen Existenz.⁶⁸

3.2.3 'Väter'-Theorie

Mein eigener Vorschlag eines Denkhintergrundes setzt ein mit Aussagen der *Apk.Mos.*, die möglicherweise etwa zeitgenössisch zu Paulus⁶⁹ entstanden ist und ein Nebeneinander von Zwischenzustand und Endzeit offenbar problemlos denkt. Diese Schrift wird m.W. in der Forschung sonst in diesem Kontext nicht genannt. *Apk.Mos.* 31.1–43.4 erzählt Adams Tod und Aufnahme ins Paradies. Dabei stellt Eva in 35.3 direkt die Frage, die auch uns beschäftigt, nämlich wann der Tote zu Gott gelangt: 'Wann wird er [Adam] übergeben werden in die Hände unseres unsichtbaren Gottes?' (Übers. O. Merk). Wichtig für diese Fragestellung ist der Text 37.3–6:

67 Gnilka, *Phil*, 90–1 (Zitat 90). Vgl. Lincoln, *Paradise*, 105: 'the final age to come can be depicted as being proleptically enjoyed in heaven in the intermediate state'; dieser ist freilich 'still a state of expectation, less than the fulness of redemption . . .' (106).

68 Vgl. Gnilka, *Phil*, 92–3: 'Der neue Impuls aber, der von Paulus ausgeht, besteht darin, dass er das Fortleben des Glaubenden von Christus her versteht.' Vgl. auch Hoffmann, *Toten*, 311, 315; ferner Barth, *Phil*, 35; T. F. Dailey, 'To Live or Die: Paul's Eschatological Dilemma in Phil 1.19–26', *Interp* 44 (1990) 18–28; Lincoln, *Paradise*, 106. Radl, *Ankunft*, 239–40 sieht die zeitliche Kategorie in der Raum und Zeit übersteigenden (personalen) Dimension des Auferstandenen überholt. Die (religionsgeschichtlich eröffnete) Denkmöglichkeit bleibt dennoch anzufragen; die Perspektive erfolgt vom *Erdenleben* aus, in dem die zeitliche Kategorie prägend ist.

69 Eine Datierung 'etwa z.Zt. der Abfassung der paulinischen Briefe oder relativ kurz davor' nehmen O. Merk und M. Meiser, *Das Leben Adams und Evas* (JSRZ 2/5; Gütersloh: G. Mohn, 1998) 769 vor. Man kann sich dabei auf gleichlautende bzw. ähnliche Fragestellungen in der *Apk.Mos.* und bei Paulus (Röm 5.12–21; 7.7 u.ö.; Gal 4.26) berufen.

³... da kam einer der sechsflügeligen Seraphime und raubte Adam und entführte ihn zum acherontischen See⁷⁰ und wusch ihn dreimal ab und führte ihn (dann) vor Gott. ⁴Er verbrachte aber drei Stunden liegend, und danach streckte der Vater des Alls, sitzend auf seinem Thron, seine Hand aus und hob Adam auf. Und er gab ihm dem Erzengel Michael und spricht: ⁵‘Bringe ihn in (εἰς) das Paradies bis zum (ἕως) dritten Himmel⁷¹ und lass ihn dort bis zu jenem Tage meiner abrechnenden Verwaltung, die ich an der Welt (dem Kosmos) vollziehe (mache).’ ⁶Darauf nahm Michael den Adam und ließ ihn dort, wo Gott ihm gesagt hatte.

Ein Aufenthalt Adams direkt nach dem Tod im Paradies, das sich im dritten Himmel befindet, bis zum Endgericht wird vorausgesetzt. Die direkte Gemeinschaft mit Gott erfährt Adam scheinbar (noch) nicht, so dass eine Abstufung der himmlischen Sphären anzunehmen ist. Offen bleibt, was dann beim Endgericht geschieht. In anderen Textteilen wird eine Trennung von Geist und Leib mit dem Tod vorausgesetzt (31.1, 4; 32.4; 42.8; 43.3), was die Frage aufwirft, ob mit ‘Adam’ dessen Geist oder doch eher der ganze (verwandelte?) Mensch bezeichnet ist. Die Ungeklärtheiten weisen auf ein Stadium eschatologischer Denkwirkungen, die angesichts der Konfrontation von jüdischer und hellenistischer Anthropologie stattfanden. Deutlich ist indessen die Funktion des Textes. Die Geste des Aufhebens des Liegenden durch Gott signalisiert: Adam wird *begnadigt*, befindet sich also im Heilszustand.⁷² Die Möglichkeit der Identifikation mit Adam, dem ‘Menschen’, motiviert zum Vertrauen auf Gottes Vergebungsbereitschaft und zur Bewahrung seiner Weisung, wie der Aufruf in 30.1 explizit fordert: ‘Ihr aber bewahrt euch selbst, nicht zu verlassen das Gute.’

Insgesamt funktioniert in der *Apk.Mos.* die Verbindung von ‘Zwischenzustand’ und Endzeit einfacher als bei Paulus, weil Leib (Leichnam) und Geist (Seele) getrennt gedacht werden können. Die Auferstehung (des Leibes) bleibt dann der Endzeit vorbehalten.

Adam als ‘Identifikationsfigur’ führt zu der umfassenden Vorstellung: *Die Väter dürfen bereits bei Gott (im Himmel) leben.* Dafür wurden oben schon einige Belege angegeben: 4 Makk 7.19; 13.17; 16.25 nennen namentlich Abraham, Isaak und Jakob; nur von ‘Vätern’ sprechen 5.37; 18.23. Henoch offenbart in *äth.Hen.* 70.4: ‘Und dort [sc. im Himmel] sah ich die Erzväter und die Gerechten, die seit uralter Zeit an diesem Ort wohnen.’ Dazu kommen noch weitere Texte. Philo von Alexandrien nimmt die postmortale himmlische Existenz von Abraham, Isaak und Jakob an (*Sacr.* 5–7). Aus dem NT bezeugt Mt 8.11 die Vorstellung (vgl. Lk

⁷⁰ Vgl. Plato, *Phaed.* 113a: zeitweiliger Aufenthaltsort der Seelen der Verstorbenen.

⁷¹ Vom Paradies im dritten Himmel sprechen auch einzelne HSS zu 40.1. Vgl. ferner *Test.Abr.* 20.14A.

⁷² Vgl. 33.5; 35.2: die Engel flehen Gott um Gnade für Adam an; 36.1: sogar Sonne und Mond beten für ihn. Angesichts der Begnadigung rufen die Engel in 37.2: Gott ‘hat sich erbarmt des Gebildes seiner Hände’.

13.28–9): ‘Viele werden von Osten und Westen kommen und zu Tisch liegen mit Abraham, Isaak und Jakob in der Königsherrschaft der Himmel.’ Lk 16.22–3 benutzt die Metapher von ‘Abrahams Schoß’ zur Bezeichnung der postmortalen Geborgenheit in der himmlischen Sphäre. Auch Mk 12.26–7 (par Mt 22.32; Lk 20.37–8) scheint die Vorstellung vorauszusetzen.⁷³

Die relativ breite Streuung der Belege erlaubt den Schluss, dass die Vorstellung im 1. Jh. bekannt und verbreitet war. Sie besitzt die Funktion der Motivation, dem überlieferten Glauben *treu* zu bleiben und gerecht zu werden, d.h. die religiöse Identität zu bewahren. Die Väter als Vorbilder verbürgen dann die Heilsmöglichkeit bei Gott.

Auf dieser Basis *kann* Paulus bzw. *können* die Philipper gedacht haben. Wie die Väter den Grund der gläubigen Identität Israels bilden und so zu Gott aufgenommen wurden, so legt Paulus als Apostel den Grund der Gemeinde – entsprechend ist es gut denkbar, dass Christus ihn nach dem Tod zu sich nimmt. Eine solche Denkmöglichkeit darf nicht als paulinische Anmaßung des Status eines ‘Patriarchen Israels’ missverstanden werden, sondern stellt eine Analogie dar auf der Basis der alles bestimmenden Christus-Beziehung. Die Funktion der grundlegenden Identitätsstiftung für die entsprechende religiöse Gemeinschaft erweist sich dabei als das verbindende Glied. In 1 Kor 4.15 sagt Paulus: ‘nicht viele Väter habt ihr; denn in Christus Jesus durch das Evangelium habe ich euch gezeugt’.⁷⁴ Paulus versteht sich metaphorisch als *Vater* der Gemeinde, wobei das Evangelium von Christus die Relation bestimmt. Allein das Evangelium ist die Grundlage für Pauli Vatersein und bewirkt das γεννών,⁷⁵ wodurch eine spezifische

73 Vgl. nicht sehr ausgeprägt *Ant.Bibl.* 4.11; 33.5; später *Apk.Zef.* 13.5; 14.3–4; 17.3; *Test.Isaak* 1.4–5; 8.1. Es existiert freilich auch die Annahme der *endzeitlichen* Auferstehung von Abraham, Isaak und Jakob, so in *Test.Jud.* 25.1; *Test.Ben.* 10.6; *Test.Lev.* 18.14; vgl. *Test.Hi.* (Beginn/Mitte 2. Jh. n.Chr.) 4.9 (gegenüber *Ijob.*) ‘Du wirst auferweckt werden bei der Auferweckung.’ (Übers. B. Schaller); anders auch *Ass.Mos.* 1.15; 10.14 die Wendung ‘zum Schlaf meiner Väter gehen’.

74 Die semantische Vergleichbarkeit des Begriffs ‘Väter’ besteht im Aspekt der ‘Entstehung’, ‘Grundlegung’, ‘Zeugung’. Vgl. Gal 4.19, ‘Meine Kinder, um die ich wieder Geburtsschmerzen habe . . .’; auch 1 Thess 2.7–12; 2 Kor 12.14b; bzgl. eines einzelnen Phlm 10, ‘mein Kind Onesimus, das ich in der Gefangenschaft gezeugt habe’; ferner Phil 2.22; zum dabei artikulierten Beziehungsaspekt jetzt H. Jungbauer, *Ehre Vater und Mutter: Der Weg des Elterngebots in der biblischen Tradition* (WUNT 2/146; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 2002) 327–30. Die Metaphorik der Vaterschaft war sowohl dem hellenistischen (Mystagoge, philosophischer Lehrer) als auch dem biblischen Denken (Priester, Prophet, Lehrer) nicht fremd; vgl. die Hinweise bei W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther 1* (EKK 7/1; Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1991) 354; O. Michel, ‘πατήρ’, *EWNT* 3 (²1992), 125–35, hier 126, 133–4; vgl. 2 Makk 14.37 (der Jerusalemer Älteste Razis wurde als angesehenener und in der jüdischen Lebensweise bewährter Mann πατήρ τῶν Ιουδαίων genannt); ferner z.B. Josephus, *Ant.* 17.45.

75 Das ‘Zeugen’ meint ‘die Gründung der Gemeinde und die grundlegende Bezeugung des Evangeliums’, so Schrage, *1 Kor*, 355–6; vgl. H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther 1* (ÖTK 7/1; Gütersloh/Würzburg: G. Mohn/Echter, 1992) 325.

Beziehung der Gemeinde zum Apostel entsteht, die bleibende Bedeutung besitzt, d.h. – mit Wolfgang Schrage –: ‘Die Vaterschaft des Apostels . . . beinhaltet eine bleibende Autorität, Fürsorgepflicht und Verantwortung.’⁷⁶ Genau dieses Verhältnis prägt den Kontext in Phil 1: In Pauli Leib wird Christus verherrlicht (1.20); sein Werk bringt Frucht, sein Bleiben bei der Gemeinde ist nötig zur Weiterentwicklung der Gemeinde (1.22, 24–6); in ihm kann sich die Gemeinde in Christus Jesus rühmen (V. 26).⁷⁷ Paulus als Apostel, als ‘Vater’, legt den Grund für die gläubige Identität der Gemeinde, indem er das Evangelium verkündigt;⁷⁸ als solcher darf er auf Christus hoffen, auch über den Tod hinaus!⁷⁹ Ob eine solche ‘Gewissheit’ des Paulus zusätzlich durch eine ekstatische Erfahrung wie die in 2 Kor 12.2–4 genannte Entrückung⁸⁰ Bestätigung und Rückhalt fand, kann nur vermutet werden.

Dass der Gedanke auch in der hellenistischen Welt nicht völlig fremd erscheint, zeigt folgendes griechische Grabepigramm: ἐς δὲ θεοῦς ἀνέλυσσά καὶ ἀθανάτοισι μέτειμι · / ὅσσοις γὰρ φιλέουσι θεοὶ θνήσκουσιν [ἄωροι].⁸¹ Das Geliebtsein von den Göttern begründet das (frühe) Sterben und die zu erwartende Gemeinschaft mit den Göttern.

Damit mündet die religionsgeschichtliche Untersuchung in ein Resümee. Die Religionsgeschichte zwingt zunächst den heutigen Leser dazu, seine eher streng logisch-systematisch orientierten Denkkategorien in Jenseitsfragen zugunsten einer stärker narrativen Zugangsweise frühjüdischer Schriften zu relativieren. Sie kann die Möglichkeit, d.h. den zeitgeschichtlichen Horizont der Verständlichkeit der Aussage Pauli zeigen: Ein unmittelbares postmortales ‘Sein mit Christus’ ist in Verbindung mit einer endzeitlichen Totenerweckung z.Zt. des Paulus aussagbar und vorstellbar. Die eingangs aufgezeigte Spannung zu anderen paulinischen Aussagen wird erklärbar. Auf diese Weise gelingt eine konsequent frühjüdische

76 Schrage, *1 Kor*, 356.

77 Das Vorbild Pauli sollen die Philipper nachahmen: 3.17; 4.9 – darin zeigt sich Pauli Selbstbewusstsein als Apostel, der Christus im Evangelium *und* in seiner Person verkündigt. Eine sachliche Entsprechung bietet wieder 1 Kor 4.15, 16, wo Paulus aus der Vaterschaft im Evangelium die Aufforderung zur Nachahmung seiner Person ableitet.

78 Vgl. zum wesenhaften Zusammenhang von Apostel und Evangelium nur 1 Thess 1.5, ‘unser Evangelium’; 2.13, Wort Gottes in der Verkündigung des Apostels – Gotteswort im Menschenwort; Röm 2.16, ‘mein Evangelium’.

79 Nicht ein mögliches Martyrium verschafft Paulus die Zuversicht, sondern die Gemeinschaft des ‘Glaubens’ mit Christus – so wie die Väter Israels mit Gott sind. Der wesentliche Bezug zu Pauli Apostelsein wird auch erkennbar, wenn man die ganz andere Beurteilung der Krankheit des Epaphroditus (die auch eine Todesgefahr mit sich brachte) in 2.27–8 bedenkt.

80 Zu dem visionär-auditiven Entrückungsereignis in 2 Kor 12.2–4 vgl. nur B. Heininger, *Paulus als Visionär: Eine religionsgeschichtliche Studie* (HBS 9; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1996) 246–54, der ein ‘wirkliches ekstatisches Erlebnis’ (250) diagnostiziert.

81 Zit. bei G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta* (Berlin, 1878; Nachdruck Hildesheim: Olms, 1965) 340, 7–8 (Kleinasien, 2./3. Jh. n.Chr.).

Interpretation der Aussage. Damit kann die Religionsgeschichte einen plausiblen Denkhintergrund vorschlagen. Sie führt aber nicht zur Eindeutigkeit. Die Einzelheiten der Vorstellung sind nicht allgemeingültig vorgeprägt und festgelegt und so keineswegs selbstverständlich. In Phil 1.23 liegt lediglich eine Assoziation vor, so dass die Tradition zum Funktionsträger einer weitergehenden textlichen Wirkmöglichkeit wird.

Daraus ergibt sich die Frage nach der *Funktion* dieser Assoziation bei Paulus, oder, in methodischen Formalkategorien gesprochen: die religionsgeschichtliche Betrachtung führt zur pragmatischen Analyse.

4. Die Wirkung: Pragmatische Akzente

(1) Aus dem Bereich der soziologischen Bedingungen der Kommunikation ist erwähnenswert, dass Paulus einer eng vertrauten Gemeinde schreibt.⁸² Damit bildet eine tiefgreifende emotionale Verbundenheit die Basis der Beziehung.

(2) Der 'Stil' der Kommunikation ist situationsbezogen und sehr persönlich. Paulus gibt Einblick in seine Überlegungen und Hoffnungen. Dadurch werden die Philipper als gleichwertige Gesprächspartner ernstgenommen, und es steht zu erwarten, dass die Gemeinde aus persönlicher Zuneigung Anteil an Pauli Gedanken und Gefühlen nimmt. Vermutlich erreicht er so mehr als durch eine theoretische Erörterung: Über die emotional-affektive Anteilnahme der Gesprächspartner werden Grundhaltungen und Einstellungen ansprechbar. Damit wird freilich eine systematisch-theologische Ausgeglichenheit zweitrangig.

(3) In 1.23 liegt eine 'Leerstelle' vor. Paulus spricht nur vom Aufbrechen und der vollen Christus-Gemeinschaft, dem mit-Christus-Sein, und zwar mit Emphase, wie der doppelte Komparativ 'um vieles mehr, besser' zeigen will. Er erklärt den Sachverhalt jedoch überhaupt nicht, obwohl dieser keineswegs selbstverständlich ist. Zeit und Begründung sind aus dem kulturellen Wissen zu füllen. Damit stößt Paulus nun eine *Reflexion* an: Was macht Paulus da so sicher? Woraus resultiert seine Gewissheit, seine Begeisterung,⁸³ seine gesteigerte 'Christozentrik'?

So vorbereitet, folgt die Pointe der Stelle in VV. 24–6: *Trotzdem* will Paulus bleiben – zugunsten der Gemeinde! Das bedeutet eine *Provokation*: Paulus zieht das Dasein für die Gemeinde dem 'besseren' Leben ganz mit Christus vor!⁸⁴ Das ist seine *Entscheidung* trotz der 'besseren' Alternative! Wenn Paulus so den

82 Das übersieht Hoffmann, *Toten*, 290, wenn er die Formulierung δι' ὑμᾶς in V. 24 wie folgt deutet: 'Letztlich meint sie die Gemeinden überhaupt'; vgl. aber auch Gnllka, *Phil*, 76 mit Anm. 40. Zu Recht betont dagegen Peterlin, *Letter*, 42 den alleinigen Bezug auf die Philipper; vgl. schon Lohmeyer, *Phil*, 65.

83 Vgl. auch in ähnlicher Funktion 2.17–18.

84 Der Gedanke ist für Paulus so dominierend, dass er um sein Bleiben 'weiß' (V. 25).

Stellenwert der Philipper über seinem persönlichen Verlangen ansetzt, führt er die Philipper auf eindringliche Weise zurück auf ihr eigenes Verhalten: Wie gehen wir miteinander um? Welchen Stellenwert hat Christus dabei? Auch und gerade angesichts unserer Hoffnung?⁸⁵ Der Hymnus in 2.5–11 artikuliert im übrigen die gleiche Haltung des ‘Urbildes’ Christus, der der göttlichen Gestalt die Sklavengestalt vorzog um der Menschen willen, und der so zum Vorbild für die Gesinnung der Philipper werden soll (V. 5).⁸⁶

(4) Damit bietet Paulus ein ‘Rollenangebot’. Die Provokation soll zur Identifikation führen,⁸⁷ und zwar in Pauli Fokussierung auf Christus *und zugleich* seiner Priorität des Gemeindelebens. Der Christus-Glaube muss sich im Leben erweisen! Die eigentliche Absicht des ganzen Textes Phil 1.18b–26 liegt also im christlichen Leben der *Philipper* (vgl. VV. 25–6)! Der Text will der Bewusstmachung dienen, damit die Gefährdung durch die aktuelle Situation *von innen heraus* bewältigt werden kann. Wenn Paulus dabei auf äußere ‘Maßregeln’ oder Reglementierungen verzichtet, appelliert er an die Eigenverantwortung der Gemeinde,⁸⁸ die er so zugleich fördert und stärkt.

5. Rückblick und Konsequenzen

(1) Paulus bedenkt nicht eigentlich die Zeitspanne zwischen dem irdischen Tod und der allgemeinen Totenerweckung. Er will keine eigenständige Qualität

85 In 3.15–22 bezieht Paulus die Philipper in die Zukunftshoffnung mit ein. Zur Anrede der Philipper vgl. auch Fee, *Phil*, 146.

86 Zum Bezug von Phil 1.21–6 und 2.5–11 vgl. Vollenweider, ‘Waagschalen’, 260; R. C. Swift, ‘The Theme and Structure of Philippians’, *BS* 141 (1984) 234–54: 243; ferner Wansink, *Chained*, 116.

87 Vgl. 3.17; 4.9 den Gedanken der Nachahmung Pauli. Nach Fee, *Phil*, 127, ‘this personal musing functions as paradigm’; vgl. ebd. 147 mit Anm. 38; auch Bockmuehl, *Phil*, 87, 90, 93. Nach Vollenweider, ‘Waagschalen’, 245, will Paulus eine ähnliche Einstellung der Philipper provozieren. Einige Untersuchungen fragen nach der rhetorischen Funktion des Abschnitts: D. F. Watson, ‘A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question’, *NT* 30 (1988) 57–88: 64–5 spricht für 1.12–26 von ‘exemplification which clarifies and vivifies the message’; vgl. Jaquette, ‘Death’. Wansink, *Chained*, 96–125 setzt eine echte Wahlmöglichkeit des Paulus voraus, der so a ‘rhetoric of voluntary death’ nutzbar macht, um seine Wahl ‘for the sake of others’ (125) als Beispiel für die Philipper zu präsentieren. Bloomquist, *Function*, 156–7 beschreibt auf dem Hintergrund des rhetorischen *genus deliberativum* die Entscheidung des Paulus für die Gemeinde als ‘credible example that demands their respect’ (156). M.E. dürfte man angesichts des persönlichen Verhältnisses den Handlungsimpetus (also die affektiven und pragmatischen Aspekte der Kommunikation) noch stärker gewichten. Nach Oakes, *Philippians*, stellen die autobiographischen Passagen des Philipperbriefs zwar allgemein Paulus als ‘Modell’ vor (z.B. 121), doch enthalte gerade die Aussage 1.23–6 kein Muster, sondern ‘depends specifically on Paul’s apostolic responsibilities’ (114).

88 Das prägt dann das Verhalten innerhalb der Gemeinde (1.27; 2.1–4) und gegenüber einer Verunsicherung von außen (1.28–30). Die kontrastierende Funktion von Phil 1.22–6, die Holloway, *Consolation*, 112–14 beschreibt, lenkt dagegen die Perspektive zu einseitig auf Paulus.

eines 'Zwischenzustands' begründen. Er hat kein Interesse an Terminfragen, aber eine berechtigte Hoffnung: 'mit Christus zu sein'. Es handelt sich um eine bewusste Hoffnung, keine mystische Erfahrung.

(2) Die Denkmöglichkeit der Aussage ist im kulturellen Wissen der Umwelt grundgelegt. Offen bleibt aber: Wie genau dachte nun Paulus? In seiner Art des Umgangs mit Endzeitvorstellungen – Paulus bedient sich einer andeutend-assoziativen Sprache – zeigt Paulus eine faszinierende Offenheit, die im Dienst seiner Wirkabsicht steht. Paulus kann etwas offen lassen, ohne alles systematisch abzuklären. Er will also keine 'Lehre' plausibel machen (das kann er auch, vgl. 1 Kor 15), sondern eine Haltung anstoßen: Paulus gründet seinen Umgang mit dem Tod nicht auf einer Lehre vom Jenseits, sondern allein auf einer Haltung des Vertrauens auf Gott, der Jesus Christus aus Toten erweckte.

(3) Die Differenz von Phil 1,23 zu den sonstigen paulinischen Jenseits-Aussagen erklärt sich nicht durch eine Wandlung, d.h. eine theologische Entwicklung der paulinischen Eschatologie. Sie ist vielmehr in doppelter Hinsicht situationspezifisch: Zum einen reagiert Paulus auf eine bestimmte Problemsituation in Philippi auf der Basis seines besonderen Verhältnisses zur Gemeinde, zum anderen bietet die Gefangenschaft den situativen *Anlass* für die wirkungsvoll gestellte Frage nach Leben und Tod.⁸⁹ Die Entscheidung des Paulus zum Bleiben *für die Gemeinde* enthält dann eine Provokation, die die Reflexion der eigenen Haltung anstößt: Wie konkretisiert sich *auf Erden* das 'Sein mit Christus'? Das Denken an eine jenseitige Existenz führt bei Paulus sogleich zurück zur konkreten Lebenssituation.⁹⁰ Priorität erhält der ganz praktische Vollzug der Gemeinschaft: mit Christus und untereinander. Dabei geht es nicht um die Frage eines Martyriums, auch nicht spiritualisiert als Dienst am anderen, wie in der Auslegungsgeschichte häufig versucht,⁹¹ sondern um die christologische Grundlage des Lebens.

(4) Eine Möglichkeit zur Aktualisierung der Perikope betrifft die existentiell bedrängende Absolutheit der Todesgrenze. Die Zuversicht des Paulus kann auch Heutigen die Angst vor dem Sterben erleichtern, wenn die bereits hier und jetzt erfahrbare Christus-Beziehung zur zuversichtlichen Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod wird.

89 'Was soll ich wählen?' in V. 22 ist also weniger eine Frage der Situation denn der *Argumentation* Pauli. Im weiteren Sinne ist natürlich vorauszusetzen, dass ein Gefangener in einem römischen Gefängnis des 1. Jh. durch entsprechendes Verhalten seinen Tod herbeiführen kann. Wansink, *Chained*, 119–24 sieht eine echte Wahlmöglichkeit des Paulus darin gegeben, sich vor dem Gericht zu verteidigen oder durch Schweigen den Tod auf sich zu ziehen. Fragwürdig sind dabei freilich die jüngeren Parallelen aus der frühen Kirche, aus denen Wansink den Gedanken gewinnt.

90 Oder umgekehrt: die Christus-Erfahrung in der Gegenwart bestimmt die Erwartung der jenseitigen Existenz.

91 Vgl. den Überblick bei Bloomquist, *Function*, 21–34.